

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE İSLÂM FELSEFESİNİ KELÂMA İNDİRGEYEN YAKLAŞIMLAR

Yüksek Lisans Tezi

İRFAN BAYIN

İstanbul, 2019

I

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE İSLÂM FELSEFESİNİ KELÂMA İNDİRGEYEN YAKLAŞIMLAR

Yüksek Lisans Tezi

İRFAN BAYIN

Danışman: DOÇ. DR. FERRUH ÖZPİLAVCI

İstanbul, 2019

II



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim Dalı İSLAM FELSEFESİ Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi İRFAN BAYIN'ın İSLAM DÜŞÜNCESİNDE İSLÂM FELSEFESİNİ KELÂMA İNDİRGEYEN YAKLAŞIMLAR adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 2.05.2019 tarih ve 2019-12/8 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 22./05./2019

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Doç. Dr. FERRUH ÖZPİLAVCI	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. ALİ DURUSOY	
3.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA	

GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı	: İrfan Bayın
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	: İslâm Felsefesi
Tez Danışmanı	: Doç. Dr. Ferruh Özpilavcı
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans – Nisan, 2019
Anahtar Kelimeler	: İslâm felsefesi, kelâm, İslâm düşüncesi, İndirgemecilik

ÖZET

İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE İSLÂM FELSEFESİNİ KELÂMA İNDİRGEYEN YAKLAŞIMLAR

İslâm düşüncesini oluşturan İslâm felsefesi, kelâm ve tasavvuf arasında benzer sorunları konu edinen düşünce alanları olması gerekçe gösterilerek bazı araştırmacılar tarafından ortaya konulan indirgeyici bir yaklaşım söz konusudur. Bunun bazen İslâm düşüncesini bu disiplinlerden birinin temsil ettiği şeklinde, bazen de bu disiplinlerden herhangi birini diğerine indirgeme şeklinde uygulandığı görülmektedir. Bu çalışmada; İslâm felsefesini kelâma indirgeyen yaklaşım eleştirel bakış açısıyla değerlendirilmek istenmiş, bu amaçla İslâm felsefesi ve kelâm, bazı ortak sorunlar ve her iki alanın temayüz etmiş isimlerinin fikirleri ana hatlarıyla karşılaştırılarak İslâm felsefesinin niçin kelâma indirgenemeyeceği ve kelâmın niçin ‘asıl/gerçek İslâm felsefesi’ olarak kabul edilemeyeceği anlatılmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak bu çalışmada; İslâm felsefesi, kelâm ve tasavvuf alanlarının birbirinden tamamen kopuk alanlar olarak ele alınmasının yanlışlığı kadar bunların birbirine, özelde ise İslâm felsefesinin kelâma indirgenmesinin de yanlış olduğundan hareketle, bu disiplinlerin İslâm düşüncesinin birer kurucu unsuru olarak değerlendirilmesi gerektiği savunulmuştur.

GENERAL KONOWLEDGE

Name and Surname	: İrfan Bayın
Field	: Philosophy and Religious Studies
Programme	: Islamic Philosophy
Tez Danışmanı	: Doç. Dr. Ferruh Özpilavcı
Tez Türü ve Tarihi	: Master – April, 2019
Anahtar Kelimeler	: Islamic philosophy, kalam, thought, reductionism

ABSTRACT

APPROACHES THAT REDUCE ISLAMIC PHILOSOPHY TO KALAM IN ISLAMIC THOUGHT

In the field of contemporary Islamic Thought, there is an exclusionary rhetoric reducing Islamic philosophy to theology and vice versa, because of affinity of these diciplines. This type of reduction varies according to one's perspective and perception of Islamic Thought. In this study, the reductionist approach of the reduction of Islamic philosophy into the theology was attempted to be criticized. First of all, it is tried to put forward the reasons why those who reduced the philosophy of Islam to Kalam were in such an attitude. In this study, by comparing some common problems of Islamic philosophy and theology and the ideas of the distinguished names of the two fields by outlines, it is stated that Islamic philosophy cannot be reduced to the Islamic theology and Kalam cannot be seen as the true / real Islamic philosophy. As a result, it is an error to considere the Islamic philosophy, mysticism and theology as completely disconnected areas, it is also wrong to reduce them to each other and in particular to Islamic philosophy, thus these diciplines should be evaluated as essential elements of Islamic Thought.

ÖNSÖZ

19. yy.dan itibaren modernizm hayatın her alanında olduğu gibi Müslümanların düşünce dünyasında da önemli sorunların doğmasına neden oldu. Bazı oryantalistlerin ileri sürdüğü “İslâm felsefesinin özgünlükten yoksun ve Batı düşünce geleneğinin bir uzantısı olduğu” iddiası, çağdaş Müslüman araştırmacıları en çok meşgul eden önemli bir sorun haline gelmişti.

Bu sorunu aşma adına çaba gösteren çağdaş bazı Müslüman alim ve aydınlar, içinde bulundukları ‘geri kalmışlık’ hissinin de etkisiyle İslâm felsefesini dışlayarak “asıl/gerçek İslâm felsefesinin kelâm olduğu” şeklinde indirgemeci bir söylem ortaya koymuşlardı. İndirgemeci söylem sahiplerinin kendilerini haklı göstermek üzere öne sürdükleri en önemli iki argümandan biri; “kelâmın oluşum süreci bakımından İslâm felsefesini öncelemesi” diğeri ise; kelâmcılar ile Müslüman filozoflar arasında bazı konu ve sorunların ortak olmasından hareketle “kelâm ile İslâm felsefesi arasında ortak sorsal alanın varlığı” idi.

Oysa oluşum ve gelişim süreçleri farklı olsa da İslâm düşüncesinin tasavvuf ile birlikte kurucu unsurları olma niteliği taşıyan İslâm felsefesi ve kelâm, İslâm’ın düşünce tarihi boyunca zamanın koridorlarından günümüze kadar süzülüp gelerek devasa bir literatür oluşturmuş kendilerine özgü düşünce disiplinleridir. Bunun yanı sıra biri diğerrinden daha üstün ve/veya İslâmî değil, fakat aynı anda İslâmîdirler.

Öte yandan kelâm ile İslâm felsefesi arasında da tarihin hiçbir döneminde kopukluk yaşanmış değildi. İslâm düşüncesi tarihi boyunca aralarında bir ilişki hep vardı. İndirgemeci yaklaşım sahiplerinin de dillendirdiği gibi; metafiziksel ve teolojik içerikli bazı konu ve sorunlar bazen kelâmcılar ile Müslüman filozoflar arasında ortak nokta da oldu. Ancak üzerinde çalıştıkları konular ortak da olsa yöntemleri ve ulaştıkları sonuçlar bu iki disiplinin birbirine indirgenemeyeceği kadar kendilerine özgü idi.

Bu gerçeklerden hareketle ve belli bir sistematik çerçevesinde kullanılan yöntemlerle işte bu indirgemeci söylem; “İslâm Düşüncesinde İslâm Felsefesini Kelâma İndirgeyen Yaklaşımlar” adı verilerek eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirilmek üzere bu çalışmanın konusu oldu.

İmkânlar dahilinde azami dikkat gösterilerek hazırlanan ve tespit edilebildiği kadarıyla bu konuda ilk olma özelliği taşıyan bu çalışmanın, ilk olmasından da kaynaklanan birtakım kusurlardan azade olması asla söz konusu değildir. Bütün hata ve eksikliklerine rağmen bu çalışmanın başarılı bir çalışma olduğu takdir edilecekse; elbette bu başarı aşağıda adlarını zikretmekten onur duyduğum değerli insanlar sayesinde.

Bu konuyu çalışma arzumu, karşılaşılabileceğim kaçınılmaz zorlukları da ifade ederek kendisiyle paylaştığımda, böyle bir çalışmaya gerçekten ihtiyaç olduğunu ve bu süreçte muhtemel zorlukları aşacağıma olan inancını dile getirerek konu teklifimi kabul eden, yoğun mesaisine rağmen ne zaman müracaat ettiysem vakit ayırıp, mezkûr kusurlarımın en aza indirilmesi noktasında hakkını ödeyemeyeceğim kadar değerli yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Sn. Doç. Dr. Ferruh ÖZPİLAVCI Beyefendi'ye en içten dualarımla hususi teşekkürlerimi arz ediyorum.

Talebesi olmakla onur duyduğum Değerli Hocam Sn. Prof. Dr. Ali DURUSOY Beyefendi'ye hürmet ve teşekkürlerimi arz etme fırsatı bulduğum için de bahtiyarım. Sn. Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA Beyefendi'ye de önemli tavsiyeleriyle çalışmaya değerli katkıları dolayısıyla teşekkür ediyorum.

Bu çalışmanın bilimsel içeriğine katkıları ve olası hataların en aza indirilebilmesi için ilgi ve desteği dolayısıyla Sn. Mehmed TEMELLİ Beyefendi'ye minnettarım.

Son olarak; bu çalışmanın vücut bulması sürecinde yaşadığım zorlukları aşmamda en büyük desteği kendisinden gördüğüm Saygıdeğer Eşim Sn. Semra BAYIN Hanımefendi'ye olan teşekkür borcumu ne yaparsam yapayım asla ödeyemeyeceğimi de bu vesileyle ifade etmek istiyorum.

Çalışmak bizden, başarı Allah'tandır.

İrfan BAYIN
İstanbul – 2019

İÇİNDEKİLER

	Sayfa No.
ÖZET	IV
ABSTRACT.....	V
ÖNSÖZ	VI
KISALTMALAR	XI
GİRİŞ	1
1. Çalışmaya İlişkin Genel Bilgiler.....	1
1.1 Çalışmanın Konusu	1
1.2 Çalışmanın Amacı ve Önemi	3
1.3 Çalışmada Kullanılan Yöntem	4
2. İslâm Düşüncesinin Mahiyeti	8
2.1 İslâm Düşüncesinin Tanımı	9
2.2 İslâm Düşüncesinin Kapsamı	10
2.2.1 İslâm Düşüncesinin Kapsamında “Müslüman Kimlik” ve Önemi	11
2.2.2 İslâm Düşüncesinin Yabancı Kùltürler ile Etkileşimi Sorunu.....	13
2.3 İslâm Düşüncesinin Özgünlüğü.....	18
2.4 İslâm Düşüncesinin Bütüncül Yapısı	20
1. İSLÂM FELSEFESİNE KARŞI OLUMSUZ YAKLAŞIMLAR VE İSLÂM FELSEFESİNİ KELÂMA İNDİRGEME SORUNU.....	25
1.1 İslâm Felsefesi’ne Karşı Olumsuz Tavırlar	26
1.1.1 İslâm Felsefesine Karşı İç Kaynaklı Dışlayıcı Yaklaşımlar.....	26
1.1.1.1 İslâm Felsefesi’ne Karşı İç Kaynaklı Tavırların Nedenleri	27
1.1.1.2 Olumsuz Tavırların Ortaya Konuluş Tarzları	28
1.1.2 İslâm Felsefesine Karşı Oryantalistlerin Olumsuz Yaklaşımları	32
1.1.2.1 Oryantalistlerin İslâm Felsefesine Karşı İddialarının Nedenleri	32
1.1.2.2 Oryantalistlerin İslâm Felsefesine İlişkin İddiaları.....	34
1.1.2.3 Oryantalistlerin İddialarına Yönelik Eleştiriler	39
1.1.2.4. Oryantalistlerin Hataları: İslâm Felsefesi Nedir?	44
1.2 İslâm Felsefesi’ni Dışlayan İndirgemeci Söylem	47
2. KELÂM ASIL/GERÇEK İSLÂM FELSEFESİ MİDİR?	57

2.1 Kelâmın Başlangıç Tarihi Açısından	57
2.2 Kelâmın, İnançları Aklîleştirici Bir Hareket Olması Açısından	57
2.3 Kelâmın Tanımı ve Amaçları Açısından	58
2.4 Kelâmın Kendi Tarihsel Süreci Açısından	60
2.5 Kelâm Tarihi'ndeki Kırılma Açısından	67
3. FELSEFE VE KELÂM ARASINDA BAZI ORTAK SORUNLAR	73
3.1 Allah'ın Sıfatları Sorunu	73
3.1.1 İslâm Filozoflarına Göre Allah'ın Sıfatları	74
3.1.2 Kelâmcılara Göre Allah'ın Sıfatları	77
3.1.2.1 Muattıla, Mu'tezile ve Eş'arî Mezheplerine Göre Allah'ın Sıfatları	77
3.1.2.2 Mâtüridî'ye Göre Allah'ın Sıfatları	80
3.2 Akıl	83
3.2.1 İslâm Filozoflarına Göre Akıl: Onto-Kozmolojik Epistemoloji	83
3.2.2 Kelâmcılara Göre Akıl	88
3.2.2.1 Selefiye, Mu'tezile Eş'ariye ve Gazâlî'ye Göre Akıl	89
3.2.2.1.1 Selefiye'ye Göre Akıl: Akıl-Bilgi İlişkisi	90
3.2.2.1.2 Mu'tezile'ye Göre Akıl: Te'vilci Epistemoloji	91
3.2.2.1.3 Eş'arîlere Göre Akıl: Nakilci Epistemoloji	92
3.2.2.1.4 Gazâlî'ye Göre Akıl	93
3.2.2.2 Mâtüridî'ye Göre Akıl-Vahiy İlişkisi: Mâtüridî Hermeneutiği	96
3.3 Allah-Âlem İlişkisi	102
3.3.1. Cevher ve Araz Metafiziği: Âlemin Kıdemi - Hudusu Sorunu	103
3.3.1.1 İslâm Filozoflarına Göre Cevher ve Allah-Âlem İlişkisi	103
3.3.1.1.2 Zorunluluk Tartışması: İbn Sînâ - İbn Rüşd	110
3.3.1.2 Kelâmcılara Göre Cevher ve Allah-Âlem İlişkisi: Atom Teorisi	118
3.3.2 Zaman, Mekân, Hareket, Boşluk	121
3.3.2.1 İslâm Filozoflarına Göre Zaman Mekân, Hareket, Boşluk	122
3.3.2.2 Kelâmcılara Göre Zaman, Mekân, Hareket, Boşluk	124
3.4 Nedensellik (İlîyet) Problemi	127
3.4.1 İslâm Filozoflarına Göre Nedensellik: Teleolojik Düzen	127
3.4.2 Kelâmcılara Göre Nedensellik	136
4. İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE FELSEFE-KELÂM VE FELSEFE-DİN	
İLİŞKİLERİNE GENEL BAKIŞ	141

4.1 İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE FELSEFE VE KELÂM İLİŞKİLERİ.....	141
4.1.1 Kelâmcılara Göre Felsefe ve Müslüman Filozoflar	142
4.1.2 İslâm Filozoflarına Göre Kelâm ve Kelâmcılar	147
4.2 İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE FELSEFE VE DİN İLİŞKİLERİ	157
4.2.1 Kindî’de Felsefe-Din İlişkisi	162
4.2.2 Fârâbî’de Felsefe-Din İlişkisi	163
4.2.3 İbn Sînâ’da Felsefe-Din İlişkisi.....	167
4.2.4 İbn Rüşd’de Felsefe-Din İlişkisi.....	171
SONUÇ	180
KAYNAKÇA.....	184

KISALTMALAR

age.	Adı geçen eser
agm.	Adı geçen makale
ag.mad.	Adı geçen madde
Ar.	Arapça
ayr.bkz	Ayrıca bakınız
aş.bkz:	Aşağıya bakınız
Bkz.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviren
der.	Derleyen
ed.	Editör, Edisyon
Hz.	Hazret-i
haz.	Hazırlayan
İFFM	İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri
İSAM	İslâm Araştırmaları Merkezi
Krş.	Karşılaştırınız
mad.	Madde, maddesi
nşr.	Neşir, Neşreden, Neşriyat
ö.	Ölüm tarihi
s.	Sayfa
sad.	Sadeleştiren
sy.	Sayı
sav	Sallallahu aleyhi ve sellem
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik eden
y.	Yıl
Yay.	Yayınevi, yayınları
yy.	Yüzyıl

GİRİŞ

“İslâm Düşüncesinde İslâm Felsefesini Kelâma İndirgeyen Yaklaşımlar” adlı bu çalışmanın temel konusunun tam olarak kavranabilmesi için “İslâm Düşüncesi” ile ne anlaşılması gerektiği büyük önem taşımaktadır. Bu nedenle çalışmanın “Giriş” bölümünde “İslâm Düşüncesinin Mahiyeti” ele alınmaya çalışılacaktır. Ancak bu konuya girmeden önce çalışmaya ilişkin genel bilgiler vermek gerekmektedir.

1. ÇALIŞMAYA İLİŞKİN GENEL BİLGİLER

Bu bölümde çalışma konusunun tespiti, böyle bir çalışma yapmanın amacı, önemi ve bu amacı gerçekleştirmek için izlenen yöntemlerden söz edilecektir.

1.1 Çalışmanın Konusu

19. yy. ın ikinci yarısı İslâm dünyasında birçok sorunun daha da artarak yaşandığı bir dönemdi. Bu dönemde Batının askeri ve siyasi hamlelerine karşı savunma mücadelesi yürütölmekteyken, üstüne bir de özellikle bilim, düşünce, kültür ve medeniyet gibi kavram ve konularda modernizmin meydan okumasıyla karşı karşıya gelinmişti.

Bunun en önemli örneği; Renan Ernest Renan’ın (ö. 1892) “İslâmlık ve Bilim” başlığı altında verdiği meşhur konferanstır. Renan bu konferansta; “İslâmiyet’in bilime de felsefeye de eza ettiğini ve nihayet onları boğduğunu” kısacası bir din olarak “İslâm’ın ilerlemeye engel” olduğunu ifade ederek doğrudan İslâm’a hakaret etmişti.¹ İslâm dünyasında Renan’a karşı reddiyeler yazılmıştı.² Ancak onun gibi düşünenlerin sayısı hiç de az değildi.

“Oryantalist” adı verilen bu Batılı araştırmacıların İslâm düşüncesine ve özellikle İslâm felsefesine ilişkin iddiaları şöyle özetlenebilir: “İslâm felsefesi özgün bir düşünce sistemi değildir. Müslümanların felsefeye katkısı sadece başta Platon ve Aristoteles olmak üzere antik Yunan bilim ve felsefesini İslâm dünyasına tanıtmaktan ibarettir.

¹ Ernest Renan, “İslâmlık ve Bilim” Ernest Renan, **Nutuklar ve Konferanslar: Discours et Conférences**, Ziya İshan (çev.) içinde, s. 192, Ankara: Sakarya Basımevi, 1946, s. 183-213. (Paris, 29 Mart 1883)

² Bunlardan biri Afgâni’nin (ö. 1897) reddiyesidir. Renan bununla ilgili kendisi bir değerlendirme yazmıştır. Bkz: Renan, **age.** s. 206-213. Afgâni’nin yanıtıyla ilgili eleştirel bir değerlendirme için Bkz: Faruk Bilici, “Renan, Ernest” TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 34, s. 570. Bir diğeri ise Namık Kemal’in (ö. 1888) “Renan Müdafaaanesi” adlı eseridir. Reddiyeler hakkında yorumlar için Bkz: Osman Cilacı, “Ernest Renan’a Karşı Türk-İslâm Dünyasında Reaksiyonlar” **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s. 184-185, sy. 2, y. 1995 (s. 181-191)

İslâm felsefesi adıyla var olan birikim gerçekte antik Yunan felsefesinin bir uzantısıdır. Bu durumda kendilerine filozof denilen düşünürler de gerçekte birer filozof değil, adı geçen antik Yunan filozoflarının eserlerine şerhler yapan/yazan birer yorumcudurlar...”

Modernizmin meydan okumasına muhatap olan dönemin bazı Müslüman ilim adamı ve aydınları bir *geri kalmışlık* psikolojisine kapılmışlardı. Bu da onları bu meydan okumalara karşı bilimsel ve rasyonel yanıtlar vermeye çalışırken, bazen de önemli hataların doğmasına da neden olan “duygusal tepkiler” göstermelerine neden olmuştu. İçinde bulundukları psikolojik durumu da yansıtacak biçimde bazı Müslüman aydınların gösterdiği tepkilerden biri özetle şöyle ortaya konmuştu: “İslâm felsefesinin, adında ‘İslâm’ tamlayanı olsa bile biz Müslümanlara ait olmadığı hakkında oryantalistlerle aynı fikirdeyiz. Madem İslâm felsefesi antik Yunan felsefesinin bir uzantısıdır, o halde biz Batı düşüncesinin bir uzantısı ve yorumu olan, fakat bize ait olmayan bu felsefeyi İslâm felsefesi olarak görmüyoruz. Hem oluşum ve gelişimiyle hem de içerdiği konular itibarıyla biz Müslümanlara ait olan ve dolayısıyla Batı düşüncesinin bir uzantısı olmayan **Kelâm ilmi, felsefe olarak bize yeter...**”

“Asıl/gerçek İslâm felsefesi kelâmdır.” cümlesiyle özetlenebilecek ve adı “**İslâm felsefesini kelâma indirgeme**” olarak konulabilecek bu problemlili yaklaşımın nasıl ortaya konduğunu görmek için şu örnek uygun olacaktır. Yazarı belirtilmeden bir kitaptaki ifadelerden sadece; “‘İslâm Felsefesi’ klişesi ile ifade edilen fikri akım, gerçekte İslâmî bir felsefe değil, belki antik Yunan felsefesinin İskenderiye örtüsüne bürünmüş bir uzantısıdır.” cümlesi iktibas edilse, oryantalistlerin dilinden özetlenen ifadelerle bakıldığında adeta onlardan birine ait gibi görünmektedir. Oysa bu ifade bir oryantaliste ait değildir. Bilakis felsefe, kelâm ve dinler tarihi alanlarındaki eserlerinde oryantalistlerle ciddi eleştiriler yöneltilmiş, dönemin önemli ilim ve siyaset adamlarından biri olan Dârü’l-Fünûn İlâhiyat Fakültesi’nin kurucu dekanı Mehmet Şemsettin Günaltay’dır (ö. 1961). Yukarıdaki cümle şimdi devamındaki cümleyle birlikte okunursa konu daha iyi anlaşılacaktır. Günaltay şöyle demiştir:

“İslâm Felsefesi” klişesi ile ifade edilen fikri akım, gerçekte İslâmî bir felsefe değil, belki antik Yunan felsefesinin İskenderiye örtüsüne bürünmüş bir uzantısıdır. Asıl İslâmî felsefeyi muhtelif Kelâm ekollerinde aramak gerekir.”³

³ M. Şemsettin Günaltay, **Antik Felsefenin İslâm Dünyasına Girişi**, İrfan Bayın (sad.) İstanbul: Kaknüs Yay. s. 32

Bu yaklaşım sadece Günaltay’a ait değildir. İsmail Hakkı İzmirli (ö. 1946), Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942), daha yakın dönemlerde Mübahat Türker Küyel, Ali Sami en-Neşşar (ö. 1980) gibi alim ve aydınlar da benzer yaklaşımlar vardır.

Bu çalışmanın konusu da; İslâm düşüncesinde felsefe-kelâm ilişkileri bağlamında; İslâm felsefesini dışlayarak onu kelâma indirgeyen yaklaşımdır.

Oryantalistlerin iddiaları ve bunlara karşı Müslüman aydınların indirgemeci yaklaşımı doğru mudur? Duygusal yönü ağır basan bir tepkinin sonucu olarak; kelâma İslâm felsefesi denebilir mi? Kelâm İslâm felsefesinin yerine ikame edilmeye uygun mudur? Özetle; kelâm gerçekten “asıl/gerçek İslâm felsefesi” midir? Olabilir mi?

Bu çalışma; bu ve benzeri soruların yanıtını bulabilme amacıyla yola çıkılarak ulaşılan sonuçların belli bir metot çerçevesinde analiz edilmesiyle ortaya çıkmıştır.

1.2 Çalışmanın Amacı ve Önemi

İndirgemeci yaklaşım; İslâm felsefesi, kelâm veya tasavvuf disiplinlerinden sadece birinin temsil ettiği iddiasıyla, İslâm düşüncesini bu üç disiplinden herhangi birine indirgemek şeklinde olabildiği gibi, bazen bu disiplinlerden birini diğerinin yerine koymak şeklinde de uygulanabilmektedir.

İndirgemeci yaklaşımlara eleştiriler yöneltilmişse de sınırlı kalmıştır. Ana konusu ‘indirgemecilik ve eleştirisi’ olmayan eserler için bu elbette bir eksiklik değildir. Ancak hem İslâm düşüncesinin sadece İslâm felsefesi, kelâm veya tasavvuf disiplinlerinden herhangi birine indirgeme biçimine yönelik, hem de bu disiplinlerden birini diğerinin yerine koyma biçimine yönelik eleştirel bakış açısıyla müstakil çalışmalar yapılmasının önemli bir boşluğu dolduracağı değerlendirilmiştir.

Zaten bu çalışmanın amaçlarından biri de; İslâm felsefesini kelâma indirgeyen anlayışa eleştirel yaklaşım ortaya koyan müstakil bir çalışma ile mütevazı bir katkı sağlama gayretidir.

İndirgemeci yaklaşımlara eleştirel bakış oldukça önemlidir. Zira dışlayıcı bir söylem olan indirgemeci yaklaşımlar, İslâm düşüncesinin bütüncül yapısına zarar veren sorunlu yaklaşımlardır. Bu çalışmanın en önemli amacı da bu soruna dikkat çekmektir.

1.3 Çalışmada Kullanılan Yöntem

İslâm felsefesinin kelâma indirgenmesinin imkânının sorgulandığı bu çalışmada İslâm felsefesi, kelâm ve tasavvufun İslâm düşüncesini oluşturan temel disiplinler olduğu bir postüla olarak kabul edilecek ve indirgemeci yaklaşımlar buradan hareketle eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirilmeye çalışılacaktır.

İndirgemeci yaklaşımın tasavvuf boyutu başka çalışmaların konusu olmak üzere dışarıda bırakılacak ve indirgemecilik sorunu daha sınırlı bir alanda değerlendirilerek İslâm düşüncesinde İslâm felsefesi ve kelâm ilişkileri çerçevesinde ele alınacaktır.

İndirgemecilik disiplinler arası ilişkilerde ortaya çıkan bir sorun olduğu için, çalışmada kullanılan en önemli yöntem de disiplinler arası karşılaştırmadır. Ancak karşılaştırmaların sağlığı açısından bu disiplinlerin mahiyetlerini ortaya koymanın önceliği dolayısıyla ilkin İslâm felsefesi ve kelâm özetler halinde müstakil olarak incelenecektir.

Yönteme ilişkin son bir hususa daha değinilmesi gerekmektedir:

Bilindiği üzere İslâm felsefesi sadece Meşşâî akımdan ibaret değildir. İşrâkîlik de İslâm felsefesinin son derece önemli olan bir başka akımıdır. Bunun yanı sıra İhvân-ı Safa (4/10. yy) gibi herhangi bir akıma mensup olmayan filozoflar ile mülhid/dehrî olarak nitelenen İbnü'r-Ravendî (ö. 301/913) ve Ebu Bekir Zekeriya er-Râzî (ö. 313/925) gibi tabiatçı filozoflar da vardır. Ebu'l-Hasen el-Âmirî (ö. 381/992), İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), İbn Tufeyl (ö. 581/1185) ve İslâm dünyasının batısında yetişen ilk Müslüman filozof İbn Bacce (ö. 533/1139) gibi önemli filozoflardan da söz edilebilir.

Ancak Ebu Ya'kub el-Kindî (ö. 252/866) ile başlayan, Ebu Nasr el-Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Ebu'l-Velid İbn Rüşd (ö. 595/1198) ile devam ettirilen Meşşâîlik; İslâm felsefesi dendiğinde daha ön plana çıkmış bir akım olduğu, buna ek olarak İslâm düşüncesinde felsefe eleştirileri söz konusu olduğunda da en çok bu akıma eleştiri yöneltildiği de bilinen bir husustur. Hem bu hem de bütün İslâm felsefesi akımlarını ve Müslüman filozofları konu edinmenin zorluğu gibi sebepler dikkate alınıp; bu çalışmada İslâm felsefesi ile Meşşâî İslâm felsefesi, Müslüman filozoflar ya da İslâm filozofları dendiğinde de yine bu grupta yer alan Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün temsil ettiği Meşşâî İslâm filozofları kastedilmiş olacaktır.

Kelâmın asıl/gerçek İslâm felsefesi olmadığını ortaya koymaya çalışan bu çalışma, Giriş ve Sonuç bölümleri hariç dört ana bölümden oluşmaktadır.

“**Giriş**” bölümünde çalışma konusunun nasıl tespit edildiği, konunun amacı, önemi ve kullanılan yönteme dair bilgiler aktarıldıktan sonra; yukarıdaki soruların yanıtını bulabilmek noktasında önem arz ettiği için “İslâm Düşüncesinin Mahiyeti” ele alınarak bazı analizler yapılmaya çalışılacaktır.

Bu bölümde öncelikle “İslâm” ve “Düşünce” kavramları analiz edilerek İslâm düşüncesinin tanımı yapılmaya çalışıldıktan sonra; “İslâm düşüncesi tamlamasının başında yer alan ‘İslâm’ tamlayanı dolayısıyla, İslâm düşüncesinin kapsamının tespitinde ‘Müslüman Kimlik’ çok önemli olmalıdır.” fikrinden hareketle İslâm düşüncesinin kapsamına nelerin dahil olup olmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Müslüman Kimlik vurgusundan sonra, İslâm düşüncesinin, kendisini oluşturan unsurlar üzerinden yabancı kültür ve medeniyetlerle etkileşimi konusu ele alınacaktır. Bu husus İslâm düşüncesini oluşturan kurucu unsurların yabancı kültür ve medeniyetleri nasıl etkilediğinden çok, yabancı kültür ve medeniyetlerin bu kurucu unsurlar üzerinden İslâm düşüncesi üzerinde nasıl bir etkisi olduğu açısından incelenecektir. Bu önemlidir. Çünkü bir düşünce disiplininin başka kültür ve medeniyetlerden de etkilenmiş olmasının onun özgünlüğüne aykırı olamayacağını ortaya koyabilmenin bir yolu da budur.

“Düşünce” kavramının analitik olarak “akıl” ile doğrudan bağlantılı olması dolayısıyla; İslâm düşüncesinin İslâm felsefesi, kelâm ve tasavvuf adlı üç kurucu disiplinden oluştuğu açıklanmaya çalışılacaktır. Bu disiplinler arasında kopukluk ya da aşılmaz duvarlar olmadığı, ancak her birinin bizatihi kendisi olarak var olmak suretiyle İslâm düşüncesini oluşturdıklarına dikkat çekilecektir. Özetle bu bölümde; İslâm düşüncesinin kendisini oluşturan bu disiplinlerden herhangi birine indirgenemeyeceği gibi bu üç disiplinin birbirine de indirgenemeyeceği vurgulanmaya çalışılacaktır.

“**İslâm Felsefesine Yönelik Olumsuz Tavırlar ve İndirgemecilik**” başlıklı birinci bölümde; İslâm felsefesini kelâma indirgeyen yaklaşımın tam olarak tasvir edilebilmesi için mahiyeti yönüyle İslâm felsefesi merkeze alınacaktır.

Bu bölümde altı çizilen hususlar şu şekilde özetlenebilir:

İndirgemeci yaklaşım; oryantalistlerin İslâm felsefesine dair, kaynaklarını gündeme getirerek ortaya attıkları görüşlerine bir tür tepki olarak ortaya çıktığından, bu bölümde İslâm felsefesi ve Müslüman filozoflara karşı içerden yapılan geleneksel olumsuz tavırlara da yer verildikten sonra, hem oryantalistlerin görüşleri, hem de onların görüşlerine tepki olarak ortaya konulan tavır ve tutumlar İslâm felsefesini kelâma indirgemedede yeterlilik, geçerlilik ve tutarlılık açısından bu bölümde sorgulanacaktır.

Bu doğrultuda öncelikle fetihlerin en önemli sonuçlarından birinin de kültür ve medeniyetler arası etkileşim olması hasebiyle Müslümanların da bu karşılıklı etkileşim içinde olmalarının kaçınılmaz oluşu ve bu etkileşim sürecinde Emeviler ve Abbasiler döneminde hem Yunan, hem de İskenderiye filozoflarına ait özellikle felsefe ve tıp alanlarına dair birçok eserin hızla Arapçaya tercüme edildiğine değinilecektir.

Ardından; filozof (feylesof, çoğulu: felâsife) denilen Müslüman düşünürlerin İslâm öncesi düşünce mirasına ilgisiz kalmayıp bu birikimi Müslümanca bir bakış açısıyla okuyup yeniden üretme sürecini nasıl başlattıkları, yani İslâm felsefesi denilen bu yeni düşünce disiplininin nasıl oluştuğu anlatılmaya çalışılacaktır.

Kültür ve medeniyetler arası etkileşim konusu burada İslâm felsefesini dışlayıcı söylemi sorgulama amacıyla bir daha gündeme getirilecektir. Yabancı kültürlerle etkileşimin özgünlüğe engel olmadığı vurgusuyla yetinilmeyip, bununla birlikte İslâm felsefesini “İslâm felsefesi” kılan ayırt edici özelliklerine de değinilecektir.

Bu çalışmanın konusunu oluşturan indirgemecilik sorunu, “İslâm felsefesini kelâma indirgeme yaklaşımı” şeklinde daraltılarak bu bölümde tasvir edilecektir.

İçeriği dikkate alınarak bu bölümün; hem “İslâm felsefesi nedir?” sorusuna, hem de “İslâm felsefesini kelâma indirgeyen yaklaşım”ın tasviri üzerinden “İslâm felsefesi ne değildir?” sorusuna bir yanıt olma niteliğine sahip olacağı ifade edilebilir.

“Kelâm Asıl/Gerçek İslâm Felsefesi midir?” başlıklı ve daha çok kelâm ilminin merkeze alındığı ikinci bölümde “Asıl/gerçek İslâm felsefesi kelâmdır.” cümlesiyle özetlenen indirgemeci yaklaşım sahiplerinin görüşleri; kelâmın başlangıç tarihi, oluşum ve gelişimini sağlayan süreçler, kelâmın amaçları ve tarihindeki kırılmalar, en önemlisi de kelâmı bizatihi kelâm yapan hususlar dikkate alınarak, yani kelâm merkeze

alınmak suretiyle ve kelâm odaklı, kısacası kelâmdan hareketle eleştirel bir değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır.

Bu bölümde asıl amaçlanan; “İslâm felsefesi niçin kelâma indirgenemez?” sorusundan ziyade “*Kelâm, bizzat kelâm olarak kendisine ‘İslâm felsefesi’ denmeye uygun yapıda bir ilim midir?*” sorusuna yanıt bulabilmek olacaktır.

“İslâm Felsefesi ve Kelâm Arasında Bazı Ortak Sorunlar” başlıklı üçüncü bölüm bu çalışmanın en önemli bölümüdür.

Kelâm tarihinde meydana gelen kırılma sonrası birçok konu İslâm felsefesi ile kelâm arasında ortak nokta haline gelmişti. Bu da, indirgemeci yaklaşıma sahip çağdaş bazı Müslüman aydınların en çok ileri sürdükleri gerekçedir. Çünkü onlar İslâm felsefesini kelâma indirgeyen yaklaşımlarını en çok da kelâmcılar ile Müslüman filozoflar arasında ortak konuların varlığına bakarak ortaya atmışlardı.

Onları indirgemeciliğe sevk eden akıl yürütme; “Madem kelâm ile İslâm felsefesinin bazı konuları ortaktır ve kelâmcılar da Müslüman filozofların çalıştıkları konuları çalışmışlardır, öyleyse ‘yerli’ olan kelâm dururken, ‘Yunan kaynaklı ve onun devamı olan’ İslâm felsefesine ne gerek var?” şeklindeydi. Bu akıl yürütmenin sonucu da “Demek ki ‘asıl/gerçek İslâm felsefesi kelâmdır’ ve ‘Eğer bir düşünüre İslâm filozofu denilecekse bu kelâmcı olmalı’dır...” şeklinde bir indirgemeci söylem ortaya çıkıyordu.

Bu nedenle bu bölümde ortak bazı konuların varlığı, indirgemeciliğin doğru olup olmadığı açısından; Allah’ın Sıfatları, akıl, Allah-âlem ilişkisi ve nedensellik olmak üzere örnek seçilen dört konuda karşılaştırmalar yapılarak incelenecektir. Böylece kelâma; tarihindeki kırılma sonrası felsefî rengi dolayısıyla “asıl İslâm felsefesi kelâmdır” demenin doğru olup olmadığı değerlendirilmeye çalışılacaktır.

“İslâm Düşüncesinde Felsefe-Kelâm ve Felsefe-Din İlişkileri” adını taşıyan dördüncü bölümde iki alt başlık yer alacaktır.

“İslâm Düşüncesinde Felsefe ve Kelâm İlişkileri” başlığı altında; Müslüman filozoflar ile kelâmcıların birbirlerine bakış açıları karşılaştırılarak İslâm felsefesine göre kelâm, kelâma göre de İslâm felsefesinin ne olduğu incelenmeye çalışılacaktır. Filozof,

kelâmcı ya da sûfî olarak bir düşünür kendisini nasıl algılıyor ise ona öyle bakılması gerektiği de bir ahlâkî kural olarak burada vurgulanacaktır. Burada ayrıca adı kelâm değil de İslâm felsefesi olan disiplini oluşturan düşünürlerin, yani kendilerini kelâmcı değil de filozof olarak görenlerin -birçok ortak konuya rağmen- kelâmcıların fark etmediği neyi/neleri fark edip de kendilerini kelâmcı unvanı dururken niçin filozof olarak gördükleri sorusu gündeme getirilecektir. Bu soruya verilecek yanıt ile İslâm felsefesinin kendisini İslâm felsefesi ve dolayısıyla kelâmdan farklı kılan, Müslüman filozoflara da kelâmcı değil de filozof denmesine vesile olan en önemli özelliklerinin neler olduğu anlatılmaya gayret edilecektir.

“İslâm Düşüncesinde Felsefe ve Din İlişkileri” başlığı altında ise; genel değerlendirme öncesinde oldukça önemli bir konu olan felsefe-din ilişkileri, özellikle Meşşâî İslâm filozoflarının sistemleri dahilinde ele alınacaktır. Bu çalışma karşılaştırma yöntemini benimsediği halde Müslüman filozoflara göre felsefe-din ilişkisi ağırlıklı olarak işlenecek olmasına rağmen, kelâmcılar felsefe-din ilişkisinden çok, akıl-vahiy ilişkisi ile ilgilendiklerinden, felsefe-din ilişkisi kelâmcılar açısından incelenmeyecektir. Zira ilgili bölümde görüleceği üzere; kelâmcıların felsefe-kelâm ilişkileri konusundaki tutumlarını konuşmak ile onlara göre felsefe-din ilişkisini konuşmak arasında fark yok gibidir.

“Sonuç” bölümünde; İslâm felsefesinin niçin kelâma indirgenemeyeceği ve kelâmın niçin asıl/gerçek İslâm felsefesi olamayacağına ilişkin ulaşılan sonuçlar özetlenecektir. İslâm düşüncesi ve onun kurucu unsurları olan İslâm felsefesi, kelâm ve tasavvuf disiplinlerine bakış açısının ne olması ve günümüzde gerek bir bütün olarak İslâm düşüncesi alanında, gerekse bu üç disiplinin kendi alanlarında neler yapılması gerektiğine dair kısa bir değerlendirme yapılarak çalışma sonlandırılacaktır.

Çalışma hakkında verilen bu genel bilgilerden sonra, bu bölümde şimdi de çalışmanın asıl konusuna giriş zemini oluşturacağı için “İslâm düşüncesi nedir?” sorusundan hareketle “İslâm Düşüncesinin Mahiyeti” konusu ele alınacaktır.

2. İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN MAHİYETİ

İslâm felsefesinin kelâma indirgeyen yaklaşımlara ilişkin sağlıklı ve doğru bir değerlendirme yapılabilmesi için her şeyden önce “İslâm Düşüncesi”nin tanımının yapılması ve içeriğinin de detaylı olarak incelenmesi gerekmektedir.

2.1 İslâm Düşüncesinin Tanımı

“İslâm Düşüncesi”nin tanımını yapabilmek için öncelikle bu tamlamayı oluşturan “İslâm” ve “düşünce” kavramlarını kısaca analiz etmek gerekmektedir:

“İslâm”dan ne anlaşılması gerektiği önemlidir. Din felsefesi, dinler tarihi, din sosyolojisi gibi ilim dallarında farklı yönlerden ve ayrıntılı bir şekilde anlamı üzerine tartışmalar sürdürülmekle birlikte en basit tanımıyla din; “Kutsala dayalı/bağlı yaşam biçimi” olarak tanımlanmaktadır.

Bu genel din tanımından hareketle İslâm da; referans çerçevesi vahiy/Kur’ân ve onun nebevî pratiği olan Sünnet’le belirlenmiş bir dindir. Ancak anlam alanı daha geniş tutularak İslâm’ı, sadece Kur’ân ve Sünnet’le sınırlı bir yaşam tarzı, ya da herhangi bir ekol tarafından temsil edilen dogmalar bütünü olarak değil, doğuşundan itibaren 1400 yılı aşkın zamandır süregelen, Müslümanların yaşadığı coğrafyalarda var olan diğer din, medeniyet ve kültürlerden etkilenen ve onları etkileyen büyük bir hareket olarak anlamak daha doğru olur. Bu anlamda İslâm bir medeniyettir. İslâm kültürü ise; İslâm medeniyetinin bireysel ve toplumsal yaşama dönük fenomenal açılımları ve çeşitli tezahürleridir. Medeniyet ve kültürün gelişimini sağlayan beşerî dinamiklerdir. En güçlü beşerî dinamik de düşüncedir. Bu açıdan bakıldığında; İslâm kültür ve medeniyetinin gelişmesini sağlayan en güçlü dinamiklerden biri de İslâm düşüncesidir.

Düşünme; gerek varlıkbilimsel (ontolojik) gerekse varoluşsal (egzistansiyel) bir varlık olan insanın, kendine özgü ve onu varlıklar hiyerarşisindeki diğer varlıklardan ayırt eden ve tanımlayan, kurucu ana niteliklerinden biri olan ve bireysel ve toplumsal davranışlarına yön veren en önemli etkinliğidir.

Düşünce ise; insanın düşünme edimi sonucu ortaya çıkardığı soyut üretimidir ve birer alt kategori olan -birçoğunun Türkçede bire bir karşılığı olmayan- tefekkür, tezekkür, teemmül, tedebbür, taakkul, tahayyül, nazar, istidlâl, istikra, tefehhüm gibi birbirinden farklı düşünme versiyonlarını da içine alan geniş kapsamlı bir üst kategoridir.

“İslâm düşüncesi” tamlamasını oluşturan ‘düşünce’ kelimesi tamlanan, ‘İslâm’ da tamlayan olarak ele alınırsa, beşerî bir etkinlik olan düşünme faaliyetinin kutsal ile bağlantısına işaret edilmiş olur. Bu durumda İslâm düşüncesi; Müslüman düşünürler ta-

rafından yürütülen ve İslâm'ı referans alan, diğer deyişle referansı İslâm olan düşünme faaliyeti sonucu ortaya çıkan düşünsel etkinlikler ve birikim anlamına gelmektedir.

Ancak bu noktada İslâm düşüncesinin İslâm dini anlamına gelmediğinin de vurgulanması gerekir. İslâm düşüncesi, Müslüman düşünürler tarafından mensubu oldukları İslâm dinini kendi zihinlerinde anlama, algılama ve yorumlamalarıyla oluşan beşerî etkinliğin adıdır. Bu nedenle de İslâm düşüncesi; İslâm üstüne, İslâm hakkında düşüncedir. Düşünce, beşerî olması dolayısıyla değişken olduğuna göre, İslâm düşüncesi de değişkendir. Genişleyebildiği gibi daralabilir de. Oysa bir din olarak İslâm ve onun İslâm düşüncesinin de temel kaynağını oluşturan kutsal referansları tarih üstü/ötesi bir niteliğe sahip olduğundan değişken değildir.⁴

2.2 İslâm Düşüncesinin Kapsamı

İslâm düşüncesinin içeriği tam olarak şekillenmiş olmamakla birlikte, bir din olarak İslâm'ın ölçü ve temel kaynaklarını referans alan ve Müslüman düşünürler tarafından, belirli bir sistematik dahilinde, Allah-âlem-insan ve bunların birbiriyle ilişkileri hakkında üretilmiş olan yazılı, sözlü, görsel ve işitsel her türlü ifade ve yorum biçimlerinin İslâm düşüncesinin içeriğini oluşturduğu ifade edilebilir.

İçerik bu şekilde geniş tutulduğunda şiir ve roman gibi edebî sanatlar, musiki sanatı, minyatür, hat, tezhip, ebru ve mimari gibi görsel sanatlar da İslâm düşüncesinin içeriğini oluşturan farklı ifade ve yorum tarzları olmaktadır. Fakat “düşünce” kavramının “akıl” ile doğrudan ve organik bir ilişki içinde olması nedeniyle, İslâm düşüncesinin içeriğinden genel olarak, İslâm felsefesi, kelâm ve tasavvuf olmak üzere üç beşerî disiplin tarafından, Allah-âlem-insan ve ilişkileri konularında, gerek bu üç disiplinin müstakil birer alt kategori olarak kendi ilke ve yöntemleriyle, gerekse aynı konularda bu disiplinlerin birbirleriyle ilişkileri sonucu ortaya çıkan düşünsel birikim ve bunların İslâm tarihi boyunca günümüze kadar oluştura geldiği yazılı literatür anlaşılmaktadır.

İslâm düşüncesi, aklî ve naklî olarak kategorize edildiğinde, fıkıh ve tefsir gibi ilimler onun naklî alanında İslâm felsefesi, kelâm ve tasavvuf ise aklî alanında yer alır. Düşünce kavramı analitik olarak beşerîliği, yani aklî bir çaba anlamını içermektedir. Bu

⁴ Burada İslâm'ın referans çerçevesinin “tarih üstü/ötesi” oluşu ile kaynağının aşkınlığı kastedilmiş olup, Kur'ân'ın tarihselliği/evrenselliği tartışması konu dışında bırakılmıştır.

nedenle İslâm düşüncesi dendiğinde, aklî yönünün ön plana çıkarılması genel bir teamül olmuş ve İslâm düşüncesi ile İslâm felsefesi, kelâm ve tasavvuf kastedilmiştir.⁵

2.2.1 İslâm Düşüncesinin Kapsamında “Müslüman Kimlik” ve Önemi

İslâm’a ilişkin her konudaki her düşünce İslâm düşüncesi kapsamına girmez. Mademki “İslâm düşüncesi” tamlamasının başında ‘İslâm’ tamlayanı vardır, o halde bir düşüncenin İslâm düşüncesinin kapsamına girip girmediğinin tespitinde “Müslüman Kimlik” belirleyici olmak durumundadır.

Takdir edilecektir ki; Müslüman bir düşünürün İslâm dinini içerden anlama, algılama ve yorumlaması ile Müslüman olmayan herhangi bir düşünürün dışarıdan anlama, algılama ve yorumlaması aynı şey değildir.

İslâm düşüncesinin aidiyetinin tespitinde de yine “Müslüman Kimlik” belirleyicidir. Buna göre İslâm düşüncesi; ‘Arap düşüncesi’ demek değildir. “*İslâm Felsefesi Tarihi*” adlı eserinde Arapçılılık yapan Macid Fahri bu iddiasını şöyle dile getirmiştir;

“İslâm felsefesi Süryanîler, Araplar, Türkler, Berberîler ve daha başkalarının da katıldıkları karmaşık bir fikrî sürecin mahsulüdür. Bununla beraber Arap unsuru, ona Arap felsefesi demeyi caiz kılacak kadar hâkimdir. Yeri gelince her ırkî grubun İslâm felsefesinin gelişmesindeki rolüne işaret edeceğiz.”

İrkçı anlayışının ne kadar derin olduğu da görülen Fahri, bunu felsefe ile sınırlamayıp İslâm kültürü gibi daha geniş bir alana da yaymaktadır. Fahri’ye göre; İslâm kültürü, evrensel bir unsur olan İslâm dini sayesinde oluşmuştur. Bu evrensel unsurun İslâm kültürünün oluşması için devreye konması da Araplar tarafından gerçekleştirilmiştir.⁶ Henry Corbin ise İslâm felsefesinin Arap felsefesi olduğu fikrine karşıdır.⁷ İslâm düşüncesinin oluşum ve gelişiminde Arapların katkısı elbette yadsınamaz. Ancak İslâm düşüncesi, Araplar kadar Türkler ve İranlılar gibi diğer Müslümanlara da aittir.

İslâm düşüncesinin gelişiminde Arap olmayan Müslümanlar da farklı oranlarda pay sahibidirler. Örnek vermek gerekirse; Kindî Müslüman bir Arap filozof iken, Fârâbî ve İbn Sînâ birer Müslüman Türk filozofturlar. İşrakî İslâm felsefesinin kurucusu kabul

⁵ Bkz: Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul: Litera Yay. 2004, s. 29

⁶ Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Kasım Turhan (çev.) 5. Baskı, İstanbul: Birleşik Yay. 2000, s. 13

⁷ Bkz: Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Hüseyin Hatemi (çev.) 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yay. 2002, c. 1, s. 11-12, ayr.bkz: Fahrettin Olguner, “İslâm Felsefesi Kime Aittir?” *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sy. 3, 1990, s. 187-190

edilen Şihabüddin Sühreverdî (ö. 578/1191) ve özellikle Meşşâî filozoflara meydan okuyan Ebu Hamid el-Gazâlî (ö. 505/1111) İranlıdır. Sünnî kelâmın en güçlü temsilcilerinden biri olan Ebu Mansur el-Mâtüridî (ö. 333/944) Semerkandlı bir Türk kelâmcı, Eş‘arî kelâmcı Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1210) ise İranlıdır. İmam Rabbanî (Ahmed Sahrindî) Hind asıllı bir mutasavvıf (ö. 1034/1624), Hoca Ahmed Yesevî (ö. 562/1166) ise bir Türk sûfîdir. Arap olmayan İslâm düşünürlerine tefsir ve fıkıh gibi alanlardan da örnek verilebilir. Nitekim fıkıh ilminde çok önemli bir konuma sahip olan Ebu Hanife (ö. 150/767) Fars kökenli olma ihtimali bulunmakla birlikte, Türk asıllı bir fakihdir.

İslâm düşüncesinin Arap düşüncesi anlamına gelmediğini tespit için; Arap olmayan Müslüman düşünürlerin ve onlara ait devasa birikimin İslâm düşüncesi kapsamından çıkarıldığında geriye ne kaldığına bakmak oldukça önemlidir.

Müslüman düşünürlerin, İslâm’dan kaynaklanmayan sorunlara ilişkin ürettikleri düşünceler de İslâm düşüncesi kapsamındadır. Çünkü sorunların kaynağı değil, bu tarz sorunların İslâmî bakış açılarıyla çözümlenmeye çalışılması önem taşımaktadır.

Müslüman kimliğin belirleyiciliği konusunda göz ardı edilmemesi gereken bir nokta da “Müslüman” ile ne kastedildiğidir. Bu da İslâm düşüncesinin kapsamının belirlenmesi noktasında çok önemli bir konudur. Bir insan, kelâmî terminolojiyle ifade etmek gerekirse, tahkikî veya taklidî anlamda din olarak İslâmiyet’i seçerek Müslüman olmuş olabilir. Yine herhangi bir Müslüman herhangi bir konuda birçok düşünce üretmiş veya başkalarının düşüncelerini benimsemiş de olabilir. Ancak ne herhangi bir Müslüman, ne de herhangi bir düşünce İslâm düşüncesi kapsamına girebilir. Örneğin; barınma her insan gibi Müslümanın da temel bir ihtiyacıdır. Ancak bir Müslümanın içinde barındığı herhangi bir ev “İslâm mimarisi” kapsamına girmez. Tıpkı bunun gibi; her Müslümanın her fikri de İslâm düşüncesine dahil değildir.

Bir fikrin İslâm düşüncesi kapsamına girebilmesi için bazı şartlar söz konudur. Burada konuyla ilgisinden dolayı iki önemli şarta dikkat çekilecektir. Bu şartlardan birincisi düşüncenin konusuyla, ikincisi de düşüncenin sahibiyle ilgilidir. İster fıkıh, tefsir, hadis ve bunların metodolojileri (usûl) gibi naklî, isterse İslâm felsefesi, kelâm ve tasavvuf gibi aklî ilimlerin alanına girsin; bir düşüncenin İslâm düşüncesine dahil olabilmesi için, öncelikle konunun İslâm düşüncesi ile ilgili olması şarttır. Çünkü konusu

İslâm düşüncesi ile ilgili olmayan herhangi bir düşüncenin İslâm düşüncesi alanına girmesi düşünülemez. Diğer yandan, Müslüman kişinin, İslâm düşüncesi alanına giren konu veya sorunlara dair İslâmî bir düşünce üretme, İslâmî bir çözüm arayışı içinde olma, İslâm düşüncesinin gelişmesine katkıda bulunma gibi bir kaygı ya da niyet taşıması gerekir.⁸ Bu konu için örnek olarak Macit Gökberk (ö. 1993) ile Hilmi Ziya Ülken (ö. 1974) karşılaştırılabilir. Gökberk kişi olarak Müslüman olabilir. Ancak ne kadar Türkiye’de felsefenin gelişimine katkı sağlamış olursa olsun, düşünceleri ve yazdığı “*Felsefe Tarihi*” İslâm düşüncesi alanına girmez. Ancak, Ülken’in eserleri İslâm düşüncesi kapsamına girmektedir. Çünkü fikir, yorum ve yaklaşımları ne olursa olsun, onun günümüzde İslâm düşüncesinin anlaşılması ve gelişmesi hususundaki katkıları ortadadır.

2.2.2 İslâm Düşüncesinin Yabancı Kültürler ile Etkileşimi Sorunu

İslâm düşüncesi kapsamındaki herhangi bir teori veya ekolün, İslâm öncesi ve/veya sonrası yabancı düşünce geleneklerinden etkilenmesi ve/veya onlara gönderimde bulunması, o teori ve ekolün İslâm düşüncesi kapsamı dışında tutulmasına gerekçe oluşturmadığı gibi, yabancı geleneklere ait herhangi bir sistem veya ekolün İslâm düşüncesinden etkilenmesi ya da ona gönderimde bulunması da, o yabancı kaynaklı teori veya ekolün İslâm düşüncesin kapsamına alınması için yeter neden değildir.

Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, Aristoteles (m.ö. 384-322), Platon (m.ö. 427-347) ve Yeni Platoncu Plotinos’tan (ö. 270) etkilenmiş oldukları halde, Meşşâî İslâm felsefesi Yunan ve Helenistik geleneklerin uzantısı değildir. Çünkü ilk gruptaki filozoflar İslâm düşünce geleneğine bağlıdır.

Daha ileri giderek ifade edilirse; bazı fikirleri dolayısıyla ‘mülhid/dehrî’ olarak nitelenen Ebu Bekir Zekeriya er-Râzî ve İbnü’r-Ravendî gibi Tabiatçı filozoflar dahi, haklarında geçmişten bugüne yapıla gelen olumlu veya olumsuz tüm tartışmalara ve yaklaşımlara rağmen İslâm düşüncesi geleneği içinde yer almaktadır.

Yahudi bir filozof olan Maimonides (ö. 601/1204) ise, özellikle Fârâbî ve İbn Rüşd gibi Müslüman filozoflardan oldukça etkilendiğine bakıp, bazıları onu İslâm düşüncesi kapsamında görüyor olsa da o Yahudi geleneğine mensuptur. Bunun için de

⁸ Bkz: Bekir Karlığa, *age*, s. 30

İslâm düşüncesine dahil edilmemelidir. Maimonides, İslâm düşüncesinin kapsamının belirlenmesinde Müslüman kimliğin ne kadar önemli olduğu konusunda en tipik örneklerden biridir. Maimonides örneğinin biraz derinleştirilmesi, Müslüman kimlik hususunda ısrar edilmesinin nedeninin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Çağdaş Müslüman araştırmacılarının birçoğu Maimonides'i İslâm düşüncesi kapsamında bir düşünür olarak görme eğilimindedir. Onlara göre bunun gerekçeleri ise; Maimonides'in felsefeyi İslâm filozoflarının eserlerinden öğrenmiş, İslâm felsefesinden oldukça etkilenmiş, eserlerinde Müslüman düşünürlerin görüşlerine sıklıkla yer vermiş ve eserlerini İbranice harflerle Arapça yazmış olması gibi hususlardır.⁹

Örneğin Hüseyin Atay onun "*Delâletü'l-Hâirîn*" adlı eserinin Arapçasını neşrettiği esere yazdığı önsözde şu ifadeyi kullanmıştır:

"İbn Meymun bir İslâm filozofu sayılır."¹⁰

Ancak bu hususlar, Maimonides'in veya bir başkasının İslâm düşüncesi kapsamına alınması için geçerli olan gerekçeler değildir. Kaldı ki onun kendisini nasıl algıladığı da önemlidir. Acaba Maimonides, kendini bir İslâm düşünürü olarak algılamış mıydı? İslâm düşüncesinin gelişimine katkı sağlamak gibi bir amacı var mıydı? Bu sorulara, kendisi olumlu yanıt vermediği gibi, bizim de olumlu yanıt vermemiz mümkün değildir. İslâm düşüncesine ilişkin fikirlerini içermesinden dolayı bizi ilgilendiren en önemli eseri "*Delâletü'l-Hâirîn*"i yazma amacı bile onun bir İslâm düşünürü olmadığını ve/veya İslâm düşüncesi kapsamında değerlendirilmemesi ve İslâm felsefesi geleneğine mensup bir düşünür olarak görülmemesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Maimonides'in, söz konusu eserine 'aklı karışıklar/şaşırmışlar için kılavuz' anlamına gelen "*Delâletü'l-Hâirîn*" adını vermesi, Joseph Ben Shamun (Yusuf İbn Şem'un) adındaki öğrencisiyle olan ilişkisinden kaynaklanır. Maimonides, Yahudi mistisizmine ve/veya Kabala'ya ilgi duyan bu öğrencisine 'Tevrat'ın sırları'nı öğretmek ister, ancak öğrencisi İslâm kelâmcılarının görüşlerini ve ilâhiyat konularını öğrenmeye arzudur. Yahudi filozof, öğrencisinin arzusunu geri çevirir ve bu konuları ona öğretmez. Öğrencisi de hocasının derslerini terk eder ve bu konuları öğrenmek üzere Bağ-

⁹ Bkz: Mustafa Çağrı, "İbn Meymun" TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 20, s. 194

¹⁰ Hüseyin Atay, "Önsöz" İbn Meymun, **Delâletü'l-Hâirîn**, Hüseyin Atay (nşr.) içinde, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. 1974, s. XI

dat'a gider. Bu çevrelerde Yahudi inançları hakkında bazı kuşkular duymaya başlar. Maimonides bunu öğrenince, 'aklı karışan' öğrencisine ve onun gibi yolunu şaşıranlara 'kılavuzluk etmek ve doğruyu göstermek' amacıyla bu eseri yazar.¹¹ Onun *Delâletü'l-Hairin*'in yazılış amaçlarından birisi işte budur.

Bu amaçla yazılmış bir eserin İslâm düşüncesi kapsamında değerlendirilmesi hatalı olduğu gibi, onu yazan müellifin de bir İslâm filozofu olarak kabul edilmesi aynı derecede hatalıdır.

Maimonides'in eserine verdiği isimle onu yazma amacı da birbiriyle örtüşmüyor gibi görünmektedir. Çünkü Maimonides Aristotelesçi kozmolojiye yatkındır. Aristoteles'in âlemin ezeliliği fikri ile Tevrat'ın "yaratma" (tekvin/genesis) bölümünün -ve bu bağlamda nübüvvet ve mucize konularının- uzlaştırılması noktasında Maimonides şunları ifade etmiştir;

*"Aristoteles'in düşündüğü gibi âlemin ezelî olduğunu ve fizik ötesi hiçbir şeyin bulunmadığını kabul edersek, bu durumda mucizeleri mecaz olarak yorumlamadıkça, ister istemez dinimizin ilkelerine muhalefet etmiş oluruz. Bu da mucizelerin inkârı anlamına gelir."*¹²

Aristoteles'in âlemin ezeliliği fikrine 'sempati duyan' Maimonides'in yorumlarına göre; eğer Tanrı'ya içinde dilediği gibi faaliyette bulunabileceği felsefi bir yer bulmak gerekiyorsa ya da en azından böyle bir durum varsa "yoktan yaratma" (ex nihilo) ilkesinin kabul edilmesi şarttır.¹³ Âlemin ezeliliği doktrini ile çelişen yoktan yaratma ilkesini uzlaştırmaya çalışan Maimonides'in, tüm çabasına rağmen bu iki zıt ontolojiyi birbiriyle uyumlu hale getirme noktasında arzu ettiği sonucu alamadığı anlaşılmaktadır.

Maimonides, genel olarak aklın vahiyden üstün olmadığı kanaatindedir. Tevrat'ın aşırı antropomorfik dil içeren yapısı insanların onu anlamasını güçleştirmekte ve insanbiçimci bir Tanrı tasavvuruna sahip olmalarına neden olmaktadır.¹⁴ Hem akıl yetersiz hem de Tevrat kolay anlaşılır olmayınca insanlar da doğru yolu kolayca bulamazlar. Maimonides'in "*Delâletü'l-Hairin*"i yazmaktaki ikinci amacı da bu problemi çözmek, yani kutsal kitabın ezoterik anlamlarını yorumlamaktır ki; insanlar bu yorumlar

¹¹ Bkz: Bekir Karlığa, "Delâletü'l-Hâirîn" TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 9, s. 122

¹² Oliver Leaman, **Ortaçağ İslâm Felsefesi'ne Giriş**, Turan Koç (çev.) İstanbul: İz Yay. 2000, s. 113

¹³ Leaman, **age**, s. 114

¹⁴ Bkz: Oliver Leaman, "İbn Meymun" TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 20, s. 197

sayesinde doğru yolu bulabilsinler.¹⁵ Görüldüğü gibi Maimonides, Tevrat ve Tevrat'ta öngörülen Yahudi inanç sistemini felsefî bir zemine oturtmak istemiştir.

Kelâmcıların, akıl ile örtüşmediğinde nassları akla yöre yorumlamak (te'vîl) suretiyle, Kur'ân'ın inanç yapısını anlaşılır kılmayı amaç edinmeleri ile kıyaslamak gerekirse, Maimonides'in kelâmcılarınkine benzer bir amacı (aş.bkz) Tevrat'ın inanç yapısı için gerçekleştirmeye çalıştığı söylenebilir. Şu farkla ki; Kelâmcılar, Kur'ân'ın inanç yapısını rasyonalize etme amacını, İslâm dışı geleneklerin düşünce sistemleri ışığında değil, akli fonksiyonel hale getirerek kendi ürettikleri özgün fikirlerle gerçekleştirmişlerdi. Oysa Maimonides, Tevrat'ın inanç sistemini, özellikle de Genesis bölümündeki konuları akla uygun hale getirmek için, birçok konuda kendisinden etkilendiği Aristoteles'in kozmolojisinden yararlanmıştır.

Tevrat'ı referans alan Yahudi düşüncesine felsefî nitelik kazandırmak için gösterdiği çaba, Maimonides'in çağdaş Yahudi araştırmacılar tarafından "Üstad" (İbranicesi: ha-Rav) olarak kabul edilmesine neden olmuştur.

Endülüs'te İslâm egemenliği zamanında yetişen Maimonides, yaşadığı dönemde, İslâm toplumu içinde varlığını sürdüren Yahudi tebaanın dinî lideriydi. Gerek liderliği ve gerekse Yahudi düşüncesinin gelişmesini sağlayan ilmî çalışmaları dolayısıyla kendisine "İkinci (ve/veya öbür) Musa", adı geçen eserine de, Tevrat'ın anlaşılmasında anahtar işlevi görecek derecede katkı sağladığı için "İkinci Tevrat" (İbranicesi: Mishneh Torah) unvanı verilmiştir.¹⁶

Bu durumda da Maimonides'e aslında her şeyden önce bir filozof değil, bir teolog ve elbette bir Yahudi teolog olarak bakılması daha doğrudur.

Bu bilgiler Maimonides'in katıksız bir Yahudi düşünür olduğunu açıkça kanıtlamakta, onun bir İslâm filozofu, eserlerinin de İslâm düşüncesi kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini düşünen Müslüman araştırmacıların gerekçelerinin de geçerli olmadığını göstermektedir. Müslüman toplumun inanç yapısının bozulmaması için gayret eden ve bu doğrultuda birtakım teoriler geliştirip eserler veren herhangi bir kelâmcının

¹⁵ Bkz: Oliver Leaman, **İslâm Felsefesi: Giriş**, Şamil Öçal ve Metin Özdemir (çev.), Ankara: Hece Yay. 2014, s. 262

¹⁶ Bkz: Mustafa Özel, "Önsöz" Ernst Friedrich Schumacher, **Aklı Karışıklar İçin Kılavuz**, Mustafa Özel (çev.) içinde, 3. Baskı, İstanbul: İz Yay. 1999, s. 8-9 Ölümünden sonra bazı Müslüman müelliflerin Maimonides için mersiyeler yazdığı da rivayet edilmiştir. Bkz: Çağrı, "ag.mad" s. 195

Yahudi düşüncesi geleneği içerisinde analiz edilmesi ne kadar hatalı ise, Maimonides ve eserinin İslâm düşüncesinin kapsamında değerlendirilmesi de o denli hatalıdır.

Diğer yandan İslâm düşüncesinden etkilenen tek gayr-ı Müslim teolog da Maimonides değildir. Ortaçağ Hristiyan teolojisinin en önemli temsilcilerinden Thomas Aquinas (ö. 1274) da Fârâbî'den etkilenmiş ve ondan ismini vererek söz etmiştir.¹⁷ İbn Rüşd'ün de Batıda taraftarları ve hayranları vardır. Fakat Müslüman filozoflardan etkilenen Batılı teolog ve filozoflar, İslâm düşüncesi geleneğine değil, Batı düşüncesi geleneğine bağlıdırlar.

Bu nedenle İslâm dışı geleneklerden birine mensup düşünürlerin Müslüman düşünürlerden etkilenmesi ve hatta İslâm düşüncesinin gelişimine bir biçimde katkıda bulunmuş olmaları bile, onların İslâm düşüncesi kapsamına alınmasını gerektirmez.

Bu noktadan bakıldığında, tercüme hareketleri döneminde İslâm öncesi ve/veya İslâm dışı düşünce geleneklerine ait felsefî ve bilimsel literatürün Arapçaya tercüme edilmesinde görev alan gayr-ı Müslim çevirmenler de İslâm düşüncesinin kapsamı dışında kalır.

Müslüman olmayan bir düşünürün İslâm düşüncesi geleneği içinde değerlendirilmesi yanlış olduğu gibi, aynı yanlışlık tersi durum için de söz konusudur. İbn Rüşd bu açıdan verilebilecek en iyi örnektir. Çünkü İbn Rüşd, Aristotelesçi bazı görüşleri dolayısıyla çoğu zaman yanlış bir konuma yerleştirilmek istenmiştir.

Örneğin Etienne Gilson'a göre yaşadığı dönemde İbn Rüşd Yunan felsefe geleneğini temsil etmekteydi. Gilson, bunu anlamak için İbn Rüşd'ün isbat-ı vacib konusunda 'salt fizikî delilleri kullanmış olduğuna' bakmanın yeterli olduğu iddiasındadır.¹⁸ Gilson'un iddiaları bu kadarla da sınırlı değildir. İbn Sînâ'ya ilişkin çok daha ilginç bir iddia ortaya atan Gilson şöyle demektedir:

*“İbn Sînâ Yahudi geleneğini temsil etmektedir ve Yahudiler de bunun tam olarak bilincindedir.”*¹⁹

¹⁷ Bkz: Robert Hammond, **Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi**, Gülnihal Küken, Uluğ Nutku (çev.) İstanbul: Alfa Yay. 2001, s. 62-67

¹⁸ Etienne Gilson, **Ortaçağ Felsefesinin Ruhu**, Şamil Öçal (çev) İstanbul: Açılım Kitap Yay. 2003, s. 110

¹⁹ Gilson, **age**. s. 110-111

Müslüman ya da Batılı araştırmacıların İbn Rüşd'ün aidiyeti hususunda bu tür iddialar ileri sürmeleri, biraz da İslâm felsefesinin devamlılığı hususundaki rolünden kaynaklanmaktadır. Çünkü Meşşâîliğin İslâm dünyasında düşüğe geçtiği dönemlerde (aş.bkz), Müslüman filozofların eserleri Latinceye tercüme edilmeye başlamış, bunlar arasında özellikle İbn Rüşd felsefesi Batıda birçok taraftar bulmuştu. İbn Rüşd'ün Avrupalı filozoflara etkisi öyle bir noktaya ulaşmıştı ki; hatırı sayılır bazı üniversitelerde kitapları üzerinde araştırmalar yapılmaya başlamış ve Hristiyan dünyasında Siger de Brabant (ö. 1280), Jean de Jandun (ö. 1328) ve Marsile de Padoue (ö. 1342) gibi önemli teolog ve filozoflar tarafından bu eserler ders kitabı olarak okutulmuştu.²⁰ Bu süreç Batı düşüncesinde İbn Rüşdcülük (Averroism) akımının doğmasını sağlamış ve bu akım Rönesans'a kadar da sürmüştü. Buna karşın İbn Rüşd ve felsefesi konjonktürel bazı nedenlerden İslâm dünyasında bile Batıdaki kadar ilgi görmemiş ve taraftar bulamamıştı. Başta filozofları tutarsızlıkla itham ettiği “*Tehafütü'l-Felâsife*”siyle Gazâlî'nin etkisi olmak üzere, bazı nedenlerden dolayı Meşşâî felsefenin giderek itibarını kaybetmesi üzerine İbn Rüşd, felsefeyi yeniden hareketlendirmeye çalışmış ve felsefeye itibarını yeniden kazandırmak amacıyla Gazâlî'yi eleştirdiği “*Tehafütü't-Tehafüt*” adlı eserini yazmıştı. Ancak, Batıda taraftarları, İslâm dünyasında ise karşıtları olmasına rağmen, kendisinden öncesi bakımından Yunan felsefesi geleneğinin uzantısı olmadığı gibi, kendisinden sonrası açısından da Batı düşüncesi geleneğinin bir mensubu değildir. İbn Rüşd, İslâm düşüncesi geleneğinin bir mensubudur.²¹

İslâm düşüncesinin tanımı, kapsamı, mahiyeti ve aidiyeti gibi hususlar üzerinde baştan beri ısrarla durulmasının temel nedeni, İslâm düşüncesinin özgün, kendine özgü ve diğer medeniyetlerin düşünce geleneklerinden bağımsız, başlı başına bir “gelenek” oluşunun önemle vurgulanmasına altyapı hazırlamaktır. Bu noktada artık İslâm düşüncesinin “özgünlüğü” sorununa dair tartışmalarla karşı karşıya gelinmiş bulunmaktadır.

2.3 İslâm Düşüncesinin Özgünlüğü

Gerek oryantalistler ve gerekse çağdaş bazı Müslüman araştırmacılar, İslâm düşüncesinin bir özgünlüğünün söz konusu olmadığını ileri sürerek İslâm düşüncesinin,

²⁰ Bkz: Abdurrahman Bedevî, **Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü**, Muharrem Tan (çev.) İstanbul: İz Yay. 2002, s. 35-37

²¹ Bkz: Hatice Nur Erkızan, “İbn Rüşdcülük: Batıdaki Tarihsel ve Felsefî Gelişimi Üzerine”, (s. 73-82) **İslâmî Araştırmalar**, c. 21, sy. 2, y. 2010, s. 81

diğer medeniyetlerin düşünce geleneklerinin, özellikle de Batı düşüncesinin bir uzantısı olduğunu iddia etmektedirler.

Oryantalistlerin İslâm felsefesi, tasavvuf ve kelâmın kaynakları/kökenleri konusundaki iddiaları genel olarak, Eş‘arî atomculuğunu Demokritos (m.ö. 460-370) materyalizminin, İslâm felsefesini Aristotelesçiliğin, tasavvufu Hind mistisizmi ve Platonculuğun birer uzantısı, ya da İslâmî renge boyanmış bir devamı olduğu yönündedir. Ahmet Davutoğlu, kendisinin de eleştirdiği bu iddiaları şöyle özetlemektedir:

“İslâm düşüncesi tarihi içinde zenginlik ve çeşitlilik görünümü veren tartışmalar teoloji, mistisizm ve felsefe kategorilerinin uyarlanmasından ibarettir. İslâm kelâmı ortodoks ve monofizit geleneğin etkisinde geliştiği için Hıristiyan teolojisine, İslam felsefesi Grek kaynaklarının çevirisinden vücut bulduğu için Aristotelesçi ve Yeni Platoncu geleneğe, tasavvuf ise bir yandan Hind mistisizmine, diğer yandan Yeni-Platoncu yorumlara istinat etmektedir. Bu sebeptendir ki, ne kavramsal, ne metodik, ne de teorik bir bütünlük arz eder.”²²

Bu iddialar sadece ve sadece, Müslüman düşünürlerin farklı nedenlerle kendilerinden önceki ve kendi çağdaşları olan İslâm dışı kültürlerle temas kurmuş olmaları gerçeğine dayanarak ortaya atılmaktadır.

Oysa medeniyetler arasında yatay (kültürel) etkileşimin olması son derece doğaldır. Çeşitli şekil ve nedenlerle kültürel etkileşimin olması, tarihî bir gerçek olduğu gibi sosyolojik olarak da kaçınılmazdır. Medeniyetler arası etkileşimin kültürel sonuçları olmaması da mümkün değildir. Büyük İskender’in (m.ö. 356-323) Asya ve Mısır seferlerinin düşünce tarihi açısından en önemli sonuçlarından biri, Yunan felsefesinin fetih edilen bölgelerde yayılmış olan İbrahimî nübüvvet geleneği ile temasıdır. Bu temas sonucu antik felsefe literatürüne ait önemli eserler Harran, İskenderiye ve Cündişapur gibi bölgelerdeki okullarda tercüme edildi. Böylece Yeni Platonculuk adı verilen felsefi sistem oluşmuş oldu. Ancak Helenistik felsefe, Yunan felsefesinin bir uzantısı değil, Yunanlılardan etkilenecek oluşmuş ayrı bir sistemdir. Plotinos sudûr teorisini, Aristoteles’in birlik ve çokluk ilişkisine dair fikirlerinden,²³ yani “birden ancak bir çıkar” ilkesinden hareketle geliştirmişti. Ne var ki, Aristoteles’te sudûr teorisini açık, seçik ve bilfiil göstermek kolay olmayacaktır.

²² Ahmet Davutoğlu, “İslâm Düşüncesi Geleneği’nin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması” **Dîvân**, sy. 1, y. 1996, s. 2

²³ Aristoteles, **Metafizik**, Ahmet Arslan (çev.) İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay. 1993, c. 2, s. 63-69

İslâm düşünürleri de kendilerinden önceki düşünce mirasına ilgisiz kalmamışlardır. Yunan felsefesini ve bu felsefenin Semitik-Aryen kültürle etkileşimi sonucu oluşan Yeni Platonculuğu önyargısız ve kendilerinden son derece emin bir şekilde incelemiş, bunlardan yararlanmış ve kendi kimlikleriyle yeniden yorumlamış, bununla da kalmayıp nübüvvet ve eskatoloji gibi konuları düşünce sistemlerine eklemiştir.

İslâm düşüncesinin gelişiminde bu türden yatay etkileşimlerin bir etkisinin olması, İslâm düşüncesinin özgün olmadığı anlamına gelmez. İç ve dış kaynaklı bu türden iddiaların aksine, İslâm düşüncesi bütüncül yapıya sahip özgün bir gelenektir.

Ancak, bu özgünlüğün ortaya konması için de geniş kapsamlı çalışmalara ihtiyaç vardır. İslâm düşüncesinin özgünlüğünü ve kendine özgü paradigmasının varlığını pekiştirecek yeni çalışmalar, Davutoğlu'nun da vurguladığı gibi, her şeyden önce, İslâm düşüncesi tarihini, oryantalist çalışmaların empoze ettiği kategorik farklılaşma modellerini mantıkî tutarlılık içinde sorgulamanın yanı sıra, hem son derece zengin ve çeşitli İslâm düşüncesi ekollerinin kendi içinde bütüncül bir yapı oluşturan ortak zeminini gösterecek tarzda yeniden yorumlamak, hem de bu geleneğin süreklilik arz eden yönlerini tespit etmek açısından son derece önemlidir.²⁴

2.4 İslâm Düşüncesinin Bütüncül Yapısı

İslâm düşüncesinin özgünlüğü kadar, bütüncül yapısı da oldukça önemlidir. Çünkü bütüncül yapıyı göz ardı ederek özgünlüğünü ortaya koymak pek mümkün değildir. İslâm düşüncesi, onu oluşturan ilimlerden herhangi birine indirgenemeyeceği gibi, bünyesinde bulunan herhangi bir ilim de kapsamından çıkarılamaz.

İslâm düşüncesi; İslâm felsefesi, kelâm ve tasavvuf gibi aklî, tefsir ve fıkıh gibi naklî, tezhip, hat ve mimarî gibi sanatsal yönleriyle bir bütündür ve bu bütünlük onun bir paradigma oluşturmalarını sağlamıştır. Bu bütünlüğün içinden herhangi birinin çıkarılması veya dışlanması halinde İslâm düşüncesi diye kendine özgü bir paradigmadan söz etmek zorlaşır. Nedeni ise; İslâmî ilimlerin birbiriyle ilintili bir yapı arz etmesidir. İslâm düşüncesi içinde yer alan ilimler birbirilerine indirgenemezler, ancak özerk de değildirler. İslâmî ilimler için ancak kısmî özerklikten söz edilebilir.

²⁴ Davutoğlu, “agm” s. 3

Örneğin; Gazâlî hem fıkıh bilgini, hem kelâmcı, hem filozof, hem de mutasavvıf olarak çok yönlü bir alimdir. İbn Rüşd'ün, Endülüs'te bir başka Endülüslü filozof olan İbn Tufeyl'in teklif ve referansıya, İşbiliyye (Sevilla) baş kadılığı (kadi'l-kudat) görevinde bulunması²⁵ ve “*Bidayetü'l-Müctehid*” adlı eseri yazması,²⁶ filozof olmasının yanı sıra, onun bir fakih olarak fıkıhta da otorite olduğunu gösterir. Müslüman bilginler, ilimlere günümüzdeki gibi pozitif bilim ve dinî ilim ayrımını da uygulamamışlardır. Nitekim İbn Sînâ'nın “*el-Kanun fi't-Tıbb*” adlı eseri, Batıda önemli üniversitelerde tıbbı giriş derslerinde okutulmuştur. Bunun nedeni, İbn Sînâ'nın felsefe kadar farmakoloji ve tıpta da uzman olmasıdır. Aynı şekilde Ebu Bekir Zekeriya er-Râzî, Rey ve Bağdat'ta başhekimlik yapmış, Calinos'dan (ö. 200?) sonra hiç kimsenin ulaşamadığı seviyeye çıkan bir tıp birikimine sahip olmuş, bu nedenle kendisine ‘Arapların Galeni’ (Calinûsü'l-Arab) denmiştir.²⁷ Hem ahlâk hem psikoloji alanlarına giren “*et-Tıbbu'r-Ruhanî*” adlı eserindeki didaktik tarzıyla Ebu Bekir Zekeriya er-Râzî, uzman bir psikolog ve ahlâk filozofu olduğunu da göstermiştir. Bazı düşünürler, musiki gibi sanatlara ilişkin eserler de yazmışlardır. Kanun adlı çalgı aletini icat ettiği rivayet edilen Fârâbî'nin “*el-Musika'l-Kebir*”i ve İbn Sînâ'nın “*el-Musika*”sı²⁸ buna örnek gösterilebilir. Kısmî özerkliğe sahip olan İslâmî ilimlerin, birbirinden bağımsız yapıda olmadığını en önemli göstergesi, Fârâbî'nin “*İhsau'l-Ulûm*” adlı yapıtıdır. Çünkü Fârâbî bu eserinde bir ilimler hiyerarşisi ortaya koymuştur. Gramerden optiğe, mantıktan siyasete, fıkıhtan tarıma, aritmetikten fiziğe, zoolojiden mineralojiye, belâğattan botaniğe, teolojiden metafiziğe kadar, ilimler sisteminin birbiriyle bağlantılı ve hiyerarşik bir düzene konmuş olması,²⁹ Müslüman filozofların zihin yapılarının kavranmasına da ayrıca katkı sağlamaktadır (aş.bkz)

Müslüman düşünürlerin nasıl sistematik bir kafa yapısına sahip olduklarını anlamak için en ilginç örnek yine Gazâlî'dir. Onun felsefeyi mahkûm ettiği yönündeki iddialar, İslâm düşüncesinin, yok zannedilen paradigmatik yapısı açısından bilakis tam bir karşı delil niteliğindedir.

²⁵ Bkz: Bekir Karlığa, “İbn Rüşd” TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 20, s. 257

²⁶ Eser: İbn Rüşd, **Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid**, Ahmed Meylânî (çev.) İstanbul: Ensar Yay. 1991

²⁷ Eser: Ebu Bekir er-Râzî, **Ruh Sağlığı: et-Tıbbu'r-Ruhanî**, Hüseyin Karaman (çev.) İstanbul: İz Yay. 2004 ‘Arapların Galeni’ lakabı için Bkz: Hüseyin Karaman, “Giriş” Ebu Bekir er-Râzî, **age**, içinde s. 15-16

²⁸ Bu eser günümüze kadar ulaşmamıştır. Ancak İbn Sînâ'nın “**Kitabü's-Şifa**” adlı ansiklopedik yapıtının içinde, “Matematik İlimlerinin Üçüncü Dalı” (el-Fennü's-Salis mine'r-Riyaziyyat) başlığı altında “Musiki İlminin Bütün Yönleri” (Cevamiu İlmi'l-Musiki) adlı bir bölüm bulunmaktadır. **Kitabü's-Şifa**'nın musiki ile ilgili bu bölümü Türkçeye de çevrilmiştir. Bkz: İbn Sînâ, **Musiki**, Ahmet Hakkı Turabi (çev.) İstanbul: Litera Yay. 2004

²⁹ İlimler sistemini şema halinde incelemek için Bkz: İlhan Kutluer, **İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, 2. Baskı, İstanbul: İz Yay. 2001, s. 142

Gazâlî ciddi bir hesaplaşma içinde olduğu halde, felsefenin kendi içinde bir ilimler sistemi olduğunun bilincindeydi. İslâm düşüncesinin bütüncül yapısının, felsefenin ‘meydan okuyuşu’ karşısında, felsefe lehine ve dinî ilimler aleyhine olacak şekilde bozulduğunu ve bunun paralelinde de dinî ilimlerin canlılığını yitirmeye yüz tuttuğunu görerek, dinî ilimleri yeniden diriltmek istemiş ve bu amaçla, meşhur eseri “*İhyau Ulûmi’d-Din*”i yazmıştır.³⁰ İslâm düşüncesinin hemen hemen tüm alanlarında bir ‘kırılma ve/veya dönüm noktası’ sayılan Gazâlî’nin, paradigmatic denge konusu açısından en önemli eserinin belki de bu olduğu söylenebilir. Adından da anlaşılacağı üzere eser, Gazâlî’nin hayatını adadığı “dinî ilimleri yenileme/tecdid/ihya” projesinin bir ürünüdür. Bu da Gazâlî’nin de paradigma bilincine sahip bir düşünür olduğunu göstermektedir.

Aynı durum, onunla tartışmaya giren İbn Rüşd için de geçerlidir. *Tehafütü’t-Tehafüt*’ü Gazâlî’yi eleştirmek amacıyla yazdığı halde, tartışma konusu olan sorunlara dair, Gazâlî gibi düşünen birinin, ya kötü amaçlı ya da felsefî konuları anlamaktan uzak olabileceğini dile getirir. Fakat Gazâlî’nin “kötü amaçlı ve idrakten yoksun olmayacak kadar üstün” bir düşünür olduğunu açıkça belirtir. İbn Rüşd, tüm bu ifadelerden sonra da Gazâlî’nin paradigmatic denge kaygısı taşımış olabileceği ihtimalini gözden kaçırmadığını gösteren bir üslupla şöyle der;

“Belki de Gazâlî, kendi yaşadığı zamanın ortamının (şartlarının) bir gereği olarak bu kitabı yazmak zorunda kalmıştır.”³¹

Bütün bunlar, İslâm düşünürlerinin, mensubu olup, kendileri tarafından oluşturulan ve geliştirilen İslâm düşünce geleneğinin paradigmatic yapısının ve iç dengesinin bilincinde olduklarının birer göstergesidir.

Batı düşüncesinde felsefe, teoloji ve mistisizm; İslâm, Batı ve diğer medeniyetlerin düşünce geleneklerini aşan birer üst kategori kabul edildiği için, oryantalistler de, İslâm felsefesi, kelâm ve tasavvufu, sırasıyla felsefe, teoloji ve mistisizm üst kategorilerinin birer alt kategorileri olarak algılıyorlardı. Bu algı yanılgısından dolayı, İslâm düşüncesinin sistem içi tartışmalarını da Batı düşüncesindeki kategorik ayrışmalara neden olan süreçle eşdeğer olarak değerlendiriyorlardı. Bu nedenle de İslâm felsefesi, kelâm

³⁰ Bkz: İlhan Kutluer, “Gazâlî’nin Felsefî Serüveni” *İslâmî Araştırmalar*, sy. 3-4, c. 13, y. 2000, s. 261

³¹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Mehmet Dağ, Kemal Işık (çev.) İstanbul: Kırkambar Yay. 1998, c. 1, s. 129-130

ve tasavvuf arasındaki, hatta kelâm mezheplerinin, felsefî akımların ve tasavvufî ekollerin kendi arasındaki disiplin içi tartışmaları bile, aralarında hiçbir ortak zemin olmayan ve hiçbir şekilde ilişki kurulamayacak kadar kesin çizgilerle birbirinden ayrılan, kalın duvarlarla sınırları çizilmiş düşünce alanları olarak görüyorlardı.

İslâm düşüncesi kapsamında yer alan disiplinler ve ekoller arasında elbette temel farklılıklar vardır. Kaldı ki bu çalışmanın amacı da bu temel farklılıklar dolayısıyla bu disiplinlerin birbirine indirgenmemesi gerektiğini vurgulamak amacıyla ortaya konmuştur. Ancak bu farklılıklar, hiçbir zaman Batı düşüncesindeki kategorik ayrışmaları doğuracak düzeyde derinleşmemiştir.

Gerek İslâm felsefesi, kelâm ve tasavvuf arasında ve gerekse bunların kendi alt birimleri olan ekoller ve mezhepler arasındaki tartışma ve farklılıklar, ayrışmaya değil, bilakis İslâm düşüncesinin bütüncül bir yapıya sahip olmasına vesile olmuştur. Ancak bazı Müslüman araştırmacılar yaptıkları bazı çalışmalarda İslâm düşüncesinin bu bütüncül olma özelliğini göz ardı etmişlerdir. Bu araştırmacılarda ya bütünlük bilinci yoktur, ya da bunlar, oryantalistlerin ‘özgünlükten yoksunluk’ iddiası karşısında eziklik hissine kapılıp farklı arayışlara girmişlerdir. Yine de onların bu tutumunu, Batılıların İslâm felsefesi, kelâm ve tasavvufa dair ortaya attıkları iddialardan duydukları rahatsızlığa bağlamak daha doğrudur. Zira bu alanların, İslâm dışı kültürlerle etkileşim oranı, naklî ilimlere kıyasla daha yüksektir. Oryantalistlerin, özgünlükten yoksunluk iddialarını bu etkilere dayandırdıkları daha önce belirtilmişti. Bazı Müslüman araştırmacılar da bu iddialara bir tepki olarak, İslâm düşüncesinin, İslâm dışı geleneklerle etkileşimi ‘daha yüksek’ olan alanlarını dışlayıcı bir söylem geliştirmişlerdir.

Buna göre; “Bir ilim yabancı geleneklerden ne kadar az etkilenmişse o kadar özgündür. Hangi ilimler dış etkilere bağımsız şekilde oluşmuşsa o ilimler özgündür ve hangi ilimlerin özgünlüğü kanıtlanmışsa o ilimler İslâm düşüncesine dahil, hangi ilimler yabancı kültürlerle etkileşim içindeyse onlar da İslâm düşüncesi dışındadır. Böylece de İslâm düşüncesinin özgünlüğü kanıtlanmış, oryantalistlerin iddiaları da çürütülmüş olur.” İşte bu anlayış, İslâm düşüncesinin bütüncüllüğünün bilerek veya bilmeyerek göz ardı edilmesi sonucunu doğurmuştur. Oysa düşünce konusunda özgünlük, yoktan yaratma değildir. Yani bir ilmin özgünlüğü, diğer ilimlerden bağımsız ve onlardan etkilenmeksizin ortaya çıkmış olması anlamına gelmez.

Davutoğlu'nun bu konudaki ifadeleri oldukça açık ve önemlidir:

“Hiçbir ilim, diğer ilimlerin oluşturduğu bütüncül sistemden soyutlanmış bir zemin üzerinde gelişemez.”³²

Özgünlük, gelenekten bağımsızlık ve ondan kopma değildir. Aksi halde gelenek diye bir şeyden söz edilemezdi. Oysa gelenek, tanımı gereği devamlılığı gerektirir. Bu nedenle de, İslâm düşüncesi geleneği söz konusu olduğunda, onun paradigmatic bütünlüğü hesaba katılmaksızın özgünlüğünün kanıtlanması mümkün değildir.

Özetlemek gerekirse; İslâm felsefesi, kelâm ve tasavvuf, İslâm düşüncesi üst kategorisinin entelektüel kurucu birer alt kategorileridir.³³ Bu üç disiplinin birbirleriyle çok yakın ilişki içinde olmaları, yukarıda değinildiği üzere, özerk ve birbirinden bağımsız olmamalarındandır. Ancak, birbirleriyle ilişkilerine rağmen, bu disiplinlerin kısmî özerkliğe sahip oldukları da unutulmamalıdır. Çünkü İslâm felsefesi, kelâm ve tasavvuf, kısmî özerklikleri dolayısıyla birbirlerine de indirgenemezler.

³² Davutoğlu, “agm” s. 15

³³ Bkz: Ahmet Davutoğlu, “Takdim” M. Muhammed Şerif (Ed.) **İslâm Düşüncesi Tarihi** içinde (s. 9-13) İstanbul: İnsan Yay. 1990, c. 1, s. 11

1. İSLÂM FELSEFESİNE KARŞI OLUMSUZ YAKLAŞIMLAR VE İSLÂM FELSEFESİNİ KELÂMA İNDİRGEME SORUNU

İslâm felsefesi, kelâm ve tasavvuf, her üçünün de ilgi alanına giren ortak konulardan dolayı bazı dönemlerde birbirlerine yaklaşmışlardır. Örneğin; tasavvufta amelî alanın inşasını sağlamak üzere oluşturulan nazarî arka planda yer alan pek çok konu, felsefenin de konusu olması nedeniyle, tasavvufun nazarî boyutu bazen “*felsefî tasavvuf*” olarak nitelendirilmiştir.

Aynı şekilde; filozofların görüş açıkladığı konularda, kelâmcılar da kendilerine özgü fikirler geliştirdikleri için, kelâm ile felsefe birbirine yaklaşmış, özellikle Gazâlî sonrası kelâma ‘felsefî’ renginden dolayı “*felsefî kelâm*” denmiştir.

Disiplinler arasındaki yakınlaşmalar oryantalistlerin dikkatinden kaçmamıştır. Ancak onların özellikle İslâm felsefesine, İslâm felsefesi içinde de Meşşâî akıma yönelik tavırları, çağdaş Müslüman araştırmacıları son derece rahatsız etmiştir. Bundan dolayı da farklı tepkiler göstermişlerdir. Bu tepkilerden biri de indirgemeciliktir.

Arasındaki yakınlaşmalardan hareketle, İslâm felsefesi kelâma, bazen de tasavvufa indirgenmiştir. Ancak oryantalistlerin İslâm felsefesine dair kasıtlı fikirlerinden rahatsız olmanın etkisiyle de ortaya konmuş olsa bile, bir tepki olarak doğan indirgemeci yaklaşımları haklı görmek mümkün değildir.

Bir sonraki bölümde, indirgemeciliğin tasavvufu içine alan boyutu paranteze alınarak, felsefe ve kelâm ilişkileri çerçevesinde, bunun niçin mümkün olmadığı ortaya konmaya çalışılmak suretiyle, İslâm felsefesini kelâma indirgeyici söylemin eleştirel bir değerlendirmesi yapılmaya gayret edilecektir.

İndirgemecilik, İslâm felsefesine karşı tarihte ve günümüzde gösterilen olumsuz ve dışlayıcı yaklaşımlara bir tepki olarak, çağdaş dönemde ve günümüzde görülen iç kaynaklı bir olumsuz yaklaşımdır.

Bu nedenle indirgemecilik konusuna girmeden önce, eleştiri zemini sağlaması açısından, İslâm felsefesine dair geçmiş ve güncel, iç ve dış kaynaklı dışlayıcı tavırların kısaca özetlenmesinde yarar vardır.

1.1 İSLÂM FELSEFESİ'NE KARŞI OLUMSUZ TAVIRLAR

Felsefe sadece İslâm dünyasında değil, ortaya çıktığından beri, tarihi boyunca hemen her dönemde, özellikle 'dinî' çevrelerde olumsuz tepkilerle karşılaşmış, filozoflara çeşitli baskı, işkence ve cezalar uygulanmıştır. Antikçağda, savunduğu fikirlerin gençliği yoldan çıkardığı gerekçesiyle paganist/politeist devlet otoritesince idama mahkûm edilen Sokrates'in (m.ö. 399) baldıran zehri içirilerek öldürülmesi, Rönesans döneminde Kilisenin doktrinlerini reddederek panteizmi mistik temeller üzerine oturtan Giordano Bruno'nun engizisyon kararıyla diri diri yakılarak öldürülmesi (1600), Kilise öğretilerine karşı çıkarak dünyanın döndüğünü savunan Galileo Galilei'nin (ö. 1642), son anda fikrinden vazgeçtiğini söylemesiyle yakılarak öldürülmekten kıl payı kurtulması, felsefeye karşı tepkilerin dozunu gösteren meşhur örneklerdir.

1.1.1 İslâm Felsefesine Karşı İç Kaynaklı Dışlayıcı Yaklaşımlar

İslâm dünyasında felsefeye yönelik olumsuz tavırlara geçmeden önce, bir hususu hatırlamak gerekir. Müslüman filozoflara karşı tepkiler, diğer geleneklerdeki tepkilerin gerekçelerinden kısmen farklı olsa da, bu olumsuz tavır ve tepkiler, genellikle 'dinî otoritelerden' gelmekteydi. Ancak İslâm tarihinde siyasi otoritelerce ve yine siyasi nedenlerle gerçekleştirdiği birkaç istisna dışında, güncel deyimle 'düşünce suçlusu' olarak ağır cezalara çarptırılan düşünürün pek olmadığı söylenebilir. Bilakis İslâm öncesi kültürlerle ait felsefi/bilimsel literatürün Arapçaya tercüme edilmesi, hangi amaçlarla olursa olsun, halifelerin desteği ile gerçekleştirilmişti.

İslâm felsefesi akımları oluşmadan önce, antik döneme ait felsefi ve bilimsel düşünce, uzun süre devam etmese de, baskı değil destek görmüştür. Emeviler dönemi için tam değilse bile, bir sonraki dönem için denebilir ki; Abbasiler iktidar, başkent de Şam'dan Bağdat'a kaydırılmış olmasaydı, belki de diğer dillerden Arapçaya çeviri hareketi diye bir şey söz konusu olmayabilirdi. Bunu bizzat Batılılar da kabul etmektedir.³⁴ Abbasilerin en önemli halifelerinden Mansur (ö. 755), Mehdi (ö. 785) ve özellikle de Me'mun'un (ö. 218/833), tercüme hareketlerine sağladıkları katkı ve verdikleri destek, antikçağda ve ortaçağda filozoflarla resmî otoriteler arasındaki ilişkilerinin kısaca karşılaştırıldığı bu noktada fazlasıyla hatırlanmaya değerdir.

³⁴ Bkz: Dimitri Gutas, **Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu**, Lütfü Şimşek (çev.) İstanbul: Kitap Yayınevi Yay. 2003, s:30

Tercüme hareketlerinin başladığı dönemlerde siyasi otoritelerden destek gören ve bilginler arasında yayılmaya başlayan felsefî düşünce, Meşşâî ekolün bir gelenek oluşturmaya başlamasından sonra bu desteği kaybetmiş, felsefeye ve filozoflara karşı olumsuz tavırlar ve tepkiler gelişmeye başlamıştı. Bu tepkilerin dozu gittikçe artarak, İslâm düşüncesi tarihinde felsefe aleyhtarı bir zihniyete dönüşmüştü. Felsefe karşısı bu zihniyet etkisini zamanla hissettirmiş ve sonuçta İslâm dünyasında felsefî geleneğin ve özellikle Meşşâî hareketin sönmesine yol açmıştı. Felsefeye ve filozoflara karşı tepkiler ise gerekçelerine göre şekil alıyordu.

1.1.1.1 İslâm Felsefesi'ne Karşı İç Kaynaklı Tavırların Nedenleri

İslâm felsefesine dair olumsuz tavırların gerekçeleri şöyle özetlenebilir:

a) Genel anlamda felsefenin kökeni dış kaynaklı olup, felsefî eserlerin Arapça-ya aktarımını gerçekleştiren çevirmenlerin bazılarının gayr-ı Müslim olmaları nedeniyle, İslâm dünyasında gelişen felsefî akımların, yabancı kültürlerden -de- etkilenmiş olmasının bir 'kültür krizine' yol açabileceği olasılığından kaynaklanan kültürel kaygılar.

b) Bazı filozofların, ucu ateizme (ilhad) kadar giden birtakım fikirler savunmaları, bir kısmının dinî yaşantı bakımından 'yeterince duyarlı olmayışları' ve özellikle de nübüvvet ve eskatoloji konularında ortaya koydukları bazı fikirlerin nasslarla çelişmesi nedeniyle, İslâm'ın inanç yapısının zedeleneyeceği yönünde duyulan dinî/itikadi endişeler.

c) Bununla bağlantılı olarak günümüzde; 'İslâm'ın felsefî düşünüş tarzına geçit vermediği' iddiasından hareketle, bir slogan haline getirilen ve bazı çevrelerce hala kabul gören 'İslâm'da felsefe yoktur' anlayışının yaygınlaşması.

d) Önce Abbasilere ve resmî mezhebi Mu'tezile'ye, onların yıkılışından sonra ise onların yerine geçen siyasi otoriteye ve resmî mezhebi Eş'arîliğe karşı çıkanların, iktidarı ele geçirmek ve benimsedikleri Bâtınîliği iktidara taşımak için, kendi dünya görüşleriyle örtüşen mistik karakterli felsefî fikirleri bir silah olarak kullanmalarından kaynaklanan siyasi kaygılar...³⁵

Özellikle 'kültürel ve dinî kaygılar' bu çalışmanın konusuyla yakından ilgilidir.

³⁵ Felsefeye karşı olumsuz tavırların neden ve detayları için Bkz: İlhan Kutluer, **İlim ve Hikmetin Aydınlığında**, İstanbul: İz Yay, 2001, s. 185-198, *ayr.bkz*: Mahmut Kaya "Felsefe" TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 12, s. 316,

1.1.1.2 Olumsuz Tavırların Ortaya Konuluş Tarzları

İslâm felsefesine yönelik olumsuz tavırların ortaya konuluş biçimleri ve olumsuz bakış gerekçeleri felsefe karşıtlarının konumlarına göre şekillenmiştir.

İbn Cübeyr (ö. 614/1217) yazdığı şiirle felsefenin 12. yy. üzerine çökmüş bir uğursuzluk olduğunu ‘*hakaret içeren ve alaycı*’ bir üslupla dile getirmiştir.

Kurtubî (ö. 671/1273), filozofların kendi aralarındaki görüş ayrılıklarını görmezden gelerek hepsini tek bir ekole bağlı ve birbirinin devamı olarak niteleyip ‘*toptan reddetme*’ tutumu sergilemiştir.

Hanbelî bilgini İbn Teymiyye (ö. 728/1328) Kindî hakkında “İslâm filozofu” demiş, ancak bu ifadedeki “İslâm” kelimesinin “Müslüman kimse” anlamında değil de, “Müslümanların yaşadığı bölgelerde yaşayan” anlamında kullandığını açıklama gereği duyarak, daha işin başında felsefeyi ve filozofları ‘*yok sayma*’ tavrı göstermiştir.

Ebu Hayyan (ö. 745/1344), filozofların Müslüman olmaları ve namaz kılma gibi ibadetler yapmalarını, içtenliklerine değil, öldürülme korkusuna bağlayarak ‘*kuşkucu*’ yaklaşmıştır.

İbn Kesir (ö. 774/1373) felsefeyi dinin özünde olmadığı halde dine katılmış (bid‘at) bir birikim ve dinden sapma (ilhad) olarak nitelemekle ‘*dışlayıcı*’ davranmıştır.

Osmanlı Şeyhu’l-İslâm’larından Ebu’s-Suud Efendi (ö. 982/1574) ise kulluk bilgisi ve bilincinin, vahiy kaynaklı bir bilgi olduğunu savunarak, filozofların bilgisinin bu tür bilgilerin dışında kaldığını ve aklî bilgiye ulaşma amacı taşıyan kelâmcıları karamsarlığa iteceğini belirterek, felsefe karşısında ‘*küçümseyici*’ tavır göstermiştir.³⁶

Nakil merkezci bu olumsuz tavırlar; ulemanın ‘dinî otoriteyi temsil etme’ gibi bir konumda olması (ya da kendilerini öyle görmeleri?) nedeniyle, bazen kişisel düşünceler olmaktan çıkıp, felsefe ve filozoflar aleyhinde fetvalara, hatta bunun da ötesinde cezai müeyyide uygulanması istemine dönüşüyordu.

³⁶ Bkz: Kutluer, **age.** s. 185-204, Felsefenin “ilim” ve “hikmet” anlamlarıyla incelendiği bu eserde felsefe karşıtı tavırlar “Ulema ve Felsefe” başlığı altında ayrı bir bölüm halinde irdelenmiştir (s. 177-211). Burada adlarına yer verilen alimlerin görüşleri, eserin bu bölümünden alıntılanmıştır. (İbn Teymiyye: s. 190, Kurtubî: s. 192, İbn Kesir: s. 194, Ebu Hayyan el-Endülüsî: s. 196, İbn Cübeyr: s. 187, Ebu’s-Suud Efendi: s. 198)

Bunun en çarpıcı örneği de İbn Salâh'tır (ö. 643/1245). Yetkilileri göreve çağıran İbn Salâh'a göre "Felsefî araştırma içine girenler şeytanın tuzağına düşmüş sayılmalıdır. Siyasi otorite, kamu adına yetki kullanarak mantık ve felsefeyle uğraşanları kovuşturmalı, medreselerde müderris iseler işten çıkarmalı, gerekirse gözaltında tutmalıdır. Bir şekilde filozofların fikirlerine itikadi anlamda bulaşmış iseler onları İslâm'a dönmek ya da canından olmak arasında bir tercihe zorlamalı, nihayet felsefî doktrinler hakkında yazılmış kitapları da imha edilmelidir."³⁷

Dinî ilimleri 'ihya' ederek Sünnî-Eş'arî çizginin güç kazanmasında ve tasavvufun halk tabanında yaygınlaşmasında en büyük pay sahiplerinden biri olan Gazâlî dahi "*Tehafütü'l-Felâsife*"yi yazarak filozofları eleştirdiği halde, bu anti felsefeci zihniyet tarafından eleştirilmiştir. Bunu anlamak için öncelikle onun konuya yaklaşımını gösteren şu ifadelerine bakılmalıdır:

*"Önce onların [filozofların] görüşlerini anlamak için araştırmamız gerekir. Sonra eleştirmek için uğraşırız. Çünkü bir düşünce tümüyle ve iyice anlaşılmasından ona karşı çıkmak karanlığa taş atmak gibidir."*³⁸

Bir başka eserinde de Gazâlî yine aynı fikirden hareketle şöyle demiştir:

*"Onların fikirlerini tanıtmadan, inançlarını ortaya koymadan... fikirlerinin bozukluğu üzerinde durmak imkânsızdır ve bu budalalığa (amâye) ve yanlışlığa atılmaktır."*³⁹

Gazâlî bu prensibi gereği felsefe okumaları yapmıştır. Ne var ki; filozofların görüşlerini eleştirmek ve çürütmek için bile olsa felsefeyle ilgilenmek, eserinde filozofların düşüncelerine yer vermek, bu felsefe aleyhtarı zihniyet açısından eleştiri nedenidir.

Gazâlî, bu durumu bizzat kendisi şöyle dile getirmiştir:

*"Ehl-i Hak'tan bazıları, onların delillerinin sağlamlığını ortaya koymada aşırılığa gittiğimi düşünerek beni sert bir dille eleştirdiler ve 'Senin bu yaptığın onların işine yarar. Bu araştırma ve düzenlemeleri yapmakla onlara yardım etmiş olmasaydın, kendi fikirlerini kendileri bile bu kadar şüphelerden arınmış şekilde ortaya koyamazlardı' dediler."*⁴⁰

³⁷ Bkz: Kutluer, **age**, s. 200

³⁸ Gazâlî, **Tehafütü'l-Felâsife**, Bekir Karlığa (çev.) İstanbul: Çağrı Yay. 1985, s. 85

³⁹ Gazâlî, **Mekasidü'l-Felâsife**, Süleyman Dünya (thk.) Kahire: Dâru'l-Mearif Yay. 1960, s. 25

⁴⁰ Gazâlî, **el-Munkizü mine'd-Dalâl**, Cemil Saliba, Kâmil İyad (thk.) 7. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Endülüs Yay. 1967, s. 92-93 Krş: **age**. Hilmi Güngör (çev.) Ankara: Maarif Vekâleti Basımevi Yay. 1960, s. 44-45

Aynı konuda Mu‘tezile’yi eleştirmek için eserler yazan Hâris el-Muhasibî (ö. 243/857) ile bu tür eserlerin şüphelerin yaygınlaşmasına neden olduğu gerekçesiyle onu eleştiren Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) arasında geçen bir diyaloga yer verdikten sonra Gazâlî, kendisini ve Muhasibî’yi eleştirenlere, bu eleştirilere kısmen hak da verdiği anlaşılan ifadelerini nazik bir dille şu şekilde ifade etmiştir:

“Bu eleştiriler birçok yönden haklı eleştirilerdi... Ne var ki bu, yaygınlaşmamış ve meşhur olmamış şüpheler için geçerlidir. Ama şüpheler bir kere yayıldı mı, artık cevap vermek de boyun borcumuzdur. Onların şüphelerini ortaya koymadan onlara cevap vermek de mümkün değildir.”⁴¹

İslâm felsefesine yönelik karşı tavırlar, felsefe-kelâm ilişkileri açısından daha da ilginçtir. Kelâmcılar da İslâm felsefesine karşı genel anlamda olumsuz tavır takınmışlardır. Ancak kelâmcıların ve özellikle Gazâlî’nin felsefeye ilişkin tutumlarına, çalışmanın asıl konusu olan indirgemecilik ve eleştirisi çerçevesinde değinilecektir.

İslâm felsefesine yönelik dışlayıcı yaklaşımlar, günümüzde de geçmişten farklı değildir. Ali Sami en-Neşşar, günümüzde İslâm felsefesi karşıtlarına bir örnektir. Ona göre; Yunan filozoflarının izinden yürüyenler, Yunan felsefesinin bir uzantısı ve onun “İslâmî merkezleri” konumundadırlar. Kaldı ki, Yunan felsefesinin yerleştiği bu yeni dünya [yani Müslümanlar] bunu kabul etmemiş, bilakis felsefeyi İslâm’a bir başkaldırı hareketi olarak görmüştür.⁴² İslâm felsefesini Yunan felsefesinin tekrarı olarak ibaret görüp, felsefeyi de İslâm’a bir başkaldırı saydığı için açık bir dille reddeden Neşşar’ın gerekçesi de şudur:

“İslâm, metafiziğin kurallarını koyarken ona nihai bir biçim vermiş, akla içtihat yapma fırsatı bırakmamış ve sınırlarını belirlemiştir. Ayrıca bu sınırların aşılmasını da kesinlikle yasaklamıştır. Çünkü metafizik, ‘gaybiyyât’ kategorisine girmekte ve bu da sonsuza kadar uzayıp gitmektedir. Bu durumda biz künhüne varılamayacak şeyin özünü anlamak için [boşuna] çabalıyoruz.”⁴³

Neşşar’a göre; İslâm düşüncesi ile Yunan düşüncesini uzlaştırmaya çalışanların ortaya koyduğu felsefeye “İslâm felsefesi”, bu felsefenin bağlılarına da “İslâm filozofları” denir. Neşşar Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozofların düşüncelerinin İslâmî nitelikli olduğunu savunanların da yanılgı içinde olduklarını şöyle ifade etmiştir:

⁴¹ Gazâlî, *age*, s. 93 Krş: *age*, Hilmi Güngör (çev.) s. 45

⁴² Bkz: Ali Sami en-Neşşar, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, Osman Tunç (çev.) İstanbul: İnsan Yay. 1999, c:1, s. 53

⁴³ Neşşar, *age*, c. 1, s. 53

“İlmî araştırmalar, adı geçen filozofların bize kadar ulaşan eserlerinde İslâm’ın asaletini gösteren kanıtlar bulunmadığını tespit etmiştir.”⁴⁴

Satır aralarından anlaşıldığına göre Neşşar, Meşşâî İslâm filozoflarını Müslüman olarak görmeme eğilimindedir. Onun bu izlenimi veren sözleri şunlardır:

“Yunan mirasını tümüyle kabul edip, İslâm ile bu miras arasında uzlaşma sağlamaya çalışan ve İslâmî isimler taşıyan ‘İslâm düşünürleri’ ile felsefelerini Kur’ân ve Sünnet’ten çıkaran ve İslâm toplumunun bünyesi konusunda içsel yorumlar yapan ‘Müslümanlar’ı birbirinden ayırmalıyız.”⁴⁵

Bu anlayış bize, onun da, “Asırlar boyu İslâm düşünürlerinin efendisi olma özelliğini koruyan” diye nitelediği Gazâlî’nin benimsediği ‘tekfir’ anlayışına paralel bir yaklaşıma sahip olduğunu düşündürmektedir. Zira Neşşar, “unutulup giden Yunan efsanesini” Arapların yaşadığı bölgelerdeki bazı okullarda yeniden okutmaya başlayan Müslüman araştırmacıları, “İslâm düşmanlarından bile daha tehlikeli” olarak görmektedir.

Bununla da kalmayıp -Renan ve Gauthier gibi oryantalistlerin ırkçı yaklaşımlarını eleştirdiği halde, kendisi de ırkçılık kokan bir tavırla- bu Müslüman araştırmacıları, “birlik bayrağı haline gelen Arapçılık düşüncesine savaş açıp, Arap kavmine mensubiyetlerini inkâr etmek”le suçlamaktadır. Ona göre; Sami ırkın yaratıcı düşünceden yoksun olduğunu, bundan dolayı da, Müslüman Meşşâîlerin Yunan felsefesini yorumlama dışında bir şey yapamadıklarını iddia eden oryantalistler yanılmaktadır.

Neşşar’ın oryantalistlerin yanılışı olarak gördüğü hususun, Meşşâîlerin ‘yaratıcılıktan yoksunluk’ iddiası olduğunun zannedilmemesi gerekir. Nedeni ise; Neşşar Meşşâîlerin “yeni bir şey sunmadığı” konusunda oryantalistlerle hemfikirdir.⁴⁶ Neşşar’a göre oryantalistlerin asıl yanıldığı konu ise, Müslüman Meşşâî filozofları ve Yunan felsefesi tarzındaki İslâm felsefesini Sami ırkın bir ürünü olarak kabul etmeleridir. Ona göre; “Meşşâî okula bağlı filozofların çoğu Arî ırkıandı.” Bu sözleriyle İslâm felsefesini dışlayıcı tavrını ırkçı bir anlayışla bütünleştiren Neşşar, Meşşâî filozofları kastederek ayrıca, “Bu düşünürlerin çoğu ‘mevali’ dendi.” demekle, ırkçı anlayışını daha da derinleştirmiştir.⁴⁷ Bilindiği üzere ‘mevali’ Emeviler döneminde Arap olmayan Müslümanlar için kullanılan ayrımcı bir niteleme idi. Neşşar’ın “Arapçılık” fikri Renan’la adeta ör-

⁴⁴ Neşşar, *age*, c. 1, s. 51

⁴⁵ Neşşar, *age*, c. 1, s. 57

⁴⁶ Bkz: Neşşar, *age*, c. 1, s. 53

⁴⁷ Bkz: Neşşar, *age*, c. 1, s. 17, 55, 63

tüşmektedir (aş.bkz). Şu farkla ki; “*Arapların felsefi yetenekten yoksun oluşu*” Renan’ın dilinde bir hakaret, Neşşar dilinde ise bir iltifat gibi görünmektedir.

Batılıların İslâm felsefesine ilişkin yaklaşımlarına geçmeden önce bir noktanın daha önemle vurgulanması gerekir:

Kuşkusuz filozoflar eleştiriden muaf olmadıkları gibi, savundukları her fikir de ‘doğru’ anlamına gelmemektedir. Ancak bir fikri ya da felsefi sistemi sorgulamak başka bir şey, felsefeyi anlamadan, hatta anlamaya gerek bile duymadan bütünüyle dışlamak ve deyim yerindeyse bir ‘yasak ilim’ haline getirmeye çalışmak daha başka bir şeydir.

Görüldüğü gibi, olumsuz tavırlar felsefeye karşı duyulan rahatsızlığın değişik üsluplarla ifade ediliş biçimidir. Ancak tüm olumsuz tavırlara rağmen, şunu da ifade etmek gerekir: İslâm felsefesine karşı genellikle fıkıh otoritelerince sergilenen olumsuz tutumlar, Batı ortaçağında görüldüğü üzere; Kilisenin engizisyon kararıyla verdiği idam kararları sonucu filozof ve/veya bilim insanlarının infaz edilmeleri gibi vahim sonuçlar doğurmamış, bilakis dolaylı da olsa paradigmanın sistemleşmesine katkı sağlamış ve paradigma içi bir hesaplaşma olarak, düşünsel alanla sınırlı kalmıştır. Felsefe karşıtı duruşlar, “İslâm felsefesi karşıtlığı tarihi” yazılacak kadar geniş değil, İslâm düşüncesinde cüz’î bir yere sahiptir. (aş.bkz).

1.1.2 İslâm Felsefesine Karşı Oryantalistlerin Olumsuz Yaklaşımları

İslâm felsefesini kelâma indirgeyici yaklaşımın, oryantalistlerin bu alanla ilgili iddialarının İslâm dünyasında etkisini göstermesi sonrası ortaya çıktığı daha önce belirtilmişti. Bu nedenle indirgemeciliğin altında yatan nedenleri anlamak için İslâm felsefesine ilişkin dış kaynaklı olumsuz tavırların da neler olduğuna kısaca değinmek gerekir.

1.1.2.1 Oryantalistlerin İslâm Felsefesine Karşı İddialarının Nedenleri

Oryantalistlerin İslâm düşüncesi ve kapsamındaki alt kategorilerin kaynağına dair iddiaların, ilmî verilere dayanmayan, gerçeklerden uzak iddialar olduğu bilinmekte ve bunlar her fırsatta da ilgili alanların uzmanlarınca çürütülmeye çalışılmaktadır. Ancak onları bu türden iddialar öne sürmeye iten nedenler nelerdir? Niçin İslâm düşüncesine dair olumsuz bazı iddialar ve fikirler üretmektedirler? Bu konu anlaşılmadan, bu iddialarının doğruluğunu/yanlışlığını tartışmak ve çürütmeye çalışmak, yakın geçmişte

olduğu gibi, bugünün Müslüman araştırmacılarını da onlara karşı sürekli savunma mekanizmaları geliştirerek, İslâm düşüncesini bu iddialar karşısında sürekli savunma durumunda bırakacaktır. Onlar ortaya bazı iddialar atacak, Müslümanlar da devamlı olarak bunları çürütmeye çalışacak! Bu böyle devam ettiği müddetçe, İslâm düşüncesi hakkında yapılan bütün araştırmalar, dolaylı olarak onlar tarafından yönlendirilmiş olacak demektir. Onların iddialarını çürütmekle meşgul olmak, farkında olarak veya farkında olmaksızın onların yörüngesine girmek anlamına gelecektir.

İslâm düşüncesine dair çalışmalar, onların iddialarını çürütme amacıyla yapıldığı sürece, Müslüman düşünürlerin ve İslâm düşüncesinin künhüne vâkıf olmak, acaba ne kadar mümkündür? Farkında olarak veya farkında olmaksızın girilen bu yörüngeden bir an önce çıkılması ve İslâm düşüncesi hakkındaki araştırmaların bir an önce aslî yörüngesine oturtulması bir zorunluluktur. Bunun için ilk yapılması gereken de, hem oryantalizmin ortaya çıkmasının, hem de oryantalistlerin İslâm düşüncesine ilişkin birtakım iddialar geliştirmelerinin arkasında yatan nedenleri iyi kavramak ve doğru anlamaktır. Küçük ve mütevazı bir katkı sağlayabileceği ihtimali açısından, bu konuya değinmekte yarar vardır.

Kuzey Avrupa ırkçılığının patlamasıyla birlikte ortaya çıkan ‘özgün Avrupa’ ideali, “Avrupa uygarlığının beşiği Yunanistan” retoriğini doğurmuştu. Bunun temellendirilebilmesi için de, Antik Yunan düşüncesini oluşturan Avrupa dışı faktörler yok sayılmak suretiyle “özgün Yunan düşüncesi” ortaya atılmıştı.

Böyle bir arka-plana da yaslanan Batılı yönetimler; kozmolojik anlamda doğaya, siyasal anlamda da Batılı olmayan toplumlara egemen olma motivasyonu ile kültürel, siyasal ve sosyal alanlarda kapsamlı bir sekülerleş(tir)me projesi olarak bir ideolojiye dönüştürdükleri modernizmi, kendi içinde uyguladıkları bir sekülerleştirme projesinden çok, Müslümanlar başta olmak üzere, Batı dışı toplumlar üzerinde uygulamaya koydukları çok yönlü bir kültürel emperyalizm politikası haline getirmişlerdi.

Batının 19. yy. sonlarından itibaren uygulamaya koyduğu bu politika, İslâm dünyasına yönelik olarak ortaçağlarda uyguladığı politikadan daha geniş kapsamlı, tehlikeli ve sonuçları bakımından çok daha ağırdı. Çünkü ortaçağda İslâm dünyası ile Batı arasındaki olumsuz ilişkiler, bir anlamda Müslüman-Hıristiyan savaşıydı. Haçlı savaşla-

rı, hiç kuşku yok ki, din savaşları ve/veya dinler arası savaşlardı ve bu savaşlar, Hıristiyanların, İslâm'ı ortadan kaldırma ve Müslümanları yok etme amacıyla yapılmıştı.

Modernizmle başlayan süreçte ise, Batının İslâm dünyasına yönelik tutumu bir Hıristiyan-Müslüman savaşı değil, dünyevî olanın dinî olanla, yani kısaca bir kutsal-profan savaşıydı ve bu da modernizm idi.

Modernizm ise Mahmut Kaya'nın ifadeleriyle şöyle tanımlanabilir;

“Modernizm; doğaya egemen olma ve maddeden en yüksek derecede yararlanma düşüncesi olarak, maddeyi ve dünyaya gelmeyi bir günah sayan Hıristiyanlığa karşı bir tepkidir.”⁴⁸

Kısacası modernizm bir ‘tepki’ olarak doğmuş ve bu tepki gerek insan gerekse toplum hayatının tüm yönlerinde uygulanacak bir kutsaldan yalıtım (de-sacralisation) sürecini başlatmıştı. Batı; farklı aşamalarıyla kendi içinde yaşadığı bu profanlaşmayı Müslüman ve diğer Batı dışı toplumlar üzerinde de uygulamayı hedefliyordu.

19. yy. ın ikinci yarısından itibaren küresel çaptaki bu gelişmeler siyasal, ekonomik ve sosyal alanlarda olduğu gibi, kültürel ve düşünsel alanlarda da İslâm dünyasını olumsuz yönde etkilemişti. Batı, modernizmin tüm araçlarını kullanarak siyasal üstünlüğünü kabul ettirmişti. Yani İslâm dünyası modernizme -deyim yerindeyse- hazırlıksız yakalanmıştı.

Batılıların Batı dışı toplumlara egemen olma motivasyonunun bir uzantısı olan kültürel emperyalizm, düşünsel alana da taşınmış, oryantalistik faaliyetler de tam da düşünsel emperyalizmin uygulanması için yürürlüğe konmuştu. Oryantalizmin düşünsel uygulama alanları da Batı dışı düşünce gelenekleriydi. Böyle bir çabanın İslâm düşüncesi alanına sıçramamış olması elbette düşünülemezdi.

1.1.2.2 Oryantalistlerin İslâm Felsefesine İlişkin İddiaları

Oryantalistler, İslâm düşüncesinin özgün olmadığı şeklindeki iddialarını, kelâm ve tasavvuf hakkında da ortaya atmış olmakla birlikte,⁴⁹ özellikle İslâm felsefesi hak-

⁴⁸ Bkz: Mahmut Kaya, “Modernizm ve Düşündürdükleri” **İzlenim**, sy. 27, y. 1995, s. 16

⁴⁹ Oryantalistlerin kelâma ilişkin görüşleri ve bunların eleştirisi için Bkz: İrfan Bayın, “Kelâm Atomculuğunun Kaynağı ve Antikçağ Atom Teorileri İle Benzerlikleri Sorunu” s. 115-143, Günaltay, M. Şemsettin ve İrfan Bayın, **Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu** içinde, Ankara: Fecr Yay. 2008, s. 113-172

kında daha yüksek sesle dile getirmişlerdir. Bunun nedeni de onlara göre; Müslüman filozofların İslâm öncesi ve/veya İslâm dışı geleneklerle etkileşimlerinin, kelâmcılar ve mutasavvıflarla karşılaştırıldığında daha yüksek olmasıdır.

Oysa bir medeniyetin ve düşünce geleneğinin dışa açılan kapısının felsefe oluşu, felsefenin doğası gereğidir. Bu durum İslâm felsefesi için de geçerli olmasına, yani İslâm düşüncesinin sistemli ve disiplinli bir biçimde dışa açılan en önemli kapısının İslâm felsefesi olmasına rağmen,⁵⁰ Müslüman filozofların yabancı kültürlerle ilişki ve etkileşim içinde oluşu, oryantalistler açısından kendi işlerini kolaylaştıran ve iddialarını kanıtlayabilecekleri bir durum olarak değerlendirilmiştir.

Aşağıda bazı oryantalistlerin adı anılarak olumsuz yaklaşımları özetlenmiştir:

Salamon Munk (1867), Ignaz Goldziher (ö. 1921), Tjitze Jacobs De Boer (ö. 1942), Ernest Renan, Schmoders, Harry Austryn Wolfson (ö. 1974) gibi bazı oryantalistlere göre; Müslüman filozofların insanlığın düşünce tarihine sağladığı temel katkı, İslâm öncesi medeniyetlerin, özellikle de Yunanlıların felsefî ve bilimsel birikimini Arapçaya tercüme ederek yok olmasını önlemek, böylece de bu kaynakların tekrar asıl ait olduğu yer olan Avrupa'ya aktarımını sağlamaktan öteye geçmez. İnsanlığın düşünce tarihinde İslâm felsefesi diye özgün ve bağımsız bir birikim yoktur. 'İslâm felsefesi' tamlamasındaki 'İslâm' tamlayanı da bahis konusu felsefî literatürün orijinalitesini değil, Yunanlılara ait felsefî kaynaklara ilgi duyan ve onu tercüme eden bazı çevirmen ve yorumcuların Müslüman olduğuna işaret etmektedir. Müslüman filozoflar felsefeyi Kadıköy Konsili (451) sonrası Bizans Ortodoks Kilisesi tarafından heretik oldukları gerekçesiyle sürgün edilen monofizit Hristiyanlar tarafından, Harran ve Cündişapur gibi okullarda, Grekçeden yapılan Süryanice tercümelerden ve Büyük İskender'in Mısır ve Asya seferleri sonrası Grek felsefesinin bu bölgelerde Semitik-Aryen kültürle karşılaşmasının bir sonucu olarak ortaya çıkan Helenistik felsefenin Arapçaya tercüme edilmesiyle öğrenmişlerdir.⁵¹ Sonuçta her iki yoldan Arapçaya tercüme edilen felsefî kaynaklar temelde Yunanlılara aittir. Tercüme hareketleri sonrası Müslüman filozofların eserleri de yorum niteliğinde olup, özgün değildir...

⁵⁰ Bkz: Harun Anay, "XII. Yüzyıl Öncesi İslâm Felsefesinde Yenilik İddiası ve Geleneğe Bakış" **İslâm, Gelenek ve Yenileşme** içinde (s. 91-103) İstanbul: İSAM Yay. s. 94

⁵¹ Bkz: Harry Austryn Wolfson, **Kelâm Felsefeleri: Müslüman Hristiyan ve Yahudi Kelâmı**, Kasım Turhan (çev.) İstanbul: Kitabevi Yay. 2001, s. 38-39 Bu noktaya daha önceki bölümde temas edildiği için detaya girilmeyecektir.

Bu ve benzer iddialara göre oryantalistler, yukarıda değinildiği üzere, kategorik bir ayrıştırma yaparak İslâm felsefesini, İslâm düşüncesinin bir alt kategorisi değil, genel felsefenin bir alt kategorisi olarak algılamaktadırlar.

Onlara göre İslâm felsefesi, Yunan felsefesinin Monofizit ve Helenizm örtülerine bürünmüş uzantılarından ibarettir, yani “eklektik”⁵² olup, bir “yamalı bohça”⁵³ gibidir. Bu da oryantalistlerin İslâm felsefesi literatürünü Yunan ve Helenistik felsefelerin saklandığı bir ‘arşiv’, Müslüman filozofları da birer ‘arşiv görevlisi’ ve ‘kütüphane memuru’ olarak görmeleri demektir.⁵⁴

Oryantalistlerin İslâm felsefesine dair iddiaları ‘özgünlükten yoksun olma’ savıyla sınırlı kalmamış, daha da ileri giderek faşizan bir tutuma dönüşmüştür. Müslümanları aşağılayan bu ırkçılığın hangi boyutlara vardığını görmek için, pek çok oryantalisti de etkileyici bir yönü olması açısından, Ernest Renan’ın yaklaşımına bakmak yeterlidir.

Ağır hakaretler ve İslâm’a doğrudan saldırı denebilecek olan Renan’ın “*İslâm-lık ve Bilim*” adlı konferansından, bu çalışma ile ilgili olarak sadece İslâm’ın bilime bakışı ve İslâm felsefesi ile ilgili görüşlerini içeren bazı cümleleri aşağıya nakledilmiştir:

Renan önce; Tanrı’nın Arap kavmine felsefeye dair hiçbir şey nasip etmediği, hatta Arapları felsefeye kabiliyetli de kılmadığı şeklinde bir özetle Ebu’l-Ferec’ten (?) aktarım yapmış,⁵⁵ sonra da İslâm ve bilim ilişkisine yönelik şu ifadelere yer vermiştir:

*“Doğu’ya veya Afrika’ya girmiş olan herkes hakiki bir mü’minin kafasının ister istemez dar ve bir çemberle kasılı olduğunu ve bu çember yüzünden o kafanın bilime mutlak surette kapalı, bir şey öğrenmek ve yeni bir fikre açılmak kabiliyetinden mahrum olduğunu hayretle görmüştür... Allah’ın, tahsil ve şahsi liyakati hesaba katmaksızın, ikbal ve iktidarı dilediği kimseye verdiği iman ettiği için Müslüman öğrenime, bilime, Avrupa’nın fikir ve maneviyatını teşkil eden her şeye karşı en derin hor görülülükle doludur... Gerçekten bir İslâm bilimi veya İslâmlık tarafından kabul edilmiş, hoş görülmüş bir bilim var mıdır?.. İslâmlık rasyonalizm veya bilim denebilecek her şeyden bin fersah uzaktır.”*⁵⁶

⁵² Bkz: T. J. De Boer, **İslâm’da Felsefe Tarihi**, Yaşar Kutluay (çev.) İstanbul: Anka Yay. 2001

⁵³ Yamalı bohça/eklektik” nitelemesi ve eleştirisi için Bkz: Cafer Sadık Yaran, “İslâm Felsefesinde Eklektisizm Sorunu” Mehmet Vural (ed.) **İslâm Felsefesinin Sorunları** içinde, (s. 37-57) Ankara: Elis Yay, 2003, s. 40

⁵⁴ Bkz: De Boer, **age**, s. 49-51 De Lacy O’Leary, **İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, Yaşar Kutluay (çev.) 2. Baskı, İstanbul: Pınar Yay. 2003 “Giriş”, Bekir Karlığa, “Grek Düşüncesinin İslâm Dünyasına Girişi ve Yol Açtığı Yeni Fikrî Eğilimler” **İslâm, Gelenek ve Yenileşme** içinde (s. 45-52), Davutoğlu, “agm” s. 2-3, “Takdim” s. 10

⁵⁵ Renan, **age**, s. 187, Renan adını andığı bu Ebu’l-Ferec’in hangi Ebu’l-Ferec olduğunu belirtmemiştir.

⁵⁶ Renan, **age**, s. 183-213

Renan’a göre Semitik ırk, Aryen ırka göre daha aşağıdır ve ne felsefe ne de bilim üretebilir.⁵⁷ Felsefe diye var olan şey, Yunan felsefesinin Arapçaya tercümesidir.⁵⁸

Feylesof denilen ve ‘zındıklık’ ve ‘farmasonluk’ ile eşdeğer görüldüğünü ileri sürdüğü tercüme faaliyetleri yapan Kindî ve diğer bazı mütercimlerden söz eden Renan; bunların Greklere ait Euklides (m.ö. 330-275) ve Galen (ö. 210) gibi bazı düşünürlerin eserlerini Arapçaya tercüme etmeleri sayesinde Müslümanların kısa bir rasyonalizm dönemi yaşadığını belirttikten sonra İslâm’ın felsefeye bakışı ve Müslüman filozoflara ilişkin şunları der:

“Arapçaya tercüme edilmesi ile Arapça yazıldığı için Arap adı verilmesi adet olan, fakat hakikatte Yunanî-Sasanî olan o büyük felsefe hareketinin mahiyeti budur. Buna sadece Yunanî demek daha doğru olur, çünkü bunların asıl ve rimli unsuru Yunanistan’dan geliyordu... Hakikat şudur ki; İslâmiyet bilime de felsefeye de eza etmiş ve nihayet onları boğmuştur.”⁵⁹

Özetle Renan, “İslâm mani-i terakkidir” (ilerlemeye engeldir) demektedir. Özgünlük şöyle dursun, düşünce üretmenin bile sadece Batı insanına özgü bir özellik olduğu anlamına gelen bu tür iddiaların ilmî verilerden yoksun, ne kadar kasıtlı ve önyargılarla dolu olduğu çok açıktır ve bu ideolojik bir yaklaşımdan başka hiçbir şey değildir.

Ancak Alman Müslüman düşünür Frithjof Schuon’un (İsa Nureddin, ö. 1998) ‘ırkların bilinçaltını’ özlü bir tarzda yansıtan analizini de bu noktada hatırlamak yerinde olur. Schuon; önce Semitik kökenli bir din olan Hristiyanlığı benimsemiş olan Avrupalıların sâmilleşmiş Ârîler olduğunu ifade eder ve şunları söyler:

“Statik düşünce Ârî dehayı, dinamik düşünce ise Semitik dehayı daha yakındır. En paradoksal Semitik ifadeleri anlamak için bu dinamizmin mahiyetini açık bir şekilde kavramak gerekir. Ârî düşünce, eşyanın mahiyetinin sicilidir -ya da öyle olmaya çalışır- Semitik düşünce ise kendisini bir hareket, (hakikati) nakletme ve ikna süreci olarak takdim eder. Zira hakikat, kendisine muhatap olan kişiyi hesaba kattığı zaman daha iyi nakledilir. Başlangıçta -Altın Çağ’dasaf ve yalın hakikat kendi kendini koruyordu, ancak daha sonra onun korunması söz konusu olmuştur.”⁶⁰

İslâm felsefesine yönelik bir başka yaklaşım da “Arapça felsefesi” yakıştırmasıdır ve bu yakıştırma Dimitri Gutas’a aittir. Gutas, eserlerinde İslâm felsefesi yerine

⁵⁷ Bkz: Albert Hourani, **Batı Düşüncesinde İslâm**, Celal A. Kanat (çev.) İstanbul: Doruk Yay. 2010 s. 46-47

⁵⁸ İrk ayrımcılığına dayalı aşağılayıcı tavırlar ve bu tavırların eleştirileri için Bkz: Neşşar, **age**, c. 1, s. 53-58

⁵⁹ Renan, **age**, s. 191-198

⁶⁰ Frithjof Schuon, **İslâm ve Ezeli Hikmet**, Şehabettin Yalçın (çev.) İstanbul: İz Yay. 1998, s. 159

“Arap felsefesi” ifadesini kullanmaktadır. Gutas, bu yakıştırmayı niçin kullandığına dair bir açıklama yapma ihtiyacı duymuş, ancak yine de Arap felsefesi demeyi sürdürmüştür.

Türkçeye çevrilen eserlerine yazdığı teşekkür yazılarında, Türk okurlarına bu-nu kullanma nedenini açıklayan Gutas’a göre İslâm felsefesi; din değil, dil merkezli felsefedir. Bundan dolayı Arap felsefesi, “Arap Irkı”nın felsefî birikimini ifade eden ve etnisiteyi ön plana çıkartan bir tamlama değil, felsefî kitapların büyük bir çoğunluğunun “Arap dili” ile kaleme alınmış olmasından dolayı, söz konusu literatürün yazıldığı dile gönderme yapmaktadır. Arap felsefesi de “Arapların felsefesi” değil, “Arapça felsefe” (Arabic Philosophy) demektir. Ne var ki, Türkçedeki ‘ifade zorlukları’ nedeniyle, “tarih, tarih yazımı ve tarihçi” gibi kelimelerle tamlama halinde kullanıldığında ‘yanlış yorumlara yol açtığından’, geçtiği her yerde Türk okuyucunun, asla etnik anlamda kullanılmadığını ve Arapça felsefe kastedildiğini kesinlikle aklından çıkarmaması şartıyla, Arap felsefesi tamlamasını kullandığını ifade etmiştir.⁶¹

Gutas’a göre anadilleri Grekçe olmadığı halde Grekçe yazan filozoflar nasıl ki Yunan düşüncesi kapsamındaysa, bundan dolayı da Yunan düşüncesi, Yunanca düşünce (Grek thought) demekse, Arap olsun ya da olmasın, İslâm imparatorluğu altında yaşayan ve kendilerini Arapça ifade eden bütün halklar, söz konusu felsefî birikime katkıda bulunmuş olduklarından, Arap felsefesi de “Arapça felsefe” anlamına gelir.⁶²

Peki, kelâm, İslâm kelâmı mıdır, Arap kelâmı mıdır? Gutas’ın buna yanıtı “İslâm kelâmı” şeklindedir. Gutas, bu açıdan bakarak İslâm felsefesi ve kelâma ilişkin şunları söylemiştir:

“Felsefe; kendi gelenek ve arka planı çerçevesinde ispatladığı genel geçer dinî yaklaşımları kapsamına alırken, kelâm İslâm dinine ait öğretileri savunma yoluna gitmiştir. Bu nedenle de İslâm dünyasındaki felsefe, bir “İslâm felsefe-

⁶¹ Bkz: M. Cüneyt Kaya “Sunuş”, Dimitri Gutas, **İbn Sînâ’nın Mirası**, M. Cüneyt Kaya (der. ve çev.) içinde, İstanbul: Klasik Yay. 2004, s. VII, XI, XVI-XVII, Gutas, **Yunanca Düşünce Arapça Kültür**, s. 9

⁶² Bkz: Gutas, **age**, s. 9, **İbn Sînâ’nın Mirası**, s. XVI-XVII, M. Cüneyt Kaya, Gutas’ın “Arapça Felsefe” tabirini, “İslâm felsefesi” tabirinin Batı dillerindeki karşılıklarına kıyasla ‘daha az yanlış yönlendirici’ bir anlama sahip olduğunu’ gibi, felsefî faaliyetin ‘İslâm medeniyetinin bir ürünü olduğunu’ vurguladığı için ‘daha tercihe şayan’ ve ‘tarihî olguya daha mutabık’ görmektedir. Bkz: M. Cüneyt Kaya, “İslâm Felsefesinin Mahiyeti Üzerine”, M. Cüneyt Kaya (ed.) **İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler** içinde, (s. 15-36) 4. Baskı, Ankara: TDV Yay. 2017, s. 31 Bu açıdan bakıldığında bu çalışmada da Gutas’ın yaklaşımının “diğerlerine göre daha insaflı olduğu” ifade edilebilir.

si/İslâmî felsefe” değildir. Bir kişi bu anlamda bir İslâm felsefesinden bahsedecek olursa, hakkında konuştuğu şey, felsefe değil kesinlikle İslâm kelâmıdır.”⁶³

Gutas’a göre Arapça yazılmış olmasına rağmen, kelâmın “Arap kelâmı/Arapça kelâm” değil de “İslâm kelâmı” olmasının nedeni; tüm kelâmcıların, İslâm’ın inanç yapısını savunmak amacıyla düşünce üretmiş olmalarıdır. “İslâm” tamlayanı işte bu amaca işaret eder. Oysa İslâm felsefesi olarak anılan birikim bu amaçla oluşturulmamıştır. “İslâm” tamlayanı, eğer İslâm medeniyetine/dünyasına atıfta bulunuyorsa, “İslâm dünyasında gelişen ve gerçekleştirilen felsefî faaliyet” anlamına geldiği için doğru sayılabilir. Ancak “İslâm” sıfatının “din olarak İslâm ve ihtiva ettiği dinî öğretilere atıfta bulunduğu” anlaşılırsa bu yanlış kullanım olur. Çünkü “İslâm dünyasındaki felsefe, İslâm dine ait bu özel muhtevayı bünyesinde barındırmamaktadır.”

Son tahlilde “İslâm dünyasındaki felsefî faaliyet; “Yunan felsefesinin doğrudan bir devamı daha doğrusu, Yunan felsefesinin bir ihyası niteliğindedir...” Dolayısıyla Gutas’a göre de “İslâm dünyasındaki felsefe, genel felsefe tarihinin bir parçasıdır.”⁶⁴

1.1.2.3 Oryantalistlerin İddialarına Yönelik Eleştiriler

İslâm felsefesinin mahiyetine ilişkin dış kaynaklı iddialara yer verilmesinin amacı, Müslüman araştırmacıları, indirgemeciliğe iten arka planı göstermeye çalışmak olduğu için, konu ayrıntılarına girilerek daha fazla derinleştirilmeyecektir.

Gutas’ın bu konudaki yaklaşım ve iddiaları aslında diğer oryantalistlerin iddialarının da bir özeti gibidir. Bundan dolayı, Gutas’ın iddiaları üzerinden, diğerlerinin iddialarını da içerecek şekilde, iddia sahiplerinin hepsine maddeler halinde sorularla çok kısa bir eleştirel değerlendirme yapılacaktır.

1- Eğer İslâm felsefesi, ya da Gutas’ın deyişiyle İslâm dünyasındaki felsefî faaliyetler, genel felsefe tarihinin bir parçasıysa; niçin geçmişte ve günümüzde, Batılıların birçoğu tarafından yazılan felsefe tarihi kitaplarında İslâm felsefesi ve tarihi hakkında müstakil bölümler yer almamaktadır? Şu ana kadar yazılmış felsefe tarihi kitapları arasında, birkaç istisna haricinde, içinde İslâm felsefesine dair bir bölüm ayrılmış olan ve örnek gösterilebilecek kaç felsefe tarihi kitabı vardır?

⁶³ Gutas, **Yunanca Düşünce Arapça Kültür**, s. 9-10

⁶⁴ Gutas, **age**, s. XII, Gutas’ın kelâmıla ilgili yaklaşımı için ise **Bkz: age**, s. XV

2- Eğer, İslâm felsefesi tamlamasındaki İslâm sıfatı, söz konusu felsefî birikimin, din olarak İslâm'la irtibatına işaret etmiyorsa; özellikle Meşşâî İslâm filozoflarının -hatta onlar tarafından Batı felsefe geleneğine 'en yakın' Müslüman filozof olarak görülen İbn Rüşd'ün- felsefe-din ilişkisine dair benimsedikleri uzlaştırmacı tutum ve sırf bu amaçla yazdıkları eserler ne anlam ifade etmektedir?

3- Eğer İslâm felsefesi, İslâm dinine ait özel muhtevayı bünyesinde barındırmıyorsa; İslâm dininin olmazsa olmazları arasında yer alan, özellikle isbatü'n-nübüvve ve mucize gibi en önemli konuların müstakil başlıklar altında önemli bir konuma sahip olması İslâm felsefesinin İslâm dini ile organik bağına işaret etmiyor mu?

4- Eğer İslâm felsefesi, Yunan felsefesinin bir tekrarı ve yorumundan ibaretse; bu birikimin içinden Yunanî unsurların çıkarıldığı varsayıldığında geriye kalan, Yunan felsefesinde yeri olmayan ve dolayısıyla İslâm'ın özel muhtevasını içeren devasa fikir zenginliği ve literatür ne anlam ifade eder? Greklerde bulunmayan bu muazzam birikim, eğer İslâm filozoflarına ait özgün bir birikim değilse, kimlerden alınmıştır, nereden gelmiştir, neyin yorumu ve devamıdır? Eğer bunların yanıtı, İslâm felsefesinin İslâm'a ait özel muhtevayı barındırmadığı ise; bu yanıt ilmî verilere dayalı olmaktan uzak, gerçeklerle bağdaşmayan, asılsız bir iddiadır. Bu durumda da "İslâm felsefesinin muhtevasından Yunan felsefesine ait birikim çıkarıldığında geriye ne kalır?" şeklindeki soruyu tersine çevrilerek; "İslâm felsefesinin muhtevasından bir din olarak İslâm'a dair konular çıkarıldığında geriye ne kalır?" diye sormak, daha doğru bir soru sormak olacaktır.

"İslâm ve Demokrasi" adlı eserin yazarları da bu hususta şöyle demişlerdir:

*"İslâm felsefesi, çeşitli bölgelerden Müslümanların aktif rol aldığı karmaşık entelektüel süreçlerin ürünüdür. İslâm felsefesi, konu başlıkları ve ele aldı meseleler, çözmeye çalıştığı sorunların türü ve çözerken kullandığı yöntemler açısından benzersizdir. Birlik (tevhid) ve çoğulculuk sorunu, Tanrı ve dünya arasındaki ilişki gibi, her ikisi de uzun süredir teologlar [kelâmcılar] arasında sıcak ihtilaflara ve tartışmalara konu olan meseleler üzerine kafa yormuştur... İslâm felsefesi, ortaya çıktığı ve geliştiği çevrenin bir ürünüdür ve gayet açık olduğu üzere, dinî ve manevî bir felsefedir."*⁶⁵

⁶⁵ Khatab, Sayed ve Gary D. Bouma, **İslâm ve Demokrasi**, Salim Korkmaz (çev.) Ankara: Sitare Yay. 2010, s. 200. Kitabın Türkçe çevirisinin kapağında ise yazarlara ait şu ifadeler yer almaktadır: "Müslümanların felsefesi olmadı, İngiliz felsefesi de dahil olmak üzere Avrupa felsefesi hukukta ve bilimde asla gelişemedi."

İslâm felsefesinin, Aristoteles başta olmak üzere Yunan felsefesinin bir tekrarı ve/veya Arapça yorumu olmadığı noktasında mukayeseli çalışmalar yapan ve Gutas ile aynı fikirde olmayan başka bazı müellifler de vardır.

Örneğin; Müslüman filozofları Aristoteles'ten daha 'görekemli' olarak niteleyen Muhammed Ferid Vecdi bu hususta şunları ifade etmiştir;

*“Açıkkası İslâm düşünürleri [filozofları] felsefenin bugünkünden çok daha geniş bir alanı kapsadığına inanıyorlardı ve bu bakımdan eserleri, “Filozofların Şahı” olarak tanınan ünlü Aristo da dahil olmak üzere Yunan filozoflarının eserlerinden daha görkemliydi.”*⁶⁶

5- Eğer İslâm felsefesi, dindışı değil,⁶⁷ fakat İslâm'ın öğretilerini paranteze alan bir hareketse; felsefe de filozoflardan bağımsız olarak kendiliğinden oluşmadığına göre, Müslüman filozoflar birer insan olarak kendi imanlarını bir kenara koyarak ömürleri boyunca nötr bir pozisyonda mı yaşamış, ya da felsefe üretmişlerdir?

Bu şekilde düşünmeleri söz konusuysa o zaman da şunları sormak gerekir:

a) İbn Rüşd gibi hem filozof hem de İslâm hukuku gibi bir ilimde baş kadılık, yani yargı organının en üst makamına çıkacak kadar otorite olan bir filozofun ve aynı şekilde naklî ilimlerde de derinleşmiş diğer Müslüman filozofların oryantalistlere göre ruhsal yönden hasta denebilecek düzeyde sıkıntı içinde oldukları anlamı çıkmıyor mu?

b) Yoksa bunlar Müslüman olmadıkları halde halk arasında kılıç korkusuyla Müslümanmış gibi mi yaşadılar? Nakilci ulema yukarıda da değinildiği üzere aleyhlerinde nice fetvalar vermişken 'dinsizlik'le suçlanan Ebu Bekir Zekeriya er-Râzî'nin bile başhekimlik makamına gelebildiği bir ortamda, kılıç korkusundan söz edilebilir mi?

c) “*Erdemli Şehir Halkının Görüşleri*”nden bahseden ve dolayısıyla ahlâk filozofu da olan bu düşünürlerin amaçları sadece başkadılık, başhekimlik hatta vezirlik gibi üst düzey bürokratik makamlara gelebilmek miydi ki içinde yaşadıkları toplumda Müslümanmış gibi görünme ihtiyacı hissetsinler?

⁶⁶ Muhammed Ferid Vecdi, *el-İslâm fî Asrî'l-İlm*, 3. Baskı, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî Yay. s. 130

⁶⁷ Gutas, İslâm dünyasındaki felsefenin, İslâm'ın öğretilerini içermediğini söylemekle, bu hareketin İslâm karşıtı, ya da kendini İslâm vahyinin tarihî süreci dışında gördüğünü kastetmediğini belirtmiş, fakat bu felsefenin Kur'ânî çerçevede değil, 'daha geniş' platformda, yani monoteist çerçevede faaliyetini sürdürdüğünü söylemiştir. (age, s. XIV)

Oryantalistlerin iddialarını ortaya koyan ve/veya onların iddialarının vardığı sonucu gösteren bu ve benzeri yaklaşımlar kasıtlı ve her şeyden önce bu filozofların şahs-ı manevilerine karşı saygı ve edeple bağdaşmayan tavırlardır.

6- Oryantalistlerin İslâm felsefesinin muhtevasına ilişkin “bir din olarak İslâm’ın özel muhtevasından yoksunluğu” iddialarına karşı yukarıdaki eleştirilerin yöneltmesinden sonra, şimdi de kelâmcıların kullandığı diyalektik/cedel yöntemi ile bu iddia tersine çevrilerek şu şekilde sorulara dönüştürülebilir:

a) Eğer “Hristiyan felsefesi” tamlamasındaki Hristiyan sıfatı din olarak Hristiyanlığı değil de Hristiyan ve/veya Avrupalı olsun ya da olmasın, Hristiyan dünyasında, Avrupa coğrafyasında yaşayanların gerçekleştirdikleri felsefî faaliyetleri” mi kasdetmektedir? 2-14. yy. arası yaklaşık on iki asır süren ortaçağda felsefî faaliyetin adı Hristiyan felsefesi midir Avrupa felsefesi mi, Skolastik felsefe mi, Ortaçağ felsefesi mi?

b) Eğer İslâm felsefesi İslâm’a ait özel muhtevayı içermediği için İslâm felsefesi sayılmıyorsa, Hristiyan felsefesi adlandırması da kabul görmüş ise; Hristiyan felsefesi, din olarak Hristiyanlığa ait özel muhtevayı bünyesinde barındırıyor muydu?

c) Geçmişte veya günümüzde Batıda ve/veya Hristiyan dünyasında yaşayıp da İslâm dinine mensup olan düşünürlerin felsefî faaliyetleri Hristiyan felsefesi kapsamına mı dahildir yoksa İslâm felsefesi kapsamına mı dahildir?

d) İhtida olaylarının sürekli yaşandığı dikkate alınırsa, Hristiyan iken sonra Müslüman olan, ama Hristiyan dünyada yaşamaya devam eden düşünürler, Batı ve/veya Hristiyan düşüncesine mi dahildir yoksa İslâm düşüncesine mi? René Guénon (Abdülvahid Yahya, ö. 1951), Frithjof Schuon (İsa Nureddin), Martin Lings (Ebubekir Siracüddin), Titus (İbrahim) Burckhardt vb. gibi din değiştirmiş önemli Müslüman düşünürlerin düşünsel uyrukları neresidir?

7- Bir felsefî hareketin adlandırılmasında, felsefî faaliyetlerin gerçekleştirildiği bölge unsuru ve literatürün yazılmış olduğu dil unsuru/Arapça ön plana çıkıyorsa; bu durumda şu sorulara cevap verilmesi gerektiği değerlendirilmiştir;

a) Kelâmı “Arapça kelâm” değil İslâm kelâmı, İslâm felsefesini ise “İslâm felsefesi” değil de “Arapça felsefe/Arap felsefesi” kılan belirleyici faktör, İslâm’ın inanç yapısını savunmak ya da savunmamak ise ve dolayısıyla, kelâmcılar da Arapça yazdıkları halde “Arapça” unsurunun hiçbir önemi kalmayıp, “İslâm’ın inanç yapısını savunma ve koruma” unsuru ön plana çıktığı için “İslâm kelâmı” diye adlandırılıyorsa; Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarının, nübüvvet konusuyla yakından ilgilenmiş olmaları, sadece entelektüel bir merak, ya da salt zihinsel bir egzersiz miydi? Yoksa peygamberliği inkârın sembolü haline gelen Berahime’ye karşı nübüvveti kanıtlamak için, deyim yerindeyse çırpınmak mıydı? Bunun açıklaması felsefenin değil, fakat Müslüman filozofların da İslâm’ı savunma amacına sahip oldukları değil de, salt entelektüel bir zevk ve merak duygusunun tatmininden ibaret olduğu ise,⁶⁸ İslâm felsefesinde en azından nübüvvet konusunun yer alışı ne ile açıklanabilir?

b) Hristiyan felsefesi, Hristiyanlığa ait özel muhtevayı -o muhteva her ne ise- bünyesinde barındırıyor muydu? İslâm felsefesi, İslâm’ın özel muhtevasını barındırmadığı ve Arapça yazıldığı için din-merkezli değil, dil-merkezli felsefe oluyorsa; ortaçağda hâkim dil Latince olduğuna göre, Hristiyan felsefesi de “Latin felsefesi” ya da “Latince felsefe” diye adlandırılabilir mi?⁶⁹

c) Her dönemde bazı diller dünya sathında yaygın kullanıma olabildiği gibi, günümüzde de İngilizce böyle bir konuma sahiptir. Dünyanın diğer coğrafyaları bir yana, sadece Avrupa’da, hatta sadece İngiltere’de veya ABD’de, üstelik de aynı dine bağlı olan tüm felsefecilerin tek tek ortaya koydukları felsefî fikirlerin hepsi “İngilizce felsefe” diye bir başlık altında toplanabilir mi?

d) Yukarıda bazısının adları anılan ihtida etmiş Müslüman düşünürler Müslüman olduktan sonra da İngilizce, Fransızca ve Almanca gibi kendi anadilleriyle eserler yazmaya devam ettiklerine göre, bu zatların felsefî eserleri de mi “Arapça felsefe” kapsamında değerlendirilecektir?

e) René Descartes (ö. 1650) Fransız, Benedictus de Spinoza (ö. 1677) Portekizli, John Locke (ö. 1704) İngiliz, Gottfried Wilhelm Leibniz (ö. 1716) Alman olduğu

⁶⁸ Bkz: İlhan Kutluer, **Akal ve İtikad**, 2. Baskı, İstanbul: İz Yay. 1998, s. 69

⁶⁹ “Hristiyan Felsefesi” kavramına ilişkin bir sorgulama için Bkz: Gilson, **age**. s. 25-43,45-67

halde, yazdıkları dillerin ve ait oldukları milletlerin adıyla anılmıyorlar da, niçin onlara “Yeniçağ filozofları”, sistemlerine de “Yeniçağ felsefesi” deniliyor?

f) Grekler başta olmak üzere antik medeniyetlere ait literatürün Arapçaya aktarım sürecinde tercümanlık yapanların içinde kaç tane Müslüman mütercim vardı? Müslüman filozoflar başta olmak üzere Müslüman düşünürleri ‘mütercim’ olarak görmek veya yaptıkları işi, ortaya koydukları çok değerli çabaları salt çeviri faaliyetine indirgemek ilmî gerçeklerle ne kadar bağdaşmaktadır?

g) Gutas’ın, “İslâm felsefesi” yerine “Arapça felsefe” diyerek, bu literatürü dil merkezli bir bakış açısıyla okumak istemesinin altında yatan neden, bir şekilde İslâm felsefesinin gelişmesinde katkıları olan bazı çevirmenlerin gayr-ı Müslim olmalarının, tamlamadaki “İslâm” sıfatının, İslâm dinine mensubiyeti ve aidiyeti ifade etmesi dolayısıyla, İslâm felsefesinin kapsamına alınmayıp, onların önemli katkılarının yok sayılacağı zannıyla duyduğu bir endişe söz konusu olabilir mi acaba?

Bu itiraz, eleştiri ve kontra sorulardan sonra, biraz da oryantalistleri bu iddiaları ortaya atmaya götüren nedenler, yani hatalar üzerinde durulması gerekmektedir.

1.1.2.4. Oryantalistlerin Hataları: İslâm Felsefesi Nedir?

Batılıların, “İslâm felsefesi” tamlamasındaki “İslâm” sıfatıyla, bir din olarak İslâm’ı değil de, bölgesel ve coğrafi anlamda “İslâm Dünyası”nı kastetmeleri, bu çerçevede İslâm felsefesini de, “İslâm dünyasında gerçekleşen ve gelişen felsefî faaliyetler” olarak tanımlamaları, kısmen doğru, kısmen yanlış, fakat aynı zamanda eksik bir tanım ve/veya adlandırmadır.

Kısmen doğrudur. Çünkü felsefenin tanımı, daha doğrusu amaçları gereği ‘herhangi bir dinin felsefesi’nden söz edilemeyeceği gibi, ‘İslâm dininin felsefesi’nden de söz edilemez. İslâm’ın/İslâm dininin felsefesi diye bir şey olmaz.

Kısmen yanlıştır. Çünkü İslâm felsefesi diye anılan birikimin, İslâm’a ait özel muhtevayı içermediği gerekçesine dayanılarak söz konusu literatür; içeriğindeki İslâmî unsurlar yok sayılıp, “İslâm” sıfatından yalıtılmak suretiyle, din karşıtı değil, fakat dinle irtibatı olmayan, İslâm’a nötr kalan bir hareket olarak algılanmak istenmektedir.

Bir dinin felsefesinden söz edilemeyecek olması, bir felsefî hareket veya doktrinde, dinî muhteva bulunmasına hiçbir engel teşkil etmez. Dış ve iç kaynaklı iddiaların aksine, İslâm felsefesinin muhtevasında elbette dinî unsurlar bulunmaktadır ve bu da İslâm felsefesinin “İslâmî/dinî felsefe” diye nitelenmesini olanaklı kılar. Bu nedenle de söz konusu felsefî hareketin muhtevasındaki “İslâmî unsurlar” yok sayılamaz.

Ancak, İslâm felsefesini “İslâm” felsefesi kılan ve onun İslâm’la irtibatını sağlayan asıl unsur, onu “İslâmî/dinî” kılmasına rağmen, bünyesindeki İslâm’a ait özel muhteva değildir. “İslâm” sıfatı, Gutas’ın da belirttiği gibi, İslâm’ın özel muhtevasını bünyesinde bulunduruyor oluşuna bir gönderme yapmamaktadır.

Peki, bu durumda, herhangi bir dinin -ve dolayısıyla İslâm’ın- felsefesi söz konusu olmadığına göre ve İslâm’ın özel muhtevası da bünyesinde bulunmasına rağmen, İslâm felsefesinin İslâm’la irtibatını sağlayan “İslâm” sıfatı neyi ima etmektedir? Yani onu “İslâmî” kılan asıl unsur nedir? Kısaca sormak gerekirse; İslâm felsefesi nedir?

Oryantalistlerin, kısmen doğru, kısmen yanlış olan tanımlamasına tekrar dönülecek olursa, İslâm felsefesi; “İslâm dünyasında gerçekleştirilen felsefî faaliyetler” anlamına gelmektedir. Ancak belirtildiği gibi bu tanım eksiktir. Çünkü İslâm dünyasında gerçekleştirilmiş olan her felsefî faaliyet İslâm felsefesi kapsamına girmez. İslâm düşüncesinin kapsamı konusunda da önemle vurgulandığı üzere, İslâm düşüncesinin kapsamının tespitinde belirleyici en önemli unsur nasıl ki “Müslüman” kimliği idiye, İslâm felsefesinin tanımı ve kapsamının belirlenmesinde de belirleyici en önemli unsur, yine Müslüman kimliğidir. “İslâm dünyasında gerçekleştirilen felsefî faaliyet” şeklindeki tanımlama da bunu içermediği için eksiktir. O halde tanım şu şekilde yapılabilir:

İslâm felsefesi; İslâm coğrafyasında / dünyasında / medeniyetinde Müslüman filozoflar tarafından gerçekleştirilen ve geliştirilerek yürütülen her türlü felsefî faaliyetlerdir. Dolayısıyla onun İslâm’la irtibatını sağlayan “İslâm” sıfatı da, bünyesinde taşıdığı İslâm’a ait özel muhtevaya değil, fakat bununla beraber, “Müslüman filozoflar” tanımlamasına gönderme yapmış olmaktadır. İşte onu İslâmî kılan asıl unsur, felsefî faaliyeti gerçekleştiren filozofların Müslüman oluşu, İslâm’a ait özel muhtevanın da, bu devasa literatürün merkezine, Müslüman filozoflarca yerleştirilmiş olmasıdır.

Görüldüğü gibi burada hem “Müslüman” hem de “filozof” kelimelerine vurgu yapılmıştır. Müslüman kelimesine yapılan vurgu, İslâm düşüncesi konusunda olduğu gibi, bir alt kategorisi olan İslâm felsefesinin kapsamıyla ilgiliyken, “filozof” kelimesine yapılan vurgu, İslâm düşüncesinin paradigma içi kategorik farklılıklarıyla yani İslâm düşüncesinin alt kategorileri olan İslâm felsefesi, kelâm ve tasavvufun birbirine indirgenemez oluşuyla ilgilidir.

İslâm coğrafyasında yaşamış olup da Müslüman olmayan çevirmenler, filozoflar ve bunların felsefî düşünceleri ve eserleri, İslâm felsefesi kapsamına girmemektedir (Maimonides örneği). Bu çevirmen filozoflar kendi geleneklerine bağlı olarak değerlendirilmek durumundadırlar.

Oryantalistlerin, “Müslüman filozofların, insanlığın düşünce tarihine katkıları, Yunan felsefesini İslâm dünyasına tanıtarak yok olmasını önlemekten ibarettir” iddiası, Müslüman filozofların lehine olacak şekilde tersine çevrilerek şöyle denebilir; Gayr-ı Müslim filozoflar ve özellikle çevirmenlerin İslâm felsefesine sağladıkları katkı; kendi geleneklerine ait felsefî birikimi Arapçaya tercüme ederek Müslüman filozoflara entelektüel veriler sunmaktan ibarettir.

Müslüman filozofların yaptıkları iş, sadece İslâm öncesi geleneklerin düşünsel birikimini yorumlamak değildir. Zira Müslüman olmayan çevirmenlerin, kendi geleneklerinde unutulmaya yüz tutan ve mahkûm edilmiş olan felsefî birikimi Arapçaya tercüme ederek Müslüman filozoflara teslim etmeleri sonrasında, Müslüman filozoflar, kendilerine aktarılan bu felsefî mirasa bigâne kalmayıp, onu özgün tarzlarıyla yorumlamışlar, ancak İslâmî unsurları sistemlerine yerleştirerek bambaşka, yepyeni ve özgün bir felsefî yapı oluşturmuşlardır.

Kindî’nin, kimler aracılığı ile kendilerine ulaştırılmış olursa olsun, “geçmiştekilerin mirası” hakkındaki yaklaşımı, bizim, Müslüman olmayan çevirmen ve filozoflara dair tavır ve fikrimizi doğrular niteliktedir.

Kindî, geçmiştekilerin mirası hakkında şöyle demiştir:

“Bize gerçeği getirenler bir yana, onu azıcık olarak ulaştıranlara da [mütercimler] hakşinaslığın bir gereği olarak teşekkür borcumuz olmalı. Çünkü onlar kendi düşünce ürünlerine bizleri ortak ettiler. Her ne kadar gerçekleri göreme-

mişler ise de -nereden gelirse gelsin, isterse bize uzak ve karşıt milletlerden gelsin- o ürünler bize, onların hakikatine eremedikleri birçok bilgiye ulaşmamızda araç olmuştur.”⁷⁰

Müslüman filozofların felsefî sistemlerini Müslüman olmayanların felsefî faaliyetlerinden ayırt edici olan ve görmezden gelinemez temel fark işte budur. İslâm coğrafyasında gerçekleştirilen her felsefî faaliyetin İslâm felsefesi kapsamına girmemesi gerektiğinin nedeni de bu özgünlüktür.

Filozof kelimesine gelince; Bu özellikle kullanılmış bir adlandırmadır. İslâm “düşünürleri” değil de İslâm “filozofları” denmesinin nedeni; “düşünür” isminin “filozof” isminden daha geniş bir anlama sahip olmasıdır.

Her filozof bir düşünürdür, ama her düşünür bir filozof değildir. O halde “İslâm düşünürleri” dendiğinde bunun içine hem filozoflar, hem sûfiler, hem de kelâmcılar dahil olmaktadır. Kelâmcılar da bir Müslüman düşünür tipidir ve ürettikleri fikirler, İslâm düşüncesi kapsamına girer. Ancak, İslâm düşüncesine oranla daha dar bir alan olan İslâm felsefesi kapsamına girmez. Çünkü her Müslüman düşünürün ürettiği fikir İslâm felsefesinin kapsamına alınacak olursa, işte bu indirgemecilik olur. Bu çalışma tam da bu indirgemeci söylemi eleştirmek için kaleme alınmıştır.

O halde şimdi ve burada asıl üzerinde durulması gereken konu/sorun; çağdaş Müslüman alim, akademisyen ve aydınların, oryantalistlerce ortaya atılan bu iddialar karşısında gösterdikleri tepkilerden biri olan bu indirgemeci yaklaşımı etraflıca tasvir etmeye çalışmaktır.

1.2 İSLÂM FELSEFESİ’Nİ DIŞLAYAN İNDİRGEMECİ SÖYLEM

Oryantalistlerin, İslâm felsefesinin “özgünlükten yoksun” olduğu yönündeki kasıtlı iddiaları, Müslüman aydınları haklı olarak rahatsız etmiş ve onları İslâm düşüncesinin hemen tüm alanlarında çok yönlü orijinallik arayışlarına yönlendirmiştir. İslâm düşüncesinin bünyesinde yer alan herhangi bir düşünce sisteminin özgünlüğü tartışma

⁷⁰ Kindî, **Felsefî Risaleler**, Mahmut Kaya (der. ve çev.) İstanbul: Klasik Yay. 2002, s. 140-141 Kindî’nin bu tavrı gerçekten hikmet doludur ve Hz. Peygamber (sav)’in meşhur “*Hikmet mü’minin yitiğidir, onu nerede bulursa alır.*” (Buharî, *Edeb* 90; Tirmizî, *İlim* 19; İbn Mace, *Zühd* 15) hadisinde belirginleşen nebevî öğütü de örtüşmektedir. Bkz: Mehmet Özşenel, “Hikmet Hadisi Üzerine Bir İnceleme” **Dîvân**, sy. 2, y. 1/1996, s. 201-206 “Hikmet Hadisi” diye bilinen bu hadisin İslam felsefesindeki “hikmet” ile ilişkisi için Bkz: Kutluer, **İlim ve Hikmetin Aydınlanma**, s. 115-145, ayr.bkz: Kutluer, “Hikmet” TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 17, s. 505-506

konusu olduğunda da, disiplinler arasında tarihsel önceliğin tespiti çıkar yol olarak görülmüştür. Bazılarına göre; hangi ilim dalı veya düşünce sistemi diğerinden önce oluşmuşsa, oluşumunda tümüyle değilse bile çoğunlukla iç faktörler etkiliyse veya kültürler-arası etkileşim döneminden önce ortaya çıkmışsa, o ilim veya düşünce alanı özgündür.

Söz konusu araştırmacılara göre; İslâm felsefesi olarak adlandırılan akımlar, fetihler yoluyla Müslümanların farklı kültürlerle temasa geçmesi sonrasında, bu kültürlerle ait önemli ilmî ve felsefî eserlerin Arapçaya tercümesinden sonra, genellikle bu eserlere ilişkin ‘yorum’ niteliğinde ortaya çıkmıştır. İslâm dünyasında bu dönemden önce felsefî akımların varlığından söz etmek de mümkün değildir. Bu nedenle İslâm felsefesi, oryantalistlerin de iddia ettiği gibi, özgün değildir. Oysa kelâmın oluşumu için aynı şey geçerli değildir. Kelâm, yabancı kaynakların Arapçaya tercümesin öncesinde, dış faktörlerin etkisinden önce ve iç faktörlerin etkisiyle ortaya çıkmış, oluşumunda yabancı kültürlerle etkileşimin bir etkisi olmamıştır. Yani kelâm, hem iç faktörlerin etkisiyle, hem de tercüme hareketlerinden önce oluştuğundan, tamamen özgündür.

İslâm düşüncesi tarihinde felsefe-kelâm ilişkileri incelendiğinde, felsefe ile ilişkisi en yakın ve onunla kıyaslanmaya en yatkın olan ilim dalı kelâmdır. Bunun iki nedeni vardır: Birincisi; tefsir ve fıkıh gibi ilimlere göre kelâm, yöntem olarak nassların nasslarla açıklanmasını değil, nassların akıl ile yorumlanmasını, akıl ile nassın uyusmaması durumunda nassların akla uyarlanmasını (te’vîl) benimsemiştir. Yani akıl unsurunun ön planda olması yönüyle kelâm, felsefeye en yakın ilimdir. İkincisi; pek çok konunun felsefe ile müteahhirîn dönem kelâmı arasında ortak payda oluşudur. Bu iki nedenden dolayı felsefe ile kıyaslanmaya en uygun ilmin kelâm olması, kelâmın da İslâm felsefesini tarihsel olarak öncelemesi, özgünlük arayışının doğurduğu bir sonuç olarak indirgemeciliğe yol açmıştır. Böylece de geçen yüzyıl başlarından itibaren, “*İslâm felsefesinin kelâma indirgenmesi sorunu*” doğmuştur.

Dışlayıcı bir söylem olan indirgemeciliği benimseyenler arasında Türkiye ve diğer Müslüman ülkelerden önemli bazı alim ve aydınlar vardır. Ancak bu çalışmada bunların hepsini gündeme getirme imkânı bulunmadığı için, örnek seçilen beş önemli şahsın indirgemeci söylemine yer verilmek suretiyle konu tasvir edilmeye çalışılacaktır.

İslâm felsefesini kelâma indirgeyici yaklaşıma sahip olanlara bu çalışma için örnek olarak seçilen isimler; Mehmed Şemseddin Günaltay, İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942), Mübahat Türker Küyel, Ali Sami en-Neşşar gibi alim, aydın ve akademisyenlerdir.

Adları anılan zatların bir yaklaşım tarzı olarak ortaya koydukları indirgemeci söylemlerine yer verildikten sonra bu konu kavramsal bir zemine çekilmek suretiyle paradigma içi bir sorun olarak tartışılacaktır.

Günaltay’a göre; Basra’da ortaya çıkan kelâm ekolleri “Yunan felsefesinin etkisi olmaksızın doğrudan Kur’ân ve Sünnet’te yer alan konuların yorum ve açıklamalarından doğmuş olduğu” için, “asıl İslâmî felsefe bu mezheplerde aranmalıdır.” Onun, kelâm ekollerini “asıl İslâmî felsefe” olarak nitelemesinin nedeni, kelâm problemleri arasında yer alan Allah’ın birliğinin kanıtlanması ve Allah’ın sıfatları, insanın özgürlüğü, âlemin başlangıcı ve sonu gibi konuların, daha hicri 1.yy. ın ikinci yarısında, yani antik Yunan felsefesinin İslâm dünyasında tanınmasından uzun zaman önce kelâmcılar tarafından tartışma konusu yapılmış olmasıdır. Günaltay bu konuda şunları söyler:

*“Kelâmcılar Selefiye’nin dogmatik fikirlerine karşı ilk kez yöntem konusunda muhalefetle ortaya atılmış, Selefilerin kesin ve tartışmasız olarak kabul ederek iman düzeyinde bağlandıkları konularda serbest bir fikir mücadelesine girişmişlerdir. Böylece de doğrudan doğruya İslâm’da bir felsefe hareketi başlamıştır.”*⁷¹

Günaltay’ın bu ifadeleri; geçmişteki ulemanın tutumundan farklı olarak Meşşâî İslâm felsefesini dışlayıcı bir söylemdir. Nitekim bir başka eserinde de şöyle der;

*“İslâm felsefesi klişesi ile ifade edilen fikri akım, gerçekte İslâmî bir felsefe değil, belki antik Yunan felsefesinin İskenderiye örtüsüne bürünmüş bir uzantıdır. Asıl İslâmî felsefeyi muhtelif kelâm ekollerinde aramak gerekir.”*⁷²

Ona göre kelâm ekollerinin “felsefî” karakterde olduğu görmezlikten gelinip, “felsefe” adı hatalı bir şekilde sadece Meşşâî ve İshrakî ekoller hakkında kullanılmış ve bu adlandırma hatası oryantalistleri de yanıltmıştır.

⁷¹ M. Şemsettin Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, İrfan Bayın (haz. ve sad.) içinde (s. 29-112) Günaltay, M. Şemsettin ve İrfan Bayın, **age** içinde, s. 44

⁷² Günaltay, **Antik Felsefe’nin İslâm Dünyasına Girişi**, s. 21

Günaltay, İslâm felsefesini, İslâm dünyasında gelişen büyük fikir hareketinin oldukça dar bir kısmı, hatta “asıl İslâmî felsefe” olarak nitelediği kelâm ekollerinin devamı niteliğinde bir ek (zeyl) olarak görür. Günaltay’ın İslâm felsefesine ilişkin bir başka yorumu ise şudur;

*“İslâm filozofları; Hind düşüncesinden, antik Yunan ve İskenderiye felsefelerinden İslâm dünyasına giren felsefî fikirlere, tevhid ilkesine göre özel bir şekil vermiş, bunları İslâmî teorilerle bütünleştirerek kendilerine özgü bir fikir akımı haline getirmişlerdir. İslâm felsefesinin orijinalitesini ancak bu niteliğinde aramak gerekir.”*⁷³

Günaltay’ın konuya ilişkin düşünceleri bütünüyle incelenmeden bakıldığında, bu yaklaşım oryantalistçe bir bakış açısı olarak algılanabilir. Ancak onun bu yaklaşımı, İslâm felsefesine yönelik ‘dış kaynaklı’ olumsuz tavırları andırmakla birlikte kasıtlı değildir. Çünkü oryantalistlerin İslâm düşüncesi tarihine yönelik olumsuz tavırlarını iyi bilen Günaltay’ın bu indirgemeci tutumu, oryantalistlerin, İslâm felsefesinin Yunan felsefesinin devamı olduğu iddialarını, kelâmın kaynağı/kökeni konusunda da dile getirmelelerinden⁷⁴ rahatsız olmasındandır. Nitekim Schmoders’in; müteahhirîn kelâmına atıfta bulunarak, kelâmdaki yöntem ve ilkelerin, Aristoteles felsefesinin ihtiyaca göre değiştirilmiş ve dönüştürülmüş bir versiyonu olduğu iddiasını şu sözleriyle eleştirmiştir.

*“Aristoteles felsefesi İslâm dünyasında kelâm yöntemlerinin oluşmasından çok daha sonra tanınmıştır. Müteahhirîn kelâmında görülen şekil, yani kelâmî ilkelerle felsefî ilkelerin birleştirilmiş olması durumu ise bu tarihten çok zaman sonra başlamıştır.”*⁷⁵

Günaltay, Meşşâî İslâm felsefesinin, Grek felsefesinden bir biçimde etkilenmesi dolayısıyla özgün olmadığı kanaatindedir. Satır aralarından anlaşıldığı kadarıyla, İslâm felsefesinin Grek düşüncesinin bir devamı olduğunu savunan oryantalistlere itiraz edecek, ya da söyleyecek bir şey bulunmadığını düşünmektedir. Ancak kelâmın, özellikle de mütekaddimîn kelâmının kökeni konusunda Batılılarla hemfikir değildir. Günaltay’a göre kelâm ilmi tümüyle İslâm kaynaklı ve özgündür. Aksini savunanlar yanılmaktadır. Bu nedenle de bulduğu her fırsatta, kelâmın kesinlikle antik düşünce geleneklerinin bir uzantısı, ya da dönüştürülmüş şekli olmadığını ve tümüyle İslâm kaynaklı olduğunu kanıtlama çabası göstermiştir. Bu çabası da indirgemeciliğe yol açmıştır.

⁷³ Günaltay, “Kelâm Atomculuğu” s. 44 (Dipnot)

⁷⁴ Kelâmcıları asıl etkileyen metinlerin Yunan kaynaklı olduğuna ilişkin iddialara örnek olarak Bkz: S. Horovitz, **Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi**, Özcan Taşçı (çev.), İstanbul: Litera Yay. 2014, s. 19-22

⁷⁵ Günaltay, **age**, s. 60 (Dipnot)

Kelâmın hiçbir dış faktörün etkisiyle oluşmadığı, hiçbir düşünce geleneğinin dönüştürülmüş bir versiyonu olmadığı fikrinden hareketle, Gazâlî sonrasında görülen felsefe-kelâm yakınlaşmasını da dikkate alarak, kelâmı felsefenin yerine koymuştur. Günaltay'ın sırf kelâmın özgünlüğünü ön plana çıkarmak adına şu söyledikleri, onun İslâm felsefesini dışlayan indirgemeci tavrını olduğu gibi yansıtmaktadır;

“Kelâmcıların sistemi de en iyi bir felsefî sistem kadar birbiriyle uyumlu ilke ve yöntemlerden oluşmuştur.”⁷⁶

Aynı dönemlerin önemli bir diğer ismi İsmail Hakkı İzmirli de indirgemeci tavrını şu soruları sıralayarak ortaya koymuştur:

“Acaba İslâm dünyasında ortaya çıkan ve dar anlamdaki ifadesiyle ‘İslam Felsefesi’ diye adlandırılan felsefe, gerçekten İslâmî bir felsefe midir? İslâm Felsefesi gerçekten İslâm çerçevesinde üretilmiş İslâm esasları üzerine kurulmuş bir felsefe midir?”

İsmail Hakkı İzmirli, M. Şemsettin Günaltay ile aynı bakış açısından hareketle ve neredeyse kelimesi kelimesine aynı denebilecek şekilde benzer ifadelerle aynı düşüncelere sahip olduğunu şöyle ifade etmiştir;

“İslâm Felsefesi diye tabir edilen felsefî düşünce akımı gerçekte İslâmî bir felsefe değildir. Tersine o, Yunan felsefesinin İskenderiye kisvesine bürünmüş, Süryani etkisinde kalmış, İslâmî terimlerle dile getirilmiş ve İslâm tanrıbilimi ile birleştirilmiş bir biçimdir. İslâm'ın etkisi olmakla birlikte, esasen Yunan felsefesinin ve özellikle de Aristoteles'in düşüncesinin hakim olduğu bu felsefe gerçek anlamda İslâm felsefesi olamaz.”

İzmirli, İslâm felsefesini kelâma indirgeyen yaklaşımını şu ifadelerle net bir şekilde ortaya koymuştur:

“İslâm'daki felsefî akımlar, İslâmîlik vasfı taşımamaktadır.”⁷⁷ Gerçek İslâm felsefesi çeşitli kelâm okullarınca temsil edilmiştir.”⁷⁸

Benzer bir tavır aynı dönemlerde Fransızcadan felsefe tarihi çevirisi yapan meşhur müfessir Elmalılı Hamdi Yazır'da da görülmektedir. Elmalılı, İslâm dünyasında

⁷⁶ Günaltay, *age*. s. 60

⁷⁷ İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, N. Ahmet Özalp (der.) 2. Baskı, İstanbul: Kitabevi Yay. 1997, s. 63-64

⁷⁸ İzmirli, *age*. s. 65 İzmirli'nin bu husustaki yorum ve yaklaşımlarının detaylı bir incelemesi için Bkz: Bayram Ali Çetinkaya, “İsmail Hakkı İzmirli” (s. 53-104) *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, sy. 19, y. 2011, s. 59, *qyr.bkz*: Ömer Mahir Alper “İsmail Hakkı İzmirli'nin İslâm Felsefesini Yorumu: İslâm Felsefesi Tarih Yazımına Bir Örnek” (s. 115-158) *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8, y. 2003, s. 156

felsefenin geçirdiği devreleri ana hatlarıyla analiz ettikten sonra, üç felsefî akımdan söz etmiştir. Ona göre bu üç akımdan ilki filozofların ekolleridir ve Aristotelesçi Meşşâîler ve Yenin Platoncu İşrakîler olmak üzere iki gruba ayrılır. İkincisi kelâm ekolleridir ve bu ekoller içerik olarak “asıl İslâm felsefesi”dir. Üçüncüsü de varlık bilgisi konusunda İşrakîler ile İskenderiye felsefesine benzeyen Sûfiyye (tasavvuf) ekolüdür.

Elmalılı’ya göre “asıl İslâm felsefesi” niteliğini taşıyan kelâm ekolleri, din felsefesi ile ‘dinî felsefe’ arasında bir ahenk kurmuştur. Kelâmcılar, epistemolojide dogmatik ve şüpheli bir yöntem izlemiş, ontolojide ise Stoacılara benzemişlerdir. Ancak Stoacılar, zihinde varlığı inkâr ettikleri için, kelâmcılar Allah’ı bilme konusunda onlardan tümüyle ayrılmışlardır.⁷⁹

Sonuç itibarıyla Günaltay’ın “asıl İslâm felsefesi”, İzmirli’nin “gerçek İslâmî felsefe” olarak nitelediği kelâm, Elmalılı’ya göre de “asıl İslâm felsefesi”dir.

1956 yılında yayımlanan “*Üç Tehafüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*” adlı doktora tezi ve önemli diğer çalışmalarıyla Türkiye’de İslâm felsefesine yönelik araştırmalara büyük katkı sağlayan Mübahat Türker Küyel de, uluslararası bir sempozyumda sunduğu “*İslâm Düşüncesinde Akıl ve Vahiy*” adlı tebliğinde, kelâmdan “Doğrudan itibaren gitgide felsefî bir karaktere bürünen ve **İslâm dininin felsefesi olan kelâm**” diye söz etmiştir.⁸⁰

Kelâm’ı “İslâm dininin felsefesi” olarak kabul etmek, indirgemeciliğin de ötesinde daha önemli bir soruyu -yukarıda değinilen- bir dinin, özellikle de İslâm’ın felsefesi olabilir mi? sorusunu gündeme getirir. Küyel, bildirisinin girişinde “İslâm dini”, “İslâm medeniyeti” ve “İslâm düşüncesi” tamlamalarına da kendi bakış açısıyla açıklık getirmiştir. Ona göre “İslâm dini” tamlaması; “Kur’ân-ı Kerim’e ve Hadisler ile Sünnet’e dayanan din” anlamına gelir.

İslâm; ‘referans çerçevesi Kur’ân ve Sünnet ile belirlenmiş din’ demektir. Bu durumda kelâm, Kur’ân’ın ve Hadis/Sünnet’in felsefesi midir? Eğer “felsefe” ile kaste-

⁷⁹ Bkz: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, “Dibace” Janet, Paul ve Gabriel Séailles, **Metalib ve Mezahib: Metafizik ve İlâhiyat**, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (çev.) içinde, İstanbul: Eser Nşr.1978, s. LII-LIII

⁸⁰ Bkz: Mübahat Türker Küyel, “İslâm Düşüncesinde Akıl ve Vahiy” **25-27.04.1997 II. Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı** içinde (s. 69-83), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yay.1997, s. 71

dilen ‘yorum’ ise, amacı doğrudan doğruya Kur’ân’ın belirli ilkelerle yorumlanması olan ve başlangıcından beri yüzlerce ciltlik literatüre sahip, günümüzde de faaliyeti devam eden tefsir ilmi, Kur’ân’a özgü ve özel bir felsefe türü mü olmaktadır?

Felsefenin teorik ve pratik boyutları olduğu dikkate alınırsa, Küyel’in bakış açısından hareketle, soru şöyle de sorulabilir: Fıkıh, Kur’ân ve Sünnet’in gündelik yaşama ve uygulamaya yönelik normatif yorumu, kelâm da inanç boyutuna dair teorik yorumu ise, acaba fıkıh İslâm dininin pratik (amelî) felsefesi, kelâm da teorik (nazarî) felsefesi mi olmaktadır?

Kur’ân ve Sünnet’in, naklî ilimlerin belirli ilke ve yöntemlerine göre yorumlanması, ya da Kur’ân ve Sünnet’e dayanılarak yapılan yorumlara “İslâm dininin felsefesi” diye bakmak, felsefeyi sadece kelâma değil, her tür dinî yoruma indirgemektir. Bu durumda İslâm felsefesi “dinî yorum” şeklinde tanımlanmış olur ki, her dinî yoruma felsefe olarak bakmak, çok daha geniş kapsamlı bir indirgemecilik anlamına gelir.

Ancak Küyel’in yaklaşım tarzının İslâm felsefesini dışlayıcı bir tavır olmadığını belirtmeye gerek yoktur. Zira Küyel, yaptığı araştırmalarıyla ve eserleriyle Türkiye’de İslâm felsefesine ilişkin çalışmaların önünü açan isimlerden biridir. Onun, kelâmı “İslâm dini’nin felsefesi” olarak nitelemesi, İslâm felsefesini dışlayıcı bir yaklaşım değil, kelâmı algılama biçimini yansıtan bir ifadesidir.

Ali Sami en-Neşşar da indirgemeciliğe örnektir. Neşşar, İslâm düşüncesini hem fıkıh hem de kelâma indirgemıştır. Ancak Neşşar’ın, İslâm düşüncesini indirgediği fıkıh ve kelâm, naklî birer ilim olan fıkıh ve kelâm ilimleri değildir. Çünkü o, İslâm düşüncesini fıkıh ve kelâma indirgemekle kalmayıp, bunları da Eş‘arî mezhebine indirgemıştır.

Neşşar’a göre kelâm tümüyle iç faktörlerin etkisiyle oluşmuş olsa da, fetihler dolayısıyla karşılaşılan diğer dinler, Doğu kültürleri ve felsefî düşüncelerin hücumlarına karşı Müslümanları ve İslâm itikadını koruyabilmek adına, her ne kadar özünü kaybetmemiş de olsa, yabancı kültürlerden etkilenmiştir.

Kelâmcıların inançlarında metafizikle ilgilenmeye başladıktan sonra İslâm itikadının genel çizgisinden kayma baş göstermiştir. Bu nedenle fıkıhçılar tarafından eleştirilmiş ve bid‘atçilikle suçlanmışlardır. Ancak kelâmcıları bu yöne iten sebepler vardı.

Zira içinde yaşadıkları toplumda ‘Yunan fitnesi’nin doğurduğu birtakım tehlikeler söz konusuydu ve bunlara karşı koymak gerekiyordu.⁸¹ Önceleri Mu‘tezile’nin temsil ettiği kelâmcılar, İslâm ve felsefe arasındaki korkunç uçurumu fark edip, İslâm filozoflarıyla tartışmaya başladılar ve daha ileri aşamada onları da aşarak direkt Yunan felsefesini hedef aldılar.⁸² Ancak özde İslâmî olmasına rağmen Mu‘tezile de, bu etkileşim sonrasında inançlarında kayma meydana geldiğinden dolayı, İslâm düşüncesini temsil edemez.⁸³

Neşşar, kelâmı bir anlamda “felsefeye karşı mukavemet gücü” kelâmcıları da bir “savunma ordusu” olarak görmektedir. Ancak, karşı koymak da bir şekilde felsefe ile etkileşim içinde olmak demektir. Daha önce yaşanan itikadi çizgiden kaymaların bir daha yaşanmaması ve herhangi bir inanç sapmasına karşı önlem alınması gerektiğini düşündüğünden olsa gerektir ki Neşşar; İslâm düşüncesini tek başına kelâmın temsil etmesini uygun görmemekte, bu nedenle fıkıh ilmini devreye koymaktadır. Bu açıdan bakıldığında Neşşar’ın gözünde fıkıh ilmi, kelâmı kontrol altında tutan bir mekanizma, fıkıhçılar da kelâmcıları denetleyen birer ‘denetim kurulu üyeleri’ olmaktadır. Böylece de fıkıh ile kelâmın olmazsa olmaz birlikteliği kurulmuş olmaktadır.

İslâm düşüncesinin fıkıh ve kelâm tarafından temsil edildiğini savunan Neşşar, bu noktada fıkıh usûlünü işin içine katar. Çünkü ona göre fıkıh usûlü ilmi, filozofların metot ve mantığına karşı fıkıhçıların metot ve mantığını konu alan bir ilimdir. Neşşar’a göre İmam Şâfiî’nin (ö. 204/820) mükemmel bir şekil verdiği ve kelâmcıların da kullandığı fıkıh usûlü ilmi, fıkıh ve kelâmın iç içe girmesini sağlamıştır. Fıkıh usulü böylece, bilgi ve yöntem teorisi ve bunun pratiği olarak mükemmel bir felsefi ekole dönüşüp, zamanla fizik, metafizik ve ahlâk konularını da kendi araştırma sahası içine çekmiştir.⁸⁴

Neşşar tam da bu noktada Eş‘arîliği ön plana çıkarmaktadır. Bir kelâm ekolü olarak fıkıhta da Şâfi mezhebi üzerinden temsil edilen Eş‘arîlik; fıkıh ve kelâmı fıkıh usûlü çerçevesinde iç içe geçirmiş, böylelikle de tam aradığı niteliklerde bir sistem ortaya çıkmıştır. “Müslümanların büyük bir çoğunluğunun mezhebi ve hayat bağı” diye niteliği Eş‘arîliği korumanın kendisinin en esaslı işi olduğunu da önemle belirtmiştir.

⁸¹ Neşşar, **age.** c. 1, s. 60

⁸² Neşşar, **age.** c. 1, s. 52

⁸³ Neşşar, **age.** c. 1, s. 15

⁸⁴ Neşşar, **age.** c. 1, s. 61

Neşşar'ın, İslâm düşüncesini indirgediği Eş'arîlik hakkında ifadeleri şöyledir:

“Ben kuşkusuz, Kur'ân ve Sünnet ismiyle beyan edilen İslâmî aklın ulaştığı son merhalenin Eş'arîlik olduğu görüşündeyim. Kur'ân ve Sünnet'i asaletle ve kuvvetle yorumlayan mezheptir Eş'arîlik. Dünyanın sonuna kadar Müslümanlar için hayatta en önemli şey, bu mezhebi bütünüyle kabul etmek ve gelecek nesillerin ihtiyaçları da göz önünde tutularak asırlar boyunca onu geliştirmektir.”

Başlangıçta kelâmcıları temsil eden Mu'tezile'yi, 'taşlaşmış akılcılık' diye nitelendirip buna ihtiyacı olmadığını, İbn Rüşd ve onun çizgisindeki filozofların, İslâm'ı Aristoteles felsefesi ışığında yorumlamasından da kendisinin çok uzak olduğunu söyleyen Neşşar, daha eserinin başlarında, İslâm düşüncesinin ve bütün olarak İslâmî hayatın kültür zenginliğinin Eş'arîlik'te olduğunu şöyle ifade etmektedir:

“Bu mezhebin felsefî, siyasi, fikhî, lugavî, tasavvufî ve ilmî görüşleri verimlilik kazandı. Gittiği her yere nur saçtı, görüldüğü her yerde aydınlığı yaydı ve her yerde İslâmî olanı [miras] bıraktı.”⁸⁵

İsmi, içeriğinin İslâm felsefesi tarihi olduğu izlenimini veren eserinin ilk cildinde Neşşar, “İslâm ve Yunan felsefesi”, “İslâm ve Gnostisizm” başlıkları altında İslâm düşüncesinin yabancı kültürler ile ilişkilerini kendi eleştirel bakış açısıyla gözden geçirdikten sonra, fıkıhçıların kelâmî görüşlerine yer vermiş, ikinci cildinde ise, ileri gelen kelâmcıların şahsında oldukça geniş bir yer vererek kelâm ekollerini analiz etmiştir. Eser, bu yönüyle bir İslâm felsefesi tarihi olmaktan çok, kelâm tarihi niteliği taşımaktadır. Eserin adında “felsefî düşünce” tamlamasını kullandığı halde, ne Meşşâî ne de İşrakî filozoflara ve onların felsefî düşüncelerine, eserinde küçük bir bölümde olsun yer vermeyen ve dışlayıcı tutumunu bu şekilde ortaya koyan Neşşar'ın, İslâm düşüncesi ve İslâm felsefesi ile ne anlamak ve anlatmak istediği gayet açıktır.

“İslâm düşüncesini temsil eden Eş'arî mezhebidir.”⁸⁶

Bu sözyle son tahlilde Eş'arîliğin İslâm düşüncesi, İslâm düşüncesinin de Eş'arîlik anlamına geldiğini savunan Neşşar'ın indirgemeciliği sadece İslâm felsefesine değil, bütün İslâm düşüncesine yönelmiştir.

⁸⁵ Neşşar, **age.** c. 1, s. 14-15

⁸⁶ Neşşar, **age.** c. 1, s. 52

Görüldüğü gibi İslâm felsefesini dışlayıcı bir tavra sahip olmanın ötesinde Neşşar; felsefeyi fıkıh ve kelâma, fıkıh ve kelâmı fıkıh usûlü ilmine, fıkıh usûlünü de Eş‘arî mezhebine indirgeyerek, zincirleme bir retorik ortaya koymuştur.

Kelâm’a “asıl/gerçek İslâmî felsefe”, “asıl İslâm felsefesi” ya da “İslâm dininin felsefesi” olarak bakmak, felsefeyi doğrudan doğruya kelâma indirgemek demektir. İslâm felsefesinin kelâma indirgenmesi ise, bu disiplinleri birbirinden ayıran temel farklılıkların göz ardı edilmesine neden olmaktadır.

Elbette İslâm düşüncesini oluşturan üç alan arasında aşılmaz engeller, kesin sınırlar olduğu asla iddia edilemez. Böyle bir iddia, İslâm düşüncesi geleneğinin ‘bütüncül’ bir yaklaşımla kavranmamasına yol açar. Ancak, paradigma içi bir sorun olarak ele alındığında, bu disiplinlerin birbirine ‘indirgenemez’ nitelikteki farklılıklarının göz ardı edilmesi durumunda kelâmın da, İslâm felsefesinin de tasavvufun da, İslâm düşüncesi paradigmasını oluşturan ‘özgün’ disiplinler oldukları doğru bir biçimde kavranamaz.

Böyle bir kavrayış eksikliğinin doğuracağı sonuç; oryantalistlerin kasıtlı olarak gündemde tuttuğu, İslâm düşüncesinin ortaya çıkışına zemin hazırlayıcı etken olarak gösterebilecekleri, İslâm dışı kaynak/köken arayışlarına bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde katkı sağlamaktan başka bir şey değildir.

Günaltay, İzmirli, Elmalılı, Küyel ve Neşşar gibi Müslüman aydın, alim ve araştırmacıların fikirlerinden hareketle gündeme getirilen bu indirgemeci yaklaşım tarzına daha başka örnekler de verilebilir. Ancak adları geçen araştırmacılar ve indirgemeci yaklaşımları, böyle bir konunun varlığına ve bunun bir problem olduğuna dikkat çekmek için yeterlidir.

Özellikle Fahrüddin er-Râzî’nin eserlerine istinad ederek benzer indirgemeci yorumlar yapan araştırmacılar günümüzde de vardır.

Ancak bu noktada artık konuyu, fikirlerine yer verilen bu Müslüman araştırmacılarından bağımsız bir sorun olarak gündeme getirmek ve bu şekilde ele alarak değerlendirmeler yapılması gerekmektedir.

2. KELÂM ASIL/GERÇEK İSLÂM FELSEFESİ MİDİR?

Kelâmın felsefe yerine konularak, “asıl İslâm felsefesi” kabul edilmesine ve İslâm felsefesini dışlayan indirgemeci yaklaşımlara katılmak asla mümkün değildir. Oryantalistler, kelâmın İslâm öncesi düşünce geleneklerinin uzantısı ve onların dönüştürülmüş şekli olduğu iddiasıyla nasıl bir tarihsel yanılgıya düşmüşlerse, Müslüman araştırmacıların kelâmı “asıl İslâmî felsefe” olarak görmeleri de en az o kadar büyük ilmî bir yanılgıdır. Bunun nedenleri kelâm merkezli değerlendirmelerle de açıklanabilir.

2.1 KELÂMIN BAŞLANGIÇ TARİHİ AÇISINDAN

Başlangıç tarihleri dikkate alındığında, İslâm düşüncesi kapsamındaki ilimlerin ortaya çıkışı senkronik (eşzamanlı) olabildiği gibi, diyakronik (art zamanlı) oluşumların da söz konusu olduğu görülür. İstisnâî oluşumlar bulunmakla birlikte, genelde fıkıh, tefsir ve hadis gibi ilimlerin senkronik olarak ortaya çıktıkları söylenebilir. Fıkıh ile kelâm ise diyakronik yani artzamanlıdır.

Felsefe-kelâm ilişkileri bu açıdan incelendiğinde, bu iki disiplinin oluşumlarının da diyakronik olduğu açıkça görülür. Zira kelâmın başlangıcı İslâm felsefesini öncelemektedir. Kelâmın doğuşuna İslâm dünyasında yaşanan itikadi ve sosyo-politik nedenler zemin hazırlamıştır. İslâm felsefesi ekollerinin oluşum süreci ise İslâm öncesi geleneklere ait literatürün Arapçaya tercümesiyle birlikte başlamıştır. Ancak kelâm ilminin ortaya çıkışında iç faktörlerin etkin olup, başlangıcı açısından da İslâm felsefesini öncelemesi, kelâma “asıl İslâmî felsefe” olarak bakılmasını haklı çıkarmaz. Diyakroni, farklı kültür ve medeniyetlere ait ilimler arasında özgünlüğün tespiti için önemli bir kriterdir, fakat buna aynı düşünce geleneğinin alt kategorileri olan disiplinler arasındaki karşılaştırmalarda, sadece ilimlerin tarihsel gelişimini araştırmada başvurulabilir.

2.2 KELÂMIN, İNANÇLARI AKLÎLEŞTİRİCİ BİR HAREKET OLMASI AÇISINDAN

Kelâm öncesi dönemde ciddi entelektüel sorunlar yoktu. Pratik/amelî nitelikli sorunlar edille-i şer’iyye olarak bilinen Kitap, Sünnet, icma ve kıyas-ı fukaha ile çözümlenebiliyordu. Fakat daha sonra çeşitli nedenlerle Müslümanların karşılaştıkları sorunlar pratik/amelî sorunlar olmaktan çıkmış ve siyaset, metafizik, kozmoloji ve ontolo-

ji gibi alanlara kayarak entelektüel boyutlar kazanmıştı. Her karşılaşılan soruna Kur’ân ve Hadislerde doğrudan çözüm bulmak da her zaman mümkün olmuyordu. Selefiye’nin benimsediği nakil merkezli din algılayışı ve yaşayışı demek olan fıkıh ile de bu sorunları çözüme kavuşturmak pek mümkün görünmüyordu. Bu yeni problemlerin çözümünde akli merkeze alan ve teorik çözümler üretmeyi amaçlayan yeni bir yönetime gereksinim duyulmuştu. Bu da kelâm ilminin doğuşuna zemin hazırladı.

Fıkıh ilminin, nakil merkezli pratik dinî yaşayışa dair çözümler üretme yöntemi olarak ortaya çıkmasına⁸⁷ rağmen kelâm, akıl merkezli ve teorik problemlere ilişkin çözüm üretme çabası olarak doğmuş ve kısa sürede devasa bir literatür oluşturmuştu. Klasik dönem kelâm ilminin temel problemleri arasında isbat-ı vacib, kader ve özgür irade, Allah’ın sıfat ve fiilleri, insan fiillerinin kaynağı, büyük günah işleyeninin durumu, hilâfetin meşruiyeti gibi konular yer almaktaydı.

Bu durum da kelâm “asıl İslâmî felsefe” diye nitelendirilerek İslâm felsefesinin yerini alacak bir alternatif değil, itikadi alanda, inanç ilkelerine rasyonel (aklî) açıklama ve yorumlar getirerek, fıkıh ilmine teorik arka plan oluşturulmasını sağlayan din merkezli entelektüel bir harekettir.

2.3 KELÂMIN TANIMI VE AMAÇLARI AÇISINDAN

Her ne kadar bazı konular kelâmcılar ile filozoflar arasında ortak tartışma alanı olsa da, amaçları, kullandıkları yöntemler ve daha önemlisi hareket noktalarındaki farklılıklar dikkatlerden uzak tutulmamalıdır.

Teoloji bir dinin inanç ilke ve hükümlerini o dinin kutsal referanslarına (kelâm; Kur’ân ve Sünnet’e) dayanarak sistemleştirir. Sınırları, hükümlerini sistemleştirdiği dindir ve dinin olmazsa olmaz hükümleri üzerine kuruludur. Bundan dolayı kelâm, naklî kaynakları kullanırken sübjektiftir.

İslâm teolojisi/ilâhiyatı, yani kelâm; Allah ve O’nun insan ve âlemle ilişkisi hakkında akli merkeze alarak, kutsal referanslarla bildirilen ilkelerden hareketle, akıl ve nass çeliştiğinde ise te’vil yöntemini kullanarak bütüncül inanç sistemleri ve/veya teolojik dünya görüşleri oluşturmaya yönelik entelektüel bir harekettir. Tanımı gereği her

⁸⁷ Bkz: Hayreddin Karaman, “Fıkıh” TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 13, s. 1

zaman aşkın bir otoriteye zorunlu olarak bağımlıdır. Bu nedenle herhangi bir dinin felsefesinden söz edilemeyeşinin yanında teoloji, herhangi bir dinin teolojisidir.

Genel felsefe herhangi bir dinin öğretileri ile kendini sınırlandırmaz. Çünkü felsefe herhangi bir dogmadan ve/veya inançtan hareket etmez. Bilakis bir dine inanan kişinin apaçık doğrular olarak kabul ettiği inançları da sorgular. Kelâmın tartışmasız bilgi kaynağı olarak kabul ettiği vahiy dahil olmak üzere, bilgi ve kaynağının ne olduğu da felsefe tarafından sorgulanır. İslâm düşüncesinin bir alt kategorisi olan İslâm kelâmında ve Hristiyan teolojisinde ise -son dönemlerde gündeme gelen “Tanrısız Hristiyanlık” (Christianity non-God) arayışları dışta tutulmak kaydıyla- Allah’ın varlığı sorgulanmaz. Allah’ın varlığı bir postüla olarak kabul edilir ve çeşitli yöntemlerle de varlığı ve birliği kanıtlanmaya çalışılır. Bu yönüyle kelâm; “kelâmun al’Allah: Allah hakkında/üzerine konuşma”dır. Ancak felsefede bu tür teolojik postülalar yoktur. Felsefe, Tanrı’nın varlığını da, “Tanrı hakkında konuşmanın imkânlarını” da sorgular.

Hemen belirtmelidir ki; felsefenin bu özelliği, filozofların Tanrı’nın varlığına inanmasına ve bir dine bağlanmasına engel değildir. Meşşâî İslâm filozofları için ise böyle bir durumdan asla söz edilemez (aş.bkz).

Kısaca felsefede “nedir?” sorusunun, bu sorunun kendisi de dahil olmak üzere sonuna eklenemeyeceği hiçbir önerme yoktur. Oysa kelâmda Allah’ın varlığı gibi bazı konular ‘dokunulmaz’dır. Bu nedenle her önermenin sonuna “nedir?” sorusu getirilemez. Çünkü bu tür konular kelâm ve kelâmcılar açısından ‘sorgulanamaz’ niteliktedir. ***Felsefe ve kelâmı birbirinden ayıran en temel fark*** da bu husustur.

Kelâm, vahiy ile bildirilen inanç ilkelerinin, yani kutsal/ilâhî olanın, kutsala bağlı ve onunla sınırlı kalınarak yorumlanması sonucu ortaya çıkan sistemler bütünüdür. Yani kelâm; ilâhî olanın beşerî yorumudur. Felsefenin ilâhî olana beşerî yorum yapmak gibi bir amacı söz konusu değildir.

Bu ereksel farklılık açısından bakıldığında, kelâm “İslâm dininin felsefesi” değil, bilakis İslâm’a, İslâm Medeniyeti’ne özgü, -Günaltay’ın Schmoders’e haklı olarak itiraz ettiği gibi- İslâm öncesi herhangi bir düşünce geleneğinin değiştirilmiş ve/veya dönüştürülmüş şekli olmayan, özgün bir düşünce disiplindir.

Özetle ifade etmek gerekirse kelâm; İslâm dininin, yani Kur’ân ve Sünnet’in teolojik yorumudur. Teoloji, bütün dinlerin ‘kelâmî’ boyutunu içeren genel bir “Tanrı-bilim” demekse, kelâm da İslâm dininin teolojisi, yani İslâm teolojisi demektir. Şu halde; İslâm’a dayanarak üretilen her fikir ve yoruma ‘felsefe’ diye bakılamayacağı açıktır.

Kelâm ve İslâm felsefesi arasındaki problematik ortak zeminde de, filozoflarla kelâmcılar arasında derin ihtilâflar söz konusudur. Bu ihtilâfların bir kısmına bizzat kendisi de değinen Günaltay’ın,⁸⁸ kelâm ekollerini “asıl İslâmî felsefe” olarak nitelemesi, onun kendi kendisiyle çelişmesi gibi görünmektedir.

2.4 KELÂMIN KENDİ TARİHSEL SÜRECİ AÇISINDAN

Kelâmın ortaya çıkmasına zemin hazırlayan konjonktürel şartları ve klasik dönem kelâmının temel karakterini ortaya koymak, kelâm ve İslâm felsefesini karşılaştırmak açısından önemlidir. Söz konusu şartların hatırlanması, felsefe-kelâm ilişkilerinin nasıl şekillendiğini ve kelâmcıların felsefe karşıtı olumsuz tavırlarının nedenlerinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Hristiyanlığın ilk teolojik ekollerinin oluşum süreciyle karşılaştırıldığında, İslâm’da kelâm mezheplerinin oluşum sürecinin, Hristiyan mezheplerinin oluşum sürecinden farklı bir yol izlediği görülür. Hristiyanlıkta Hz. İsa’nın kişiliğine dair teorik tartışmalar sonucunda ortaya çıkan farklı görüşler mezhepleşmiş, mezhepler arası çatışmalar teorik yapının kurulmasından sonra yaşanmıştı.

İslâm’da ise Hz. Peygamber (sav)’in irtihali sonrası yaşanan Hz. Osman ve Hz. Ali’nin suikastlarla şehid edilmeleri, Cemel Vak‘ası, Sıffin Savaşı, Kerbelâ Katliamı gibi olaylar ve sorunlar sonucu, öncelikle Şia ve Haricilik gibi siyasi mezhepler ortaya çıkmış, daha sonra bu olayların sonuçları alimler için ‘entelektüel’ birer malzeme olmuş ve bu olaylara ilişkin Kur’ân ve Sünnet açısından yapılan yorumlar dinî anlamlar yüklenerek inanç alanına taşınmış ve böylece Selefiye, Cebriye, Mürcie, Mu‘tezile gibi itikadi mezhepler oluşmuştu.

Siyasi mezhepler teorik/teolojik ekollere dönüşmüştü, fakat bunlar salt teorik ekoller olarak kalamamışlardı. İtikadi mezheplerin çoğu iktidara eklemellenme sürecinin

⁸⁸ Bkz: Günaltay, *Antik Felsefe’nin İslâm Dünyasına Girişi*, s. 17-22

birer ürünüydü. Bu da ilk dönem kelâm ekollerinin oluşturduğu literatürün bir “İslâm teopolitiği” niteliği taşıdığını göstermektedir.

Başlangıçta ilmî/entelektüel çalışmalar bağımsız bir çaba olarak sürdürülürken, Emevilerin ikinci halifesi Yezid b. Muaviye (ö. 64/683) döneminde bazı alimlere maaş bağlanarak hilâfet makamına çekilmesi, ‘saray uleması’ denilen bir grubun oluşmasına neden olmuştu. Çünkü halifelerin bazı icraatlarının İslâm’a aykırı olmasının bir halk isyanına dönüşmemesi için halka o icraatların İslâmî anlamda ‘meşru’(!) olduğunun anlatılması gerekiyordu. Bu meşruiyet ancak maaşlı âlimler aracılığı ile sağlanabilirdi.⁸⁹

Kerbela olayı buna bir örnektir. Bir İslâm halifesi, halife olarak Hz. Peygamber (sav)’in torunlarını şehid etmenin İslâmî açıdan ‘meşru’ olduğunu dindar halka nasıl açıklayabilirdi? Bu problemi çözmek üzere ulema hemen devreye girmişti. Sıffîn Savaşı’nın aktörlerinden olan Amr b. Âs’tan rivayetle Hz. Peygamber (sav)’e isnad edilen; *“Allah insanı yaratmazdan elli bin yıl önce, onun dünyada iyi mi (şakî) yoksa kötü mü (saîd) olacağını kaderine yazmıştır.”*⁹⁰ mealindeki bir hadise dayanarak, Yezid’in kadere Hz. Peygamber (sav)’in torunlarını katletmenin bir kader olarak yazıldığını, onların şehadetinin de bu kaderin bir gereği (kaza) olduğunu, bu nedenle de Yezid’e isyan etmenin Allah’ın ona yazdığı kadere, hatta ‘Allah’ın halifesi’ olduğu için dolaylı olarak Allah’a isyan demek olacağını, bunun da küfür anlamına geldiğini... Kısacası bu şekildeki zorlama yorumları fetva formatıyla halka telkin etmişlerdi.

Kelâmın doğuşuna zemin hazırlayan ve ilk dönem kelâm problemlerinden biri olan “insanın özgürlüğü” problemi, bu zorlama yorumların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştı. Emevilerin hanedan saraylarında doğmuş bir mezhep olarak Cebriye, bazı ayet ve hadislerden yararlanarak söz konusu probleme ilişkin, insan fiillerinin gerçekleşmesinde, Allah’ın kulun üzerinde zorlayıcı (cebr) olduğu ve kulun da buna boyun eğmekten (muztarr) başka seçeneğinin bulunmadığı görüşünü savunmuştu. Cebriye’nin savunduğu fikirler, iktidar baskısı altında ezilen halk için bir teselli kaynağı olmuş, böylece İslâm dünyasında yüzyıllardır süregelen kaderci bir anlayış ortaya çıkmıştı. Bu durum, klasik dönem kelâm problemlerinin, salt entelektüel tartışmalar değil, bunun yanı sıra,

⁸⁹ Bkz: Asaf Hüseyin, **İslâmî Köktencililiğin Ötesi: İman ve Amelin Sosyolojisi**, Selahattin Ayaz (çev.) İstanbul: Ekin Yay. 1996, s. 44

⁹⁰ Müslim, *Kader* 16 (2653), Tirmizî, *Kader*18 (2156)

Emevi iktidarının İslâmî meşruiyet arayışının doğurduğu teopolitik bir söylem biçimi olduğunu da göstermektedir.

Mu‘tezile, başlangıçta Cebriye’nin bu kaderci görüşlerine karşı muhalefet etmiş ve insanın özgürlüğünü savunmuştu. Ancak Selefiye’ye karşı özgür bir düşünce hareketi olarak ortaya çıkan Mu‘tezile’nin gelişim süreci de bundan pek farklı değildi. Çünkü Emevilerden sonra iktidara gelen Abbasiler, Mu‘tezile’yi resmi mezhep/ideoloji olarak benimsemişlerdi. Halife Me’mun dönemine gelindiğinde, İslâm dünyasında bir-biriyle giriftleşmiş pek çok problem yaşanıyordu. Entelektüel alanda bir yanda yeni yeni gelişmeye başlayan felsefî çeviriler ve bu çeviri hareketinin düşünce hayatı üzerindeki etkileri, diğer yanda kelâm mezhepleri arasında gerilimlerin yaşanması, siyasal alanda ise bir yanda farklı din ve kültür çevreleriyle karşılaşmanın getirdiği din değiştirme olayları, diğer taraftan devleti temelinden sarsan kardeşler arası iktidar savaşları, siyasi otoritenin gücünü aşındırıyordu.

Mezhepler arası çatışmalar dinî otoriteyi parçalamış durumdaydı. Me’mun, sarsılan siyasi otoriteyi merkezîleştirerek yeniden güçlendirmeye çalışıyor, bunun için de siyasi otoritenin gücünü aşındıran dinî otoritenin, siyasi otorite ile birleştirilmesi gerektiğini düşünüyordu. Belirlediği politika, bir entelektüel seçkinler sınıfı oluşturulmasını kaçınılmaz kılıyordu. -Nitekim Me’mun’un Ebu Huzeyl el-Allaf (ö. 235/850) ve İbrahim b. Seyyar en-Nazzam (ö. 231/845) gibi kelâmcılarla dost olması, Emevilerin saray ulemasının yerini Mu‘tezile kelâmcılarının aldığını gösteriyordu- Böylelikle dinî fraksiyonları kontrol altında tutmuş olacaktı. Siyasi ve dinî otoritelerin birleştirmesi, dinî anlamda da son sözün halifede olması anlamına geliyordu. Bu amaçla bilginler arasında taktik gereği yaygınlaştırılan diyalektik/cedel sanatı da, tartışmaları oldukça alevlendirmişti. Bu noktada bir konuya kısaca değinmek gerekir:

İslâm öncesi ve İslâm dışı düşünce geleneklerinden Arapçaya tercüme edilen literatüre, genellikle İslâm filozoflarının yakın ilgi gösterdiği şeklindeki genel görüş, biraz yüzeysel bir görüştür. Çünkü Arapçaya tercüme edilen eserlere sadece filozoflar değil, kelâmcılar da ilgi duymuşlardı.

Örneğin; Me’mun’dan önceki halife Mehdi, Aristoteles’in “*Topika*” adlı eserini Arapçaya tercüme ettirmişti. Tercüme-yi de Nasturi patriği I. Timotheos yapmıştı. Özel-

likle “*Topika*”nın tercih edilmesi rastlantı olmasa gerektir.⁹¹ Birtakım eserlerin özel ter-
cihlerle Arapçaya tercüme edilmesi ayrıca bir araştırma konusudur. Ancak Aristoteles,
adı geçen eserinde, bir tezin nasıl savunulacağını ve/veya çürütüleceğini ve bir tartışma
sanatı olan diyalektiği sistematik bir şekilde açıklamıştır. “*Topika*”nın çevrilmesiyle
kelâmcılar, yeni tartışma yöntemlerini hemen uygulamaya koyuldular. Bu eserdeki tar-
tışma yöntemleri öylesine benimsenmişti ki; görüşlerini cedel yöntemiyle ortaya koy-
dukları için, kelâmcılara “tartışmacılar/diyalektikçiler” anlamına gelen “cedeliyyûn/ehl-
i cidal” denilmiştir.

“*Topika*”nın özel bir amaçla çevrilmesi gibi, benzer şekilde, halife Mansur da
Zerdüştlüğe ait “*Kitabü’l-Mevalid*” (doğuşlar kitabı) ve “*Denkard*” gibi kutsal kitapları
tercüme ettirmişti. Sasanîler dinî açıdan Zerdüştlüğü referans alıyordu. Mansur’un bu
kitapları tercüme ettirmesi, o bölgelerdeki toplumlara İslâm egemenliğini kabul ettire-
bilmek amacıyla gerçekleştirilen pragmatik bir çaba da olabilir.⁹²

Siyasi ve sosyal problemlerin çözümü elbette öncelikle halifelerin göreviydi.
Ancak kelâm ekollerinin iktidara eklemelenmesi sürecinde oldukça gelişen kelâm-siyaset
ilişkileri dikkate alınırsa, kelâmcılar da halifelerin siyasi sorunların çözümüne yönelik
manevralarına entelektüel destek vermek amacıyla onlara teolojik arka plan oluşturma
gereği duymuş olabilirler. Kelâmcıların tevhid delillerinin çoğunun “eğer iki tanrı ol-
saydı” diye başlaması, bu olasılığı doğrular niteliktedir. Zira kelâmcıların sıkça kullandıkları
“zındık (çoğulu: zenadika)” kelimesi “*Zend-Âvesta*”ya bağlanmak, bu inanca
sempati duymak” anlamına gelmektedir. Kâfir, müşrik, mülhid gibi sıfatlar dışında ayrı-
ca bu sıfatın kaynaklarda yer alması, kelâmcıların Zerdüştlükle teolojik tartışmalar yap-
tıklarını göstermektedir. Kelâmcılar, söz konusu dönemde o bölgelerde yaşayan insanla-
rın bilinçaltında Zerdüştlüğün temeli olan düalist Tanrı anlayışının canlanmakta oldu-
ğunu sezmişler ve bu nedenle de Allah’ın varlığını kanıtlamaktan çok, birliğini kanıtla-
maya önem vermişlerdir. Bu çerçevede geliştirdikleri delillerin öncülleri de genellikle
“eğer iki tanrı olsaydı” diye başlamaktadır.

Kelâm-siyaset ilişkilerinin oldukça yoğun olduğu bu dönemde tartışılan prob-
lemlere gelince; kelâm problemlerinin çoğu birbiriyle ilintili olarak gündeme gelmişti.

⁹¹ Bkz: Gutas, **Yunanca Düşünce Arapça Kültür**, s. 66-67

⁹² Bkz: Gutas, **age**, s. 43-64

Bu dönemde başlıca tartışma konularından biri de Kur'ân'dı. Watt'ın ifadesiyle Kur'ân, hicri 210-261 tarihleri arası kelâmî tartışmaların merkezi konumundaydı.⁹³ Me'mun da bu durumdan yararlanmış, Mu'tezile'nin öğretilerini resmîleştirerek bunları bir ideolojiye dönüştürmüş, böylece tartışılan konular entelektüel sorunlar olmaktan çıkıp siyasi niteliğe bürünmüştü. Geriye de bu öğretilerin devlet bürokrasisine ve halka, özellikle Sünnî-Selefi çizgideki kelâmcılara, siyasi otoritenin baskısıyla dayatılması kalmıştı (mihne).

Mu'tezile'nin kendi sistemi içinde, Allah'ın sıfatları sorunundaki temel fikirlerin sonucu olarak ortaya çıkan "Kur'ân'ın yaratılmışlığı" (halku'l-Kur'ân) öğretisi, halifeye bağlılık yemininin (biat) bir parçasıydı. Bunlardan herhangi birini kabul etmeyenlere, bu kadar akılcı ve fikir özgürlüğünü savunmalarına rağmen paradoksal bir tavır göstererek ağır işkenceler uygulamışlardı.⁹⁴ Hanbelîliğin kurucusu Ahmed b. Hanbel'in Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu kabul etmediği gerekçesiyle öldürülmesi buna örnektir.

Batı felsefesindeki rasyonalizmden farklı olsa da Mu'tezile, başlangıçta naklin akılla yorumlanması, akıl-vahiy uyumsuzluğu durumunda akla öncelik verip nakli te'vil etmeyi ilke olarak kabul ettiği için 'İslâm rasyonalizmi' denebilecek bir çılgır açmıştı. Mu'tezile'nin öğretilerinden biri de, insan fiillerinin kaynağı konusunda insanın özgür irade sahibi olmasıydı. Ne var ki, birçok Mu'tezilî öğreti resmileştiği halde, insanın özgür irade sahibi olduğuna ilişkin görüş nedense resmiyet kazanamadı ve bu özgürlükçü hareket, paradoksal biçimde, totaliter siyasi rejimin uyguladığı mihne denilen sorgulama politikasının baskı aracına dönüştü. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö. 324/935) bir Mu'tezile mensubundan yaptığı şu aktarım, bu durumu belgeler niteliktedir:

*"Sistemli grup oluşturup, kendimizi karşıtlarımızı korkutacak derecede güçlü hissettiğimizde halifeye biat eder, isyan başlatırız. İnsanları öldürür ve egemenliklerine son veririz. İnsanları Allah'ın birliği ve iradesi konularındaki görüşlerimizi benimsemeye davet ederiz. Eğer karşı çıkarlarsa onlarla savaşırız."*⁹⁵

Allah-insan ilişkisi çerçevesinde, insanın Allah karşısında bile özgür olduğunu savunan bir ekolün, fert-devlet ilişkisi konusunda da insanın özgürlüğünü savunması

⁹³ Bkz: William Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Ethem Ruhi Fırlı (çev.) İstanbul: Birleşik Yay. 1998, s. 345

⁹⁴ Bkz: Henry Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, Ethem Ruhi Fırlı (çev.) İstanbul: Pınar Yay. 1999, s. 124-126

⁹⁵ Bkz: Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfü'l-Musallin*, Hellmut Ritter (nşr.) İstanbul, 1930, s. 451-453

beklenmez miydi? Bu durum “Allah karşısında özgür olabilirsiniz, ama devlet karşısında asla!” demek değil miydi?

İktidar erkiyle halka baskı yapan rejimler, genellikle bir karşı devrim hareketiyle yıkılırlar. İlk etapta rasyonalist bir çıkış yapan Mu‘tezile, bu paradoksal tutumu dolayısıyla kendi sonunu hazırladı ve ideolojisini oluşturduğu Abbasilerin yıkılışıyla birlikte ‘hükmen’ yıkılmış oldu. Abbasilerin yıkılışıyla onların yerini alan siyasi otoritenin resmî ideolojisi ise Eş‘arî mezhebi idi. Eş‘arî-siyasi çizgiyi benimseyen yeni rejimin ilk icraatlarından biri de “Mu‘tezile’nin kâfir olduğundan şüphe eden kâfirdir.” (*Men şekke fî küfri ’l-Mu‘ezileti fekad kefer*) şeklinde resmî bir genelge (fetva) ilan etmek olmuştur.

Emevilerin halka karşı Cebriye’yi, Abbasilerin Selefîye’ye karşı Mu‘tezile’yi, Selçukluların Şia ve Mu‘tezile’ye karşı Eş‘arîliği, Safevilerin Osmanlılara karşı Şia’yı, Osmanlıların Safevilere karşı Mâtüridîliği resmî mezhep olarak kabul etmeleri, kelâm ekollerinin siyasi organizasyonlara nasıl entegre olduklarını açıklayan tarihsel bir argümandır. Halifelüğün ümmet içinde Arap, Türk ve İranlılar arasında el değiştirdiği her dönemde, kelâmcıların kaleme aldıkları “akaid risaleleri” de genel anlamda, bağlı oldukları hilâfet makamlarına teolojik arka plan oluşturan birer manifesto niteliğindedir.

Mâtüridîliğin en güçlü yorumcularından Ömer en-Neseî’nin (ö. 537/1142), “Halife günahkâr ve zalim de olsa azledilemez.” (*ve lâ yen ‘azilü ’l-imamü bi ’l-fiski ve ’l-cevr*)⁹⁶ gibi ibareleri, üstelik de iman ilkesi olarak bir akaid metnine yerleştirmesi, salt entelektüel bir çaba değildir. Bu tür akaid metinleri, kelâm-siyaset ilişkilerinin yoğunluğunu ve özellikle mütekaddimîn kelâm literatürünün büyük ölçüde teopolitik bir içeriğe sahip olduğunu gösteren bir kanıttır.⁹⁷

Kelâm ekollerinin iktidara eklemleme süreci bakımından “bid‘at” kavramı da politik bir anlam yüklenmiş gibidir. Bid‘at kelimesi sözlükte ‘sonradan ortaya çıkan’ anlamını taşıdığı halde, Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından, kendi temel ilkelerini benimseyenlerin dışında kalan diğer bazı mezhepler hakkında, “Kur‘ân ve Sünnet’te olmayan konuları sonradan İslâm’a sokan, sapık, yoldan çıkmış, dalâlete düşmüş” anlamına gelecek şekilde hakaret içeren bir niteleme olarak kullanılmıştır. Bu anlamıyla ‘or-

⁹⁶ Ebu Hafs Ömer en-Neseî, **Akaidü’n-Neseî**, s. 31, İstanbul: Tarihsiz

⁹⁷ Bkz: Nadim Macit, “Kelâmî Ekollerin Ortaya Çıkış Sürecinde İktidara Eklemleme Problemi” (s. 113-130) **Bilgi ve Hikmet**, sy. 7, y. 1994, s. 117-118

todoks' kelimesinin karşıtı olan 'heterodoks' kelimesinin Arapça karşılığıdır. Bu durumda Sünnî kelâm ekollerinin mensupları kendilerini 'sahih/hak/doğru' yani ortodoks olarak nitelenmiş olmaktadır. Ancak -Hz. Ali'nin ilahlaştığını savunacak kadar ileri giden Gulât-ı Şia ekolleri konu dışında tutulmak koşuluyla- herhangi bir mezhebin hak ve doğru olduğuna, bunun dışında kalanların ise yanlış ve sapık (heretik) olduğuna karar vermeyi sağlayan ölçütün ne olduğu tartışmalıdır. Çünkü bid'at ve heretik olmakla suçlananlar da, kendilerine bu ithamda bulunanları aynı şekilde suçlayarak doğru olanın kendileri olduğunu iddia etmektedirler. Ortodoksi tartışmaları da kelâm ekollerinin siyasi otoriteye iyice eklemlenmiş olduğunu göstermektedir. "Hilâfet sorunu" tartışmalarının, kelâmcıların salt entelektüel bir çabası olmadığı dikkate alındığında, bid'at kavramı, sadece entelektüel bir ayrıma işaret eden, ya da dışlayıcı/ötekileştirici bir söylem değil, fakat aynı zamanda politik ve/veya 'ideolojik' bir kavramdır.

Mezhepler tarihi alanının önemli sorunlarından biri olan "kurtulan fırka" (firka-i naciye) konusu da, ilk dönem kelâmının oluşum ve gelişim süreci konusundaki yaklaşımlarımızı doğrular niteliktedir. Bütün mezheplerin sahiplendiği "kurtulan fırka" kavramı, Hz. Peygamber (sav)'den değişik versiyonlarda rivayet edilen "*Ümmetim 73 fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan 72'si cehenneme gidecek, ancak biri kurtuluşa erecektir.*" mealindeki hadisten çıkarılmıştır.⁹⁸ Diğer yandan mezhepler tarihi incelendiğinde mezheplerin sayısının bu rakamdan çok daha fazla olduğu da açıkça bilinmektedir. Bazı mezhepler tarihçileri, sırf bu hadiste geçen 73 rakamından dolayı, mezhepleri bu sayıda dondurmaya çalışmışlardır.⁹⁹ Bunun için bazen tek bir kelâmcının görüşleri, kitleleri içine alan büyük bir mezhep gibi gösterilmiş, bazen de ana ilkelerde ortak olduğu halde detaylarda farklı görüşler savunanlar ayrı birer mezhep olarak lanse edilmiştir.¹⁰⁰ Kaldı ki, bir mezhep ya da fırkanın hangi kriterlere göre kurtulan fırka olduğu, bunun neye göre tayin edildiği de belirsizdir.

"Bid'at mezhep" probleminde olduğu gibi "kurtulan fırka"nın tayini konusunda da bir art niyet olup olmadığından kuşku duymak için birçok neden vardır. Çünkü İslâm

⁹⁸ Tirmizî, *İman* 18 (2641) Bu hadisin sıhhati hadis usulcülerine göre tartışmalıdır. Tirmizî bile, "garîb hadis" dedikten sonra "Bu, bir önceki (2640 numaralı) hadise göre daha fazla izah edilmiştir, biz bunun sadece bu şeklini bilmekteyiz." der.

⁹⁹ Bkz: Ethem Ruhi Fırlalı, **Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri**, İstanbul: Birleşik Yay. 1999, s. 10

¹⁰⁰ Eş'arîlerin "kurtulan fırka" hadisine dair 'ilginç' bir yorumu ve bir mezhepler tarihçisi olarak Bağdadî'nin bu hadise dayanarak mezheplerin sayısına yönelik görüşleri için Bkz: Abdülkahir el-Bağdadî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, Ethem Ruhi Fırlalı (çev.) İstanbul: TDV. Yay. 1979, s. 5-11

düşüncesi içerisinde çeşitli kelâm problemleri çerçevesinde yüzyıllar boyunca devam eden devasa boyutlardaki fikir zenginliği, Hadis usûlü bilginlerince bile ‘tartışmalı’ olduğu söylenen bir hadise dayanılarak, her fırkanın kendini ‘kurtulan fırka’ diğerlerini ise bid‘at ve/veya ‘cehennemlik’ ilan etmesi nedeniyle mahkûm edilmiştir.

Sosyolojik anlamda ‘ideolojik’, dinî anlamda ise ‘itikadi’ boyutlar kazanan, hayret ve acı verici tecrübelerin yaşanmasına neden olan olaylar, mezhepler arasında, birbirlerinin varlığına dahi tahammülsüzlük derecesinde mücadeleler, her mezhebin kendini “kurtulan fırka” diğerlerinin hepsini “bid‘at mezhep” ilan etmesi gibi hususlar, mütekaddimîn kelâmının, teolojik problemlere yönelik çözüm arayışları olmasının yanında ve/veya gerisinde, bir anlamda iktidara eklemelenme sürecine paralel olarak geliştirilmiş bir “İslâm teopolitika tarihi” olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.

Ancak bu noktada hakşinaslık adına Mâtüridî’nin tavrı unutulmamalıdır. Çünkü Mâtüridî, mezheplerin, bid‘at mezhep ve kurtulan fırka kavramlarının semantik belirsizliğinden yaralanarak, birbirlerini dışlayıcı retoriğini eleştirir. Mâtüridî bu tutuma karşı olduğunu şöyle ifade eder:

“İnsanların mezheplere bağlanma hususunda farklı tutumlar sergiledikleri ve mezhep benimsemeye ayrılığa düştükleri halde, herkesin kendi tuttuğu yolun hak, diğerlerinin bâtil olduğu noktasında ittifak ettiğini görüyoruz. Ayrıca onların tümü, yollarından yürünmesi gereken geçmiş büyüklerinin bulunduğunu da ittifakla kabul ederler. Bu ise, realite karşısında körü körüne başkasına uymanın, sahibinin mazur görülemeyeceği hareketlerden biri olduğunu kanıtlar.”¹⁰¹

Ulema-hulefa ve/veya din-siyaset ilişkilerinin nasıl şekillendiğini açıklayan bu durumlar da kelâmın “asıl İslâmî felsefe” olarak kabul edilemeyeceğini göstermektedir.

2.5 KELÂM TARİHİ’NDEKİ KIRILMA AÇISINDAN

Siyasi süreçlere paralel olarak ortaya çıkarak gelişimini sürdüren kelâm ekolleri, bir yandan da çeşitli iç ve dış faktörlerin etkisiyle teolojik alt yapılarını kurmaya çalışıyorlardı. Kader ve özgür irade, Allah’ın sıfatları, büyük günah işleyeninin durumu, insan fiillerinin kaynağı gibi teolojik sorunların çözümleri konusunda da kelâmcılar arasında yoğun tartışmalar söz konusuydu. Bu sorunlara ilişkin tartışmalar etrafında Müşebbihe, Mücessime, Muattıla, Kerramiye, Mürcie gibi sadece belli bazı konulardaki görüşleriyle

¹⁰¹ Ebu Mansur el-Mâtüridî, **Kitabü’t-Tevhid**, Bekir Topaloğlu (çev.) Ankara: İSAM Yay. 2002, s. 3

ön plana çıkan mezhepler oluşmuştu. Ancak söz konusu sorunlara dair en yoğun tartışmalar, nakil merkeziliği ilke ve yöntem kabul eden Selefiye ile akıl merkezci bir mezhep olan Mu'tezile mezhepleri arasında yaşanıyordu. Mu'tezile akılcılığı ve felsefi hareketlerin de bir taraftan gelişmeye başlaması karşısında, Selefiye giderek gücünü kaybetmeye başlamıştı. İbn Küllâb (ö. 854?) bu durum karşısında Mu'tezile'nin bazı görüşlerini kabul ederek Selefiye'yi canlandırmak istemiş ve böylece Selefiye ile Mu'tezile arasında bir orta yol bulmaya çalışmıştı. Fakat İbn Küllâb'ın bu girişimleri de çok fazla yarar sağlamamıştı. Sünnî kelâm, ancak Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin çıkışı ile Mu'tezile karşısında toparlanma sürecine girebilmişti. Ne var ki, el-Eş'arî bir yandan Mu'tezile ile mücadele ederken, diğer yandan sadece felsefeye değil, kelâma karşı da olumsuz tavır takınan Selefiye'ye karşı kelâmı savunmaya çalışıyordu.

Tarihin garip bir cilvesi olsa gerektir ki kelâm ve felsefe, nakil merkezci olumsuz tavırların hedefi olma noktasında ortak bir kaderi paylaşmaktadırlar. Çünkü İslam felsefesine karşı olumsuz tavırların benzeri kelâma karşı da gösterilmiştir. Bu çalışmanın imkânları kelâm karşıtı söyleme daha fazla yer verilmesine uygun değildir.¹⁰² Bu hususta sadece Ebu Yusuf'un (ö. 789) şu 'fetva'sını nakletmek yeterli olacaktır:

*"Bilgiyi kelâm yoluyla elde etmeye çalışmak bir nevi zındıklıktır."*¹⁰³

Ancak el-Eş'arî'nin tavrı da kayda değerdir: Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) ve Ebu Huzeyl tarafından geliştirilen cevher ve araz kavramları üzerine bina edilen atomculuğu el-Eş'arî de benimsemişti. Mu'tezile ekolünden yetiştiği halde daha sonra ayrılıp, kısmen Selefi çizgiye daha yakın ve kendi adıyla anılacak yeni bir ekolün alt yapısını oluşturduğundan, yani belki de Selefler onu kendilerine yakın hissettiklerinden olsa gerektir ki, nasslarda cevher ve araz kavramların bulunmadığını delil göstererek, atom teorisini benimseyen el-Eş'arî'yi eleştirmişlerdi.

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî kavramsal çerçevesini Mu'tezile'den ödünç aldığı atom teorisinin öneminin farkındaydı ve atom teorisinin bu tür gerekçelerle yıpratılmasının ne gibi sonuçlar doğuracağını biliyordu. Bu amaçla da Selefiye'ye karşı "*Risale fî İstihsa-*

¹⁰² Kelâm karşıtlığı sadece İslâm'ın klasik çağına özgü değildir. Kelâmın "İslâm düşüncesinde kırılma yarattığı, kelâm öncesi orijinal dinî algıdan farklı bir olgu olduğu ve İslâm düşüncesinin dayandığı merkezi kaydırıldığı" yönündeki ilginç bazı iddialar günümüzde de Şevket Kotan gibi bazı yazarlarca savunulmaktadır. Bkz: Şevket Kotan, "Kelâm: İslâmî Teolojinin İnşası" **Tezkire**, sy. 31-32, y. 2003, s. 80-88

¹⁰³ Bkz: Watt, **age**. s. 230

nü'l-Havd fî İlmi'l-Kelâm” adlı ‘kelâm müdafaası’ niteliğinde bir eser yazmış, atom teorisine sahip çıkıp kendisini eleştirenlere de şöyle yanıt vermişti;

“Peygamber bu konulardan habersiz değildi ve detaylarıyla bunları biliyordu. Ancak yaşadığı dönemde bunlarla ilgili problemler olmadığı için tartışmak ya da tartışmamak söz konusu değildi.”¹⁰⁴

Bu gelişmelerden ayrı olarak bir yandan da tercüme hareketleri başlamış, Arapçaya tercüme edilen felsefî eserler, Müslüman filozoflar tarafından iyice araştırılıp incelenerek özümsemiş ve bu zemin üzerinde İslâm dünyasında özgün felsefî ekoller gelişmeye başlamıştı. Gerek kendi oluşum ve gelişim sürecinde ortaya çıkan mezhepler arası tartışmalar ve gerekse İslâm felsefesinin hızla gelişerek kelâmcılar üzerinde yaptığı etkiler sonucu kelâm ilmi bizatihi bir milim olarak varlığı noktasında ciddi sorunlarla karşı karşıya kalmıştı.

Aristoteles mantığının kelâmî fikirler üzerinde etkisini göstermesiyle birlikte, kelâmcıların savunduğu bazı ilkelerin çürütülmesi, Gazâlî’nin kelâma çeki düzen verme amacıyla müdahalesine neden olmuş ve bunun sonucunda mantık, bir yöntem olarak kelâm alanına çekilmişti. Gazâlî, mantığın sadece filozoflara özgü bir ilim olduğunu düşünen kelâmcılara¹⁰⁵ mantıkta reddedilecek bir şey olmayıp, mantığın din ile olumlu ya da olumsuz bir ilişkisi bulunmadığını anlatır.¹⁰⁶ Ona göre inançları kanıtlamak için geliştirilen delilleri çürütmesine bakılarak, mantığın İslâm’a aykırı olduğu iddia edilemez. Çünkü mantığın birçok faydası vardır. Bu ilmin “bütün ilimlerin ölçüsü ve terazisi olduğunu” belirttikten sonra Gazâlî şöyle der:

“Mantığın en önemli yararı, bilgiyi bilgisizlikten ayırt etmektir.”¹⁰⁷

Önceleri mantık ilminden hoşlanmayan Eş‘arî kelâmcılar, Gazâlî’nin etkisiyle mantık düşmanlığından vazgeçerek filozofların bazı görüşlerini çürütmek amacıyla bu ilimden önemli ölçüde yararlanmaya başladılar. Kelâmdaki klasik delillerden bazılarının reddi, felsefî problemlerin kelâm alanına çekilmesi ve mantığın kelâma dahil edilişi, kelâm tarihinde bir ‘kırılma’ meydana getirmişti.

¹⁰⁴ Bkz: Ebu’l-Hasen el-Eş‘arî, **Risale fî İstihšanü’l-Havd fî İlmi’l-Kelâm**, Yusuf el-Yüsûî (nşr.) 2. Baskı, Haydarabat/Dekkan: Mearifu’n-Nizamiye Yay. 1344/1926, s. 88-89 ayr.bkz: Nadim Macit, “Eş‘arî’nin İlm-i Kelâmı Müdafaası” **Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.1, sy. 1, (s. 91-125) y. 1/1994, s. 96

¹⁰⁵ Gazâlî, **Tehafût**, s. 14 (4. Mukaddime)

¹⁰⁶ Gazâlî, **Munkız**, s. 81-82, Türkçe çeviride s. 32

¹⁰⁷ Gazâlî, **Mekasid**, s. 36 ayr.bkz: William Montgomery Watt, **Müslüman Aydın: Gazâlî Hakkında Bir Araştırma**, Hanifi Özcan (çev.) Samsun: Etüt Yay. 2003, s. 67-72

Ancak Gazâlî'den önce de kelâmcılar arasında mantık ilmine önem veren ve din bilimleri için gerekli olduğuna inanlar olduğunun da bu noktada belirtilmesi gerekir.

Ali Durusoy'un aşağıdaki ifadesi de bu hususu vurgulamaktadır:

*“Her ne kadar Mantık yoluyla Kelâm, Fıkıh ve Ahlâkî bilim olarak kurma işi Gazâlî'ye nasip olmuşsa da ondan önce de Mantığın din bilimleri için gerekli oluşu ele alınmıştı...”*¹⁰⁸

Esas itibarıyla kelâm tarihinde bir kırılma olduğu ve bu kırılma sonucunda kelâmda bir merkez kayması ve içerik değişikliği meydana geldiği yadsınamaz. Ancak bu içeriksel farklılaşma ve felsefî hareketin sönüşünden kaynaklanan boşluk, kelâmın felsefe yerine koymasını gerektirmez. Çünkü kelâmda felsefî sorunlar tartışılmaya başlanmış olsa da, bu sorunların çözümüne ilişkin kullanılan yöntemler bütünüyle farklıdır.

Felsefî konuların Gazâlî'nin girişimi sonrası kelâm problemleri arasına girişi, kelâmın “asıl İslâm felsefesi” olduğunu değil, İslâm filozoflarının, Gazâlî'yi kelâmda yenilik arayışlarına yöneltecek derecede kelâm üzerindeki etkisini kanıtlamaktadır. Nitekim Gazâlî'nin hazırladığı zemin üzerinde oturan Fahrüddin er-Râzî, Aristoteles mantığına göre kelâma yeni bir yön çizmiştir. İslâm dünyasını oldukça etkileyen bu yeni akım, Eş'arîliğin etkisini artırarak geniş bir alana yayılmasını sağlamıştır.¹⁰⁹

Bu nedenle Gazâlî ve Fahrüddin er-Râzî gibi önemli isimlerin etkisi sonucu yönü değişen ve içeriği farklılaşan kelâma bir nitelik bulunması gerekiyorsa, bu nitelik olsa olsa “felsefî kelâm” ya da “felsefeleşmiş kelâm” olabilir.

Burada önemli bir noktaya daha değinmek gerekir: Kelâmın, felsefî kelâm diye nitelendirilen bu dönemi, indirgemeciliğin eleştirisi çerçevesinde olmak üzere ve bu çalışmanın en önemli bölümünü oluşturan bir sonraki bölümde incelenecek olan felsefe-kelâm ilişkilerinin de doğal olarak en yoğun olduğu dönemdir. Onların İslâm filozoflarıyla diyaloga girmeleri, zamanla kelâmcıların filozoflarla diyalog amacının ortadan kalkmasına neden olmuştur. Zira felsefe ve kelâmın diyalogu, kelâmcıların da zaman içinde elit bir dil kullanmasına neden olmuş, bu da Gazâlî ve Fahrüddin er-Râzî saye-

¹⁰⁸ Ali Durusoy, “Gazâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi”, (s. 303-320) **İslâmî Araştırmalar**, c.13, sy. 3-4, y. 2000, s. 319

¹⁰⁹ Bkz: Hüseyin Atay, “Fahrüddin er-Râzî'nin Kelâm İlmindeki Yeri” Fahrüddin er-Râzî, **Kelâm'a Giriş: el-Muhassal**, Hüseyin Atay (çev.) içinde, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. 1978, s. 2

sinde zirveye ulaşan felsefî kelâmın, er-Râzî'den sonra gitgide kendi içine kapanarak donmasına yol açmıştı.¹¹⁰ Misyonu, halkı filozofların fikirlerinden koruyup uzaklaştırmak olan kelâm, daha sonra halkın kendisinden korunması gereken bir ilim haline gelmişti. Gazâlî'nin, anlamı "Halkın Kelâm İlminde Sakındırılması" olan "*İlcamü'l-Avam an İlmi'l-Kelâm*" adlı eserini yazmasının amacı da budur.

Elitist söylem kullanması dolayısıyla içine kapanan ve artık halka değil hayalî rakiplere hitap etmeye başlayan kelâmda, Fahrüddin er-Râzî'den sonra büyük teolojik sistemler kuracak ve isimleri etrafında ekoller oluşacak büyük kelâmcılar da yetişememiştir. 13. yy. sonrası kelâmcıları, sistem kurucu değil, kurulu kelâm sistemlerini, yazdıkları şerhler ve yorumlarla sürdüren, Eş'arîlik ve Mâtüridîlik gibi büyük kelâm ekollerinin devamını sağlayan 'ikinci adam' niteliğindeki kelâmcılardır.

Fakat şerh ve haşiye konusu çalışmanın bu noktasında kelâm için, genelde ise "İbn Rüşd'den sonra Meşşâî İslâm felsefesini sürdürüp temsil edecek çapta öncekiler gibi büyük filozofların yetişmediği" söylemi ile İslâm felsefesi de dahil tüm düşünce disiplinleri için geçerli olacak şekilde ifade edilmelidir ki; oryantalistlerin söylemleri dolayısıyla Müslüman aydınların pek çoğunun içine düştüğü 'geri kalmışlık' söylemi nedeniyle yadırganacak, hele de utanılacak olumsuz bir durum değildir.¹¹¹

Ortaçağın felsefe yapma [düşünce üretme] yöntemlerinden biri olan şerh geleneğine ilişkin Muhittin Macit ise şunları ifade etmiştir;

*"Şerh geleneği; insanlık medeniyetinin tarihsel sürekliliğine, medeniyet bilgi üretimlerinin birikimsel yapısına ve nihayetinde gerçekliğin bütün yönleriyle kavranmasının ancak geçmişin birikiminin tevarüs edilmesiyle mümkün olabileceğine işaret eder."*¹¹²

Konuya dönülecek olursa; Müttekaddimîn dönem kelâmı, İslâm düşüncesinin 'teopolitik' yapısını oluşturan bir düşünce disiplini ve aynı zamanda birbirinden farklı teopolitik söylem biçimleri ise, müteahhirîn dönem kelâmı da aslında bir tür 'felsefe

¹¹⁰ Bkz: Burhanettin Tatar, "Kelâmî Söylemin Monolojik Karakteri" **Tezkire**, sy. 31-32, y. 2003, s. 75-79

¹¹¹ Bu çalışmanın başında değinilen 'geri kalmışlık' söylemi; şerh ve haşiye meselesine de bir tür "kendinden utanma" hissi ve yadırgayıcı bir tavırla çoğu zaman olumsuz yaklaşılmış ve neden olmuştur. Ancak İsmail Kara'nın da belirttiği gibi; şerh ve haşiye konusuna bugünden tarihe doğru giderken olumsuz yaklaşmak "oryantalistik dilin ideolojik hükümlerini içselleştirmek" anlamına gelirken, tarihten günümüze gelirken hiç de yadırganacak bir şey değildir. Bkz: İsmail Kara, "Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not" (s. 1-67) **Dîvân**, c. 15, sy. 28, y. 2010/1, s. 34

¹¹² Muhittin Macit, "Önsöz" İbn Rüşd, **Metafizik Şerhi**, Muhittin Macit (nşr. ve çev.) içinde, (s. I-VII) İstanbul: Lite-ra Yay. 2004, s. I

karşıtlığı' çabaları sonucu oluşmuş bir "felsefî kelâm"dır. Kelâmcıların İslâm felsefesi ve Müslüman filozoflara ilişkin görüşlerine daha sonra yer verilecektir. Ancak şimdi ve burada söylenmek istenen ise sözü edilen değişim sürecinin en çok kelâmı etkilemiş olduğudur. Zira kelâmın felsefî renge bürünmesinden bahsedildiği halde, 'İslâm felsefesinin kelâmi renge boyanması' diye bir durum söz konusu olmamıştır. Bir başka ifadeyle; burada "felsefî kelâm"dan söz edilmesine rağmen, bunun tam tersinden, yani 'kelâmî felsefe/kelâmlaşmış felsefe' diye bir şeyden söz edilmediği vurgulanmak istenmiştir.

"Kelâm felsefe midir?" başlığını taşıyan bu bölümde paradigma içi bir soruna dönüştürmek amacıyla gündeme getirilen kelâm felsefe midir? Kelâm asıl İslâmî felsefe midir? Kelâmı felsefe yerine koymak mümkün müdür? soruları karşısında, kelâmın tanımı, tarihi, ortaya çıkışı, gelişim süreci ve tarihindeki kırılma gibi açılardan ve kelâm-merkezli yapılan değerlendirmeler sonucunda ortaya çıkan yanıt; İslâm felsefesini kelâma indirgemenin mümkün olmadığıdır.

Kelâm tarihindeki kırılma sonrasında görülen felsefe-kelâm ilişkileri açısından bakıldığında da sonuç bundan farklı değildir. Ancak İslâm felsefesini kelâma indirgeyen araştırmacılar, felsefe-kelâm ilişkilerinin geliştiği dönemlerde, filozoflarla kelâmcıların tartıştığı konuların, her iki disiplin arasında problematik ortak zemin oluşunu kendilerine dayanak kabul ettikleri için, İslâm felsefesini kelâma indirgeyici söylemin tutarsızlığı ayrı bir bölüm halinde gösterilmeye çalışılacaktır.

"Kelâm felsefe midir?" sorusuyla kavramsallaştırılan indirgemecilik sorununa ilişkin kelâmın merkeze alınması suretiyle yapılan değerlendirmeler sonrasında, merkezin kelâmdan, felsefe-kelâm ilişkileri zeminine kaydırılmasıyla yapılacak değerlendirmeler, aynı zamanda İslâm felsefesinin ve kelâmın, İslâm düşüncesinin bütünlüğü içindeki yerlerinin önemini ve İslâm dünyasında oluşan felsefe ve kelâm ekollerinin özgünlüğünün daha iyi anlamasına katkıda bulunması ve filozoflarla kelâmcılar arasında problematik bir karşılaştırma imkânı sağlayacağı için de oldukça önemlidir.

3. FELSEFE VE KELÂM ARASINDA BAZI ORTAK SORUNLAR

İslâm felsefesi ekolleri, özellikle de Meşşâî felsefe, bir cazibe alanı oluşturmuş ve kelâm üzerinde etki ve ağırlığını hissettirmeye başlamıştı. Felsefe ve kelâm arasında en yoğun ve karmaşık ilişkiler de bu dönemde yoğunlaşmıştır. İslâm öncesi felsefe ve bilim literatürünün Arapçaya aktarımı sonrasında, genellikle filozofların uğraştığı, Allah-âlem ilişkisi çerçevesinde âlemin başlangıcı ve sonu, nedensellik, boşluk, cevher, cisim, zaman, mekân, hareket gibi konular, artık kelâmcılarla filozofların üzerinde çalıştıkları ortak problemler haline gelmişti.

Bu ortak noktalarına rağmen, Müslüman filozoflarla kelâmcıları birbirinden ayıran en önemli farklılık; söz konusu sorunlara ilişkin ortaya konulan çözümler ve sonuca ulaşmak için kullanılan yöntemlerdi. Bu açıdan bakıldığında “felsefî kelâm”ın, filozofların tez ve teorilerine karşı antitez ve alternatif karşı teoriler üretme dönemi olduğu da söylenebilir.

Mütekaddimîn kelâmının devrettiği klasik kelâm problemleri hariç, bu dönemde filozofların tartıştığı problemler arasında bulunmayıp da kelâmcılar tarafından ortaya atılan yeni bir problem söz konusu olmamıştır. Ancak, var olan sorunların çözümüne ilişkin, kelâmcılar da özgün bazı düşünce sistemleri geliştirmişlerdi. Filozoflarla kelâmcılar arasında, söz konusu problematik ortak zemin üzerindeki çözümlemeci fikir ayrılıkları şu şekilde karşılaştırılabilir:

3.1 ALLAH’IN SIFATLARI SORUNU

Allah’ın sıfatları problemi, felsefî hareketin başladığı dönemden önce, ilk kez Selefîye ve Mu‘tezile arasında tartışma konusu olmuştu. Mütekaddimîn kelâmı döneminde yoğun bir şekilde tartışılmış olan bu konunun en önemli art alanını “halku’l-Kur’ân” sorunu oluşturmuştu. Ahmed b. Hanbel’in öldürülmesi gibi feci sonuçları da olan bu sorun, klasik kelâm döneminde teopolitik çerçevede tartışılmıştı.

Ancak tercümelerle birlikte felsefî hareketlerin gelişmesi sonucu, müteahhirîn kelâmı döneminde politik içeriği boşaltılarak, hem kelâmcılar arasında disiplin içi, hem de kelâmcılarla filozoflar arasında disiplinler arası bir sorun olarak teorik zemine çekilmişti. Ancak gündemden hiç düşmediği ve önemini koruduğu anlaşılan sıfâtullah konu-

sunda, kelâmcılarla Müslüman filozoflar arasında yaklaşım tarzı açısından önemli farklılıklar bulunmaktadır.

3.1.1 İslâm Filozoflarına Göre Allah'ın Sıfatları

Müslüman filozoflarla kelâmcıların Allah hakkında kullandıkları terminoloji, benimsedikleri ilkelerden dolayı farklılık gösterir. Müslüman filozoflar, sudûr metafiziği bağlamında ve genellikle akli merkeze alarak adlandırma yapmışlardır.

Meşşâî Müslüman filozoflara göre Allah; salt Akıl (akl-ı mahz), Akleden (âkil) ve Akledilendir (ma'kul).¹¹³ Benzer şekilde, O'nun bilgisi (ilim), bilmesi (âlim) ve bilinmesi (ma'lum) arasında hiçbir fark yoktur.¹¹⁴ Çünkü bunların hepsi Allah için bir ve kendinde aynı şeydir.¹¹⁵ Allah ise kendisine nispetle mümkün, başkasına nispetle zorunludur (el-vacibü'l-vücud) ve Mutlak *Bir*'dir (vahidün bi'z-zat). Allah'ın bilmesi, yaratması demektir. Âlem, O'nun kendini akletmesiyle sudûr etmiştir, ancak âlemin sudûru, Allah'ın bilgi ve rızası olmadan gerçekleşmemiştir.¹¹⁶

Müslüman filozoflar, İlk Neden (el-İlletü'l-Ülâ) sıfatını özellikle kabul etmiş, diğer sıfatları ise Allah'ta bir değişim olduğunu çağrıştırmamak şartıyla, yani "Allah'ın değişmezliği" ilkesine uygun yorumlar yapmak suretiyle Allah'a nispet etmekte sakınca görmemişlerdir. Bu nedenle filozofların, Allah'ın sıfatlarını ele alış tarzları kelâmcılardan çok farklıdır.

Kelâmcılar -özellikle de Eş'arîler- Allah'ın sıfatları konusuna ezeli-hâdis oluşu açısından yaklaşmış, Meşşâîler ise bu problemi, sıfatların kabulünün Allah'ta bir değişikliğe neden olup olmadığını sorgulayarak birlik-çokluk (vahdet-kesret) ilişkisi çerçevesinde yorumlamışlardır. Kelâm sıfatı etrafında kelâmcılar arasındaki tarihsel derinliği ve ağır sonuçları olan tartışmalar, esas itibarıyla kelâmcılar ile Müslüman filozoflar arasındaki farklardan birini göstermektedir.

¹¹³ Fârâbî, **es-Siyasetü'l-Medeniyye: Mebadiu'l-Mevcudat**, Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, Rami Ayas (çev.) Ankara: Kültür Bakanlığı Yay. 1980, s. 13 ayr.bkz: İbn Sînâ, **Kitabü'n-Necat**, Macid Fahri (thk. ve nşr.) Beyrut: Daru'l-Afaki'l-Cedide Yay. 1982, s. 280

¹¹⁴ İbn Sînâ, "Arş Risalesi: Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine", Enver Uysal(çev.) **Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 9, c. 9, y. 2000, s. 641-655, s. 646 Bir başka çeviri için ayr.bkz: "Tevhidin Birliği ve Nübüvvetin İspatı Üzerine" **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Mahmut Kaya (der. ve çev.) içinde, İstanbul: Klasik Yay. 2003, s. 313 (Eserin adı İFFM olarak kısaltılacaktır)

¹¹⁵ Fârâbî, **Ara'u Ehli'l-Medineti'l-Fazla**, Albert Nasri Nadir (nşr.) 5. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Maşrık Yay. 1985, s. 44 ayr.bkz: Fârâbî, **İdeal Devlet**, Ahmet Arslan (çev.) 2. Baskı, Ankara: Vadi Yay. 2004, s. 34-35,

¹¹⁶ Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri: Uyunü'l-Mesail" **İFFM** içinde, s. 119

İlk İslâm filozofu olarak bilinen Kindî, bir kelâmcıya ait olduğu izlenimi veren görüşlere sahiptir. Bu da onun âlemin ezeli değil hâdis olduğunu kabul eden ve kelâm geleneğinden gelen bir filozof olması ile ilgilidir. Ancak yine de Mu‘tezile kelâmcıları gibi sübutî sıfatlar yerine selbî sıfatları kabul etme şeklinde keskin bir tavrı da yoktur.

Kindî; el-Kâdir, el-Hâlik, el-Hayy gibi Kur’ân’da geçen isim/sıfatlar ile Allah’ı andığı gibi, Müslüman filozoflar arasında ilk defa kendisinde görülen, Allah hakkında el-İlletü’l-Ülâ, el-İlletü’l-Kusva gibi terkipleri de kullanır. Hatta bu tür terkipleri İslâm felsefesi terminolojisine Kindî’nin kazandırdığı da söylenebilir.

Kindî’nin en çok üzerinde durduğu husus da *birlik* ve *ezelîlik* ilkeleridir. *Birlik* hakkında şunları ifade etmiştir:

*“Gerçek Bir’de hiçbir şekilde çokluk yoktur. Başkasıyla kıyas yapılarak O’na Bir denilemez. Gerçek Bir, kategorilerin hiçbirine dahil değildir. O madde, cins, tür, fasıl, hassa, araz-ı amm, nefis, hareket, akıl, kül, cüz’ ve cem’ değildir. O başkasına nispetle değil, tersine Mutlak Bir’dir.”*¹¹⁷

Ezelîlik ilkesini ise selbî yani “negatif teoloji” yaparak ele aldığı anlaşılan Kindî bu konuda da şunları dile getirmiştir:

*“O, yok olmayan ve varlığını sürdürmek için başkasına muhtaç olmayandır. Başkasına muhtaç olmayanın sebebi yoktur. Sebebi olmayan ise ebedî olarak vardır.”*¹¹⁸

Neticede Kindî Allah’ın sıfatları konusunda Kur’ân’da kullanılan isim/sıfatları bir kısım kelâmcının yaptığı gibi te’vil ederek kullanmak yerine olduğu gibi kabul etmeyi tercih etmiş, bunun yanı sıra da filozof kimliği ile sorunu ele aldığını açıkça hissettirdiği bir kısım felsefî terminolojiyi kullanmıştır.

Fârâbî’nin sıfatlar konusunda benimsediği fikir, yukarıda da değinildiği gibi, Akıl-Âkil-Ma‘kul çerçevesinde ifadesini bulur. Fârâbî’ye göre Allah’ın akletmek için akledilecek bir nesneye, akledilmek için de akleden bir varlığa ihtiyacı yoktur. Çünkü bunların hepsi bir ve kendinde aynı şeydir. Fârâbî, kelâmcıların aksine, sıfatlara kategorik ayrımlar uygulamamış, varlığını kabul ettiği ilâhî sıfatları Allah’ın zatına bir şey ilave eden dışsal unsurlar olarak değil, O’nun birliğinde çokluk gerektirmeyecek şekilde,

¹¹⁷ Kindî, *age*. s. 211

¹¹⁸ Kindî, *age*. s. 188-189

varlığının zorunlu sonucu olarak düşünmüştür. Hem sıfatların varlığını kabul edip, hem de Allah'ın mutlak *Bir* olduğunu savunması, bir antinomi gibi görünse de,¹¹⁹ Fârâbî açısından böyle bir sorun ortaya çıkmamaktadır.

İbn Sînâ “*Risaletü'l-Arşîyye*”sinde şöyle der:

*“O'nun 'konuşan' (mütellim) diye nitelenişi söz dizinine değişik ifadelerle dile getirilen iç konuşmaya ve tasarlanan fikre indirgenemez. O'nun konuşması Allah'tan taşan bilgilerin, 'fa'al akıl ve [Allah'a] yakın melek' diye ifade edilen 'Kalem' aracılığı ile Peygamber'in kalbine inmesidir. İşte O'nun kelâmı budur. Demek ki kelâm, Peygamber (sav)'de oluşan bilgidir ibarettir. Bilgide çokluk yoktur. Nitekim 'Bizim buyruğumuz sadece bir anlık bakıştan ibarettir' (54/Kamer-50) ayeti de bunu gösterir. Aslında çokluk, iç konuşmada, hayal ve duyudadır.”*¹²⁰

İbn Sînâ burada Allah'ın kelâm sıfatını Allah'tan taşma dediği bilgi sıfatını ve dolayısıyla Allah'ın diğer sıfatlarını, sudûr ile uyumlu olacak bir şekilde yorumlamıştır.

İbn Rüşd ise, felsefî çerçevesine son derece hakim olmasına rağmen, Allah'ın sıfatları sorununu, felsefî formasyona sahip olmayan sıradan insanlar açısından ele alarak, bu konuda ilk ve son sözün Kur'an'a bırakılmasından yanadır. İbn Rüşd, bu sorunu birlik-çokluk çerçevesinde değerlendiren filozofları şu sözleriyle eleştirir:

*“Mahiyeti ve hakikati bulunmayan, ne âlemde gerçekleşen olaylardan, ne de özünün gerektirdiği ve ondan çıkan [sudûr eden] şeylerden haberi olan basit bir varlığın ne güzelliği olabilir?”*¹²¹

İbn Rüşd ayrıca; İbn Sînâ gibi düşünen filozoflara ilişkin sıfat olarak “rezillik ve utanmazlık” masterlarını uygun görüp, nezaket sınırlarını aşan ağır bir dil kullanan Gazâlî'yi eleştirir ve bahis konusu problemi felsefî düzeyde ele aldığı kısmen seleflerini, kısmen de onları yanlış anladığını iddia ettiği Gazâlî'yi haksız bulur.¹²² Ona göre en çıkar yol, sıradan insanların mutluluğunu dikkate almaktır. Allah sıfatsız olmadığı gibi, zihinlerde bulanıklığa yol açacak antropomorfik tasavvurlar da yanlıştır.¹²³ Zira halkın bu konuları anlaması mümkün değildir.¹²⁴ Eğer insanların, ilmî kapasiteyi kaldı-

¹¹⁹ Bkz: Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 3. Baskı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay.1997, s. 120-121

¹²⁰ İbn Sînâ, “agm”, s. 649-650

¹²¹ Gazâlî, *Tehafütü'l-Felâsife*, s. 96-98 (6. Mesele), Krş: İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, c. 2, s. 419

¹²² Bkz: İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, c. 2, s. 361-364,367-371, 416-422

¹²³ Bkz: İbn Rüşd, “el-Keşf an Minhaci'l-Edille”, İbn Rüşd *Felsefe-Din İlişkileri*, Süleyman Uludağ (der. ve çev.) içinde, (s. 139-276) 3. Baskı, İstanbul: Dergâh Yay. 2004, s. 180-183,

¹²⁴ Bkz: İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, c. 2, s. 413

rabilecek fitratı, öğrenme azmi ve boş zamanı da varsa, bu tür felsefî sorunlarla uğraşmalı, bunlardan yoksunsa, Kur’ân’da Allah kendisini nasıl ifade etmişse, Allah öyle tasavvur edilmelidir. İbn Rüşd’e göre, Kur’ân’da, insanda da bulunan bazı sıfatlar Allah için de kullanılmış ve bunlar Allah’ı sınırlama olarak da görülmemiştir.

İbn Rüşd’e göre manevi sıfatlar (sıfât-ı meânî), Allah’ın -kendi iradesinin doğrultusunda/kendisi öyle düşünölmek istediğı için- insanların zihninde, kendisinin ke-mal/yetkin sıfatlarla tasavvur edilmesini sağlamaktadır. Nitekim İbn Rüşd, “İşitmeyen, görmeyen ve sana hiçbir yarar sağlamayan şeylere niçin tapıyorsun?” (19/Meryem-42) mealindeki ayetin bu fikriyle örtüştüğü kanaatindedir.¹²⁵ Bu konuda onun son tahlildeki yorumu şu ifadeleridir:

“Sıfâtullah problemini mutlaka ele almak gerekiyorsa, gelin bu konuda, mümkün olduğı ölçüde, hazırlığı olmayan bir kimseyi göz önüne alarak konuşalım ki bu kimse bu konuda hiçbir araştırma yapmadan önce, kabul etmesi gereken şeyleri kabul etsin.”¹²⁶

Anlaşıyor ki İbn Rüşd, Allah’ın sıfatları konusunda felsefe eğitimi almamış, ortalama insanın baz alınması gerektiğini, bu insanların da “öncelikle kabul etmesi gereken”in de Kur’ân’daki Allah tasavvuru olduğunda kararlıdır.

3.1.2 Kelâmcılara Göre Allah’ın Sıfatları

Kelâmcıların Allah’a ilişkin adlandırma ve nitelendirme konusundaki tavırları ise filozoflara karşı olmaktan çok, fakat bununla birlikte mezhepler arası tartışmalarla, sıfâtullah sorunu etrafında yapılan tartışmalar çerçevesinde şekillenmiştir. Allah’ın sıfatları konusunda kelâmda Muattıla, Mu‘tezile ve Ehl-i Sünnet olmak üzere üç mezhep ön plana çıkmaktadır. Ancak Mâtüridî’nin Allah’ın sıfatları konusundaki yaklaşımları, diğer kelâm mezheplerinden daha farklı bir zemine oturmakta ve her yönden özgünlüğünü hissettirmekte olduğundan, onun görüşlerine ayrıca yer vermeye değerdir.

3.1.2.1 Muattıla, Mu‘tezile ve Eş‘arî Mezheplerine Göre Allah’ın Sıfatları

Allah’ı cisimleştiren Mücessime, O’nu yaratılmışlara benzeten Müşebbihe ve Haşviyye gibi mezhepler, Kur’ân’daki “Allah’ın eli, Rahman arşa oturdu” vb. ifadeleri

¹²⁵ İbn Rüşd, **age.** c. 2, s. 414

¹²⁶ İbn Rüşd, **age.** c. 2, s. 415

lafızcı bir anlayışla, olduğu gibi kabul ederek, Allah'ın sıfatları konusunda aşırı antropomorfik fikirler ortaya atmışlardır.

Muattıla mezhebi ise tam aksine; Allah'ın birtakım sıfatlara sahip olduğunun kabul edilmesi durumunda, O'nun, yarattığı şeylere benzetilmesinin söz konusu olacağı gerekçesiyle, Allah'ı bütün sıfatlarından soyutlamış ve sıfatsız (mücerred) bir Allah tasavvuru ortaya koymuştur.

Mu'tezile ekolü, Allah'ın sıfatsız olamayacağını ve O'nun bazı sıfatlarının olduğunu kabul etmekle birlikte, kıdem-hudus karşıtlığını sıfatlar sorununa da uygulayarak çözmeye çalışarak bu sıfatların Allah'ın zatı ile birlikte ezeli olup olmadığını tartışmıştır. Onlara göre Allah'ın sıfatları hâdis olup, Allah'ın zatı ile birlikte ezeli değildir. Sıfatlar Allah'a ait de olsalar ezeli olamaz. Aksi halde “teaddüd-i kudema (ezeli varlıklar çokluğu)” kabul edilmiş olur. Mu'tezile ekolünün Kur'an'ın yaratılmışlığı (halku'l-Kur'an) iddiasının arkasında da bu vardır. Kelâm sıfatı da onlara göre, diğer sıfatlar gibi hâdis olduğundan, Allah'ın kelâm sıfatının bir tezahürü olan Kur'an da yaratılmıştır.

Mu'tezile, Allah'ın sıfatları konusunda genel anlamda olumsuzlamacı bir yaklaşımı benimsemiştir. Örneğin; onlara göre Allah'ın “Alîm” sıfatına sahip olması “Allah bilmeyen değildir” anlamına gelmektedir. Bu örnekten de anlaşılacağı üzere Mu'tezile, kelâm ilmi içerisinde bir “negatif teoloji” geliştirmiştir.

Sünnî ve özellikle Eş'arî kelâmcılar ise, Muattıla tarzı bir sıfatlar teorisinin insanı Allah'ı inkâra götüreceğini, Mu'tezile'ye karşı da, sıfatların Allah'ın zatı ile birlikte ezeli olduğunu, bunun Allah'tan başka ezeli varlıkların kabulü anlamına gelmediğini savunmuşlardır. Onlara göre, sıfatsız bir Allah tasavvuru bir tür materyalizme yol açabileceği gibi, varlığı kabul edilen sıfatların Allah'ın zatına nispet edilmeksizin, zatından ayrı olarak düşünülmesi de kuru bir gürültüden ibarettir.

Ancak Eş'arîler, lafızcılığı te'vilciliğe tercih etmeye yatkın olduklarından, sıfatların anlamları üzerine akıl yürütmek yerine, bu sıfatlara, onları ‘olduğu gibi’ kabul ederek iman etmek gerektiğini düşünmüşlerdir.

Şehristanî'nin (ö. 548/1153) Bakıllânî'den (ö. 403/1013) aktardığına göre, el-Eş'arî'nin, Allah'ın sıfatları konusundaki görüşü şu şekildedir:

*“Allah ilmiyle âlim, kudretiyle kâdir, hayatı ile hayy, iradesiyle mürîd, kelâmıyla mütekellim, işitmesiyle semî, görmesiyle basîrdir.”*¹²⁷

Bu anlayış, Eş‘arîlerin, Mu‘tezile’nin negatif teolojisine antitez olarak “sıfât-ı meânî” teorisi geliştirmiş olduklarını ortaya koymaktadır.¹²⁸

Eş‘arîlerin, Allah’ın sıfatsız olmayıp, O’na birtakım sıfatların izafe edilebileceği noktasında kendi meslektaşlarıyla zıtlaşmalarına bakılarak, filozoflarla aralarında bir uzlaşma içinde oldukları düşünülmemelidir. Allah’ın sıfatlarının varlığının kabul edilmiş olması, Meşşâî filozoflarla Eş‘arîler arasında bir ortak nokta sayılabilir. Ancak Eş‘arîler, Allah’ın adlandırılmasında, filozoflar gibi akıl eksenli değil, yaratma eksenli ve hudus doktriniyle bağlantılı bir yaklaşım içindedirler. Filozofların, âlemin kıdemi teorisiyle doğrudan bağlantılı “Akıl-Âkil-Ma‘kul” adlandırmalarına karşı Eş‘arîler, akıl eksenli bu yaklaşıma karşı olacak bir şekilde, Allah ile âlem arasındaki ontolojik farklılığa ve Allah’ın âleminden aşkınlığına vurgu yapan ‘isimler’ kullanmayı tercih ederek, Allah hakkında; her şeyi yoktan (ex nihilo) yaratan (halik), âleme sonradan varlık veren (muhtdis), âlemin varlığını yokluğuna tercih eden (müreccih), âleme şekil verip (sânî), onu düzene koyan (nâzım), dilediği her şeyi dilediği gibi yapan (fa‘alün lima yürid) vb. isimler kullanmışlardır.

Mu‘tezile’nin negatif teolojisinden kurtulmak isterken, Meşşâîlerin âlemin kıdemi teorisi ile karşı karşıya kalan Eş‘arîler, bu zorluğu aşmak için Allah’ın sıfatlarında ezeli olan ve olmayan ayrımı yapmak durumunda kalmışlardır. Bu ayrıma göre; Allah’ın kelâm sıfatı ezeli, tekvin sıfatı ise hâdis kabul edilmişti.¹²⁹ Eğer kelâm sıfatı hâdis kabul edilirse, Mu‘tezile ile Selefîye arasında, feci olayların da yaşanmasına da neden olan halku’l-Kur’ân sorununa geri dönülerek, Kur’ân’ın yaratılmış olduğu kabul edilmiş olacaktı. Tekvin sıfatının ezeliğinin kabulü durumunda ise âlemin ezeliği kabul edilmiş olacaktı. Bu da; tüm kelâm sistemleri âlemin hudusu üstüne kurulu olan Eş‘arîliğin kendi kendisini lağvetmesi demektir. Bu duruma düşmek istemeyen Eş‘arîler, kelâm sıfatının ezeliğini kabul ederek halku’l-Kur’ân, yaratma sıfatının hâdis olduğunu benimsemekle de âlemin kıdemi sorunlarından kurtulmuş oluyorlardı.

¹²⁷ Bkz: Ebu’l-Feth Şehrîstânî, **el-Mîlel ve’n-Nihal**, Muhammed S. Kiylânî (thk.) 2. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Mearif Yay. 1975/1395, c. 1, s. 95

¹²⁸ Sıfât-ı Meânî için Bkz: Yusuf Şevki Yavuz, “Eş‘ariyye” TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 11, s. 450

¹²⁹ Bkz: Emrullah Yüksel, “Eş‘arîler İle Mâtürîdîler arasındaki Görüş Ayrılıkları (10. Sayıdan Devam)” **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (s. 8-17), sy. 11, y. 1993, s. 8-9

Ancak burada dikkatten kaçmayan bir nokta vardır: Eş‘arîlik aslında, Selefiye-Mu‘tezile kutuplaşması sürecinde giderek kan kaybeden Selefiye’yi, eriyip gitmekten kurtarmak amacıyla İbn Küllâb’ın ‘arabuluculuk’ adına devreye girmesinden sonra ortaya çıkan, yani deyim yerindeyse bu iki mezhebin geriliminden beslenen, Gazâlî’nin kelâma müdahalesinden sonra ise giderek de gelişen bir mezhepti.

Eş‘arîliğin, kelâm mezhepleri arasında yerini tespit etmek gerekirse; Mu‘tezile ile Selefiye arasında, fakat Selefiye’ye daha yakın bir yerde durduğu rahatlıkla söylenebilir. Kaldı ki, el-Eş‘arî Mu‘tezile’den ayrılarak Selefi çizgiyi benimsemişti. Bu durumda bu ekol, Selefililiğin ‘yeniden yapılandırılmış’ bir versiyonu olmaktadır.

Selefiye ise, Allah’ın tekvin ve kelâm dahil tüm sıfatlarını, ayırım yapmaksızın ezeli kabul etmiş, bu kabulden dolayı da Kur’ân’ın yaratılmamış ezeli kelâm olduğunu savunmuş ve bu fikir uğrunda ağır bedeller ödemişti.

Peki, bu durumda Eş‘arîler, bir şekilde devamı oldukları Selefilerin, ayırım yapmaksızın tümünü ezeli kabul ettikleri ilâhî sıfatları, ezeli ve hâdis olarak ikiye ayırıp, sırf filozoflara karşıtlık olsun diye, özellikle yaratma sıfatının yaratılmış olduğunu kabul etmekle; bu sıfatları hâdis kabul ettikleri için ‘bid‘at mezhep’ ilan ettikleri Mu‘tezile’nin en ‘radikal’ mensubunun bile ifade edemediği; “*Allah herhangi bir şey yaratmazdan önce yaratıcı değildi.*” demek durumunda kalmış olmuyorlar mıydı? Ancak bu soruya yanıt bulmak bu çalışmanın konusu değildir.

3.1.2.2 Mâtürîdî’ye Göre Allah’ın Sıfatları

Allah’ın sıfatları konusunda; Sıfatlarından soyutlanmış bir zatın varlığını kanıtlamanın imkânsız olduğundan hareketle Mâtürîdî de Allah’ın zâtî ve sübutî sıfatlarla nitelenmesi gerektiğini belirtir.¹³⁰ Bu sıfatlar, Allah’ta herhangi bir acziyet ve eksiklik ifade etmeyen kemal sıfatlardır ve Allah’ın zâtı ile birlikte ezeldirler. Çünkü hâdis varlık sonlu ve sınırlı varlıktır. Allah’ın sıfatlarının ezeli kabul edilmemesi, sıfatların Allah’ta gelip geçici ve fani olması demektir ki, böyle bir hal Allah için kesinlikle düşünülemez.¹³¹ Böyle bir şey muhaldir.

¹³⁰ Bkz: Mâtürîdî, **age**, s. 58,164

¹³¹ Bkz: Nureddin es-Sabunî, **Mâtürîdiyye Akaidi: el-Bidaye fi Usuli’d-Din**, Bekir Topaloğlu (nşr. ve çev.) 7. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. 2000, s:71 (Krş: Ar. nşr. **age**, içinde, s. 25, satır. 15-18)

Tekvin sıfatı etrafındaki tartışma üzerinden değerlendirilecek olursa, Mâtürîdî ne Eş‘arîler gibi düşünür ne Mu‘tezilîler gibi. Ona göre Allah’ın yaratma sıfatı, yaratan (el-Hâlik) ismi ezelîdir. Yaratmanın kıdemi, yaratılan nesnelerin (âlemin) kıdemi anlamına gelmemektedir. Bir şeyin hem yaratılmış, hem de ezelî olması imkânsız olduğu gibi, yaratılmış bir şeyin öncesiz olduğunu sanmak da bir çelişkidir, çünkü bu durumda yaratılmış olmalarının bir anlamı kalmayacaktır. Yaratma sıfatı ezelîdir, ezelî yaratma sonucu var olan nesneler ise hâdistir.

Eş‘arîleri kendileriyle çelişkiye düşüren husus, bir soru olarak Mâtürîdî’ye yöneltilecek olursa; Peki Allah bir şey yaratmazdan önce yaratıcı değil miydi?

Mâtürîdî burada Eş‘arîlerin düştüğü çelişkiye düşmez. Ona göre her şey vakti gelince yaratılır. Bu ise Allah’ın, ilk yarattığı şeyi yarattığı andan itibaren yaratıcı olduğu ve/veya herhangi bir şeyi yaratmadan önce yaratıcı olmadığı anlamına gelmez. Çünkü Allah’ı yaratıcı kılan, yarattığı şey değildir. Filozofların, Allah’ın akledilmek için bir akledene, akletmek için de bir akledilene ihtiyacı olmadığı fikrine benzer bir üslûpla söylenirse, -kendisi böyle bir şey söylememekle birlikte- denebilir ki; Mâtürîdî’ye göre, Allah’ın yaratıcı olmak için bir yaratılmışı, yarattığı şeyin yaratılmışlığına, yani bir şey yaratmaya ihtiyacı yoktur. Mâtürîdî bu çıkarsamaya da uygun olacak biçimde bunu şöyle ifade eder:

*“Allah, dışsal bir faktörle değil bizatihi yaratıcıdır.”*¹³²

Mâtürîdî, Mu‘tezile’nin geliştirdiği negatif teolojiyi, yani sıfatın içerdiği anlamın zıddını değilleyici/olumsuzlayıcı bir sıfâtullah teorisini de reddeder. Ona göre, Allah’ın ezelden beri şöyle olmadığını böyle olmadığını savunan, fakat sıfatlardan türettiği isimlerin Allah’a nispet edilmesinde bir sakınca görmeyen Mu‘tezile, Allah’a “lâkap takmış” olmaktadır. Çünkü sıfatların anlamlarının olumsuzlanması, sıfatların Allah’tan düşmüş olması demektir.¹³³ Sıfatın düşüşü ismin de düşmesini gerektirir.

Diğer yandan sıfatların Allah ile birlikte ezelî oluşu, yaratılmışların Allah’a benzemesi, Allah’ın zatında çokluk ve teaddüd-i kudema gibi teolojik problemler doğurmaz. Fakat Mâtürîdî, bu sorunlardan ilkinin gözden uzakta da tutmaz. Çünkü bu sıfat-

¹³² Mâtürîdî, *age*. s. 158, *ayr.bkz*: s. 60-64

¹³³ *Bkz*: Mâtürîdî, *age*. s. 163

ların kabul edilişı, görünüşte böyle bir sorun varmış gibi düşünülmesine yol açabilir. Ancak gerçekte böyle bir problem olmadığından, endişeye gerek yoktur.

Görünüşte var olan bu sorunun çözümü için ortaya koyduğu perspektif, bize Mâtüridî'nin Allah-âlem ilişkisi tasavvurunun nasıl şekillendiğinin ipuçlarını da verir. Nitekim o, insan biçimci (antropomorfik) değil, fakat insan merkezci (anthropo-centric) bir perspektife sahiptir ve kendi özgün epistemolojisini üzerine kurduğu, insan bilgisinin üç kaynağını kullanarak (aş.bkz), genelde duyuşal gözlemlere dayandırdığı gözlemler aracılığı ile akıl yürüterek Allah'tan âleme doğru değil, âlemden Allah'a doğru bir çizgi izler. Sıfatların inkâr edilmesi halinde bir Allah tasavvuru ortaya konamaz. Öyleyse Allah tasavvuru, sıfatları Allah'a nispet etmekle mümkündür. Görünüşteki sözde-sorunun farkında olan Mâtüridî, insan-merkezci bir bakış açısıyla bu sözde-sorunun çözümüne dair şunları ifade eder:

“Allah'ın, kendileriyle isimlendirildiği 'Allah, Rahman' gibi adları ve şeyleri 'bilmek', onlara 'güç yetirmek' gibi nitelendirildiği zatî sıfatları mevcuttur. Ne var ki bizim O'nu adlandırmamız ve nitelememiz, zorunlu olarak gücümüzün yettiği ve ifademizin ulaşabildiği şekilde gerçekleşebilmektedir. Zira bu niteleme ve isimlendirme, ancak duyulur âlemde denenip bilinen bir yöntemle mümkün olabilmektedir. Bu ise duyulur âlemde tecrübe edilenle şekillendirilmiş olduğu için, ifadede benzeşmeyi gerektirir. Şu var ki, bu muhtemel benzerliğin ortadan kaldırılabilmesi için zaruret, bizi duyulur âlemden anlaşılabilir mananın nefyedilmesine mecbur etmiştir. Biz insanlar, başka bir imkâna sahip bulunmadığımızdan, Allah'ı söylediğim şekilde adlandırmaktayız. Şayet gücümüz, başka herhangi bir varlığın adlandırılmadığı kelime ve kavramlarla O'nu isimlendirmeye kâfi gelseydi, elbette öyle yapardık. Ne var ki duyulur âlem, Allah'ı belgeleyen bir delil oluşturduğu ve tanınması bu âlem sayesinde gerçekleştiği için, her ne kadar Allah, eşi ve benzeri bulunmaktan münezzehe ise de, Allah'ın murad ettiği anlamı insan anlayışına yaklaştıracak isim de aynı âlemden şekillendirilmiştir.”¹³⁴

Görüldüğü gibi felsefe ile kelâm arasındaki problematik ortak zeminlerden biri olan Allah'ın sıfatları konusunda, kelâmcıların kendi aralarında olduğu gibi, filozoflarla kelâmcılar arasında da hem fikir ayrılıkları, hem de kısmen birbiriyle örtüşen fikirler söz konusudur. Ancak buna rağmen hareket noktaları ve bakış açıları birbirinin yanından bile geçmemektedir.

Böylece her iki disiplin arasında bazı sorunların ortak, fakat sonuçlara ulaşma yöntemlerinin birbirinden bütünüyle farklı olduğu daha ilk karşılaştırmada ortaya çık-

¹³⁴ Mâtüridî, *age.* s. 118-119

miş olmaktadır. Bu ise felsefenin kelâma indirgenemeyeceğinin, felsefe-kelâm ilişkileri açısından önemli göstergelerinden biridir.

3.2 AKIL

Akıl kavramına ilişkin tartışmalar, İslâm düşüncesi tarihi boyunca felsefe-din ve akıl-vahiy ilişkisi tartışmalarının odak noktası olagelmıştır. Her ilim dalının kendi içinde tanımlanan akıl, disiplinler arası ilişkiler, özelde ise felsefe-kelâm ilişkileri söz konusu olduğunda, ait olduğu disiplinin bağlamından çıkarak, filozoflar açısından akıl-vahiy uzlaşısını, kelâmcılar açısından ise felsefe-din karşıtlığını veya uzlaşmazlığını belirleyen bir faktördür. İslâm filozofları ile kelâmcıların akıl tanımlarının karşılaştırılması bu açıdan da büyük bir önem taşımaktadır. Çünkü İslâm düşüncesinde Allah-âlem ilişkisine yönelik tartışmaların şekillenmesinde de felsefe-din/akıl-vahiy ilişkisi etrafındaki tartışmalar önemli ölçüde belirleyici olmuştur.

3.2.1 İslâm Filozoflarına Göre Akıl: Onto-Kozmolojik Epistemoloji

Felsefenin akıl ile özdeş sayılabilecek organik bir ilişkisi olması açısından, İslâm felsefesinde de akıl merkezî bir konuma sahiptir. Bunun tespiti için, filozofların sistemlerinden bir an akıl ile ilgili teorilerin çıkarıldığını varsaymak yeterlidir. Bu durumda nasıl bir boşluğun doğacağı ve özellikle metafizik konusunda filozoflardan geriye ne kalacağı bellidir. Müslüman filozofların Allah'ı adlandırmada akıl eksenli kavram ve isimleri kullanmış olmaları ise Meşşâî felsefede akla verilen değerin örneklerindendir.

Müslüman filozoflar akla sadece bilgi kaynağı olarak epistemolojik bir anlam yüklemekle yetinmeyip ontolojik anlamlar da yüklemişlerdir. Fakat bu bölümde Müslüman filozofların sadece epistemolojik anlamda akıl konusundaki görüşlerine ve/veya bilgi teorilerine değinilecektir. Çünkü Meşşâîlere göre aklın ontolojik anlamlarından söz etmek, filozofların Allah-âlem ilişkisi konusundaki fikirlerinden söz etmek demek olduğundan, ontoloji bağıntılı akıl konusu bir sonraki bölümde işlenecektir.

Meşşâî filozofların hemen hepsi akıl konusunda müstakil bir eser/risale yazmış veya en kapsamlı kitaplarında bu konuyu ayrı bir bölüm halinde incelemişlerdir. Bunlar arasında; Fârâbî'nin "*Risale fî Me'ani'l-Akl*" adlı risalesi oldukça önemlidir. Fârâbî bu

önemli eserinde aklı, hem toplum ve kelâmcılara göre, hem de Aristoteles'in "*İkinci Analitikler*"ine, "*Nikomakhos Ahlakı*"na, ayrıca "*Metafizik*" ve onun ruhla ilgili eseri "*De Anima*"ya göre ayrı ayrı incelemiştir.¹³⁵

Türkçeye de birkaç kez çevrilen bu risale,¹³⁶ İslâm düşünürleri arasında büyük ilgi görmüş ve onları yönlendirmiştir. Oldukça erken bir dönemde, daha 1480'lerde Fârâbî'nin adı Alfarabius ve Alfarabi, adı geçen eser de "*De Intellectu et Intellegibili* (intellecto)" adıyla Latinceye tercüme edilerek Venedik'te basılmış, Albertus Magnus (ö. 1280) ve Thomas Aquinas gibi filozofları da çok etkilemiştir.¹³⁷

Müslüman filozofların epistemolojik açıdan akıl anlayışları, Aristoteles psikolojisinin temelini oluşturan ve onun "*De Anima*"sındaki akıl anlayışıyla benzerlik taşır. Aristoteles adı geçen eserinde aklı, edilgin/pasif (münfail) ve etkin/aktif (fa'al) olmak üzere ikiye ayırmıştır. Pasif akıl, maddi olmadığı halde şekil alır ve potansiyel (bi'l-kuvve) bir melekedir. Aktif akıl ise kavranabilirlerin (ma'kulat) fiil halde kendisinde bulunduğu akıldır.

Fârâbî ise, Kindî'yi doğrular nitelikte, Aristoteles'e göre aklın bi'l-kuvve, bi'l-fiil, müstefad ve fa'al akıl olmak üzere dört kategoriye ayrıldığını belirterek "*Me'ani'l-Akl*"da bunları analiz etmiştir.¹³⁸

İslâm filozoflarının epistemolojik anlamda akıl kategorileri Aristoteles'in epistemolojisine benzemektedir. Nitekim fa'al aklın, özellikle epistemolojik fonksiyonları konusunun, Aristoteles'in en önemli yorumcularından İskender Afrodisî'nin (Alexandre d'Aprodisie), Aristoteles'in eserlerini yorumladığı şerh kitapları aracılığı ile İslâm felsefesine girdiği de bazı araştırmacılar tarafından ileri sürülmektedir.¹³⁹ Ancak bu köklü değil yüzeysel bir benzerliktir. Zira Müslüman filozofların fa'al akla verdikleri roller,

¹³⁵ Bkz: Ferruh Özpilavcı, "Akıl Risaleleri Geleneği ve Bu Gelenek İçinde Ebü'l-Berekât el-Bağdadi'nin Akıl Risalesi" *İslâmî İlimler Dergisi*, (s. 75-106), sy. 2, y. 5/Güz-2010, s. 84-89

¹³⁶ Bkz: Fârâbî, "Meaniu'l-Akl", Çev: Ülken, Hilmi Ziya ve Kıvımettin Burslan, *Fârâbî* içinde (s. 190-206), Ankara: Kanaat Kitabevi Yay. Tarihsiz, ayr.bkz: Fârâbî, "Aklın Anlamları" *İFFM* içinde s. 127-137

¹³⁷ Bkz: Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümelerin Rolü*, İstanbul: Ülken Yay. 1997, s. 279-280, ayr.bkz: İbrahim Medkûr, "Fârâbî" Osman Bilen (çev.) M. Muhammed Şerif (ed.), *age* içinde, c. 2, s. 78 Fârâbî ile Thomas Aquinas'ın akıl teorilerinin karşılaştırması için Bkz: Robert Hammond, *age*, s. 62-67

¹³⁸ Fârâbî'nin, *De Anima*'daki (*Kitabü'r-Ruh*) akıl kategorilerine ilişkin analizleri için Bkz: "Aklın Anlamları" *İFFM* içinde s. 130-136 ayr.bkz: "Meaniu'l-Akl" s. 194-201

¹³⁹ Bkz: Ferruh Özpilavcı, "agm" s. 78-81 ayr.bkz: M. Ali Ebu Reyyan, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, Beyrut: Daru'n-Nahdati'l-Arabi Yay. 1973, s. 247

aşağıdaki bilgi ve aktarımlar sayesinde daha iyi anlaşılacağı üzere, epistemolojik açıdan onları Aristoteles'ten farklılaştırmıştır.

Kindî'ye göre epistemolojik anlamda akıl; “varlığın hakikatini kavrayan basit cevher”dir.¹⁴⁰ Kindî ayrıca, Aristoteles'e dayanarak akli fonksiyonlarına göre;

1-Sürekli fiil halinde bulunan (fa‘al) akıl,

2-Nefiste güç halinde bulunan (bi‘l-fiil) akıl,

3-Güç halinden fiil alanına çıkan (müstefad) akıl ve

4-Müstefad aklın aktif hali olan (beyanî/zahirî) akıl olmak üzere dört kategoriye ayırmıştır.¹⁴¹

Fârâbî ise temel olarak akli; ne yapılması gerektiğini belirleyen pratik (amelî) akıl ve ruhun olgunlaşmasını sağlayan teorik (nazarî) akıl olmak üzere ikiye ayırır.

Bu sınıflandırmadan sonra da teorik akli;

1-Heyulânî akıl,

2-Meleke halinde akıl (bi‘l-fiil) ve

3-Kazanılmış (müstefad) akıl olmak üzere üç kategoriye ayırır.

Fârâbî bu kategorik ayrımlar vasıtasıyla, duyuşsal algılar ile aklın akledilirleri (ma‘kulat) kavrayışı arasındaki farklara da dikkat çeker.¹⁴²

Fârâbî bu şekilde ortaya koyduğu tanım ve sınıflandırmalarla “Fârâbî epistemoloji”nden söz etmeyi mümkün kılan özgün bir epistemoloji doktrini geliştirmiş olur.

İbn Sînâ da akli, epistemolojik bir hiyerarşi içinde ele almakla Fârâbî'ye yaklaşıyor, ancak bazı farklılıklarıyla kendi özgünlüğünü hissettirir.

İbn Sînâ epistemolojisinde akıl dört kategoriye ayrılır:

¹⁴⁰ Bkz: Kindî, *age*. s. 185

¹⁴¹ Bkz: Kindî, *age*. s. 259 *ayr.bkz*: Ferruh Özpilavcı “agm”, s. 83

¹⁴² Bkz: Medkûr, “agm” s. 77-80

1-Heyulânî Akıl: Bilgi edinmek için nefsin sahip olduğu bir güç (kuvve) ve yetenekten ibarettir.

2- Meleke Halinde Akıl: (el-akl bi'l-meleke evi'l-mümkin): Nefsin sahip olduğu bu gücün daha da olgunlaşmış halidir. Bu kategorideki akıl, kendisinde genel olarak kabul edilmiş öncülleri taşıdığı için aksiyomların bilgisine sahip olan akıldır.

3- Fiil Halinde Akıl (el-akl bi'l-fiil): Suje-obje ilişkisi sonucu bilgilerin zihinde belirmeye ve şekillenmeye başlamasıdır. Akıl, bu şekilleri zihinde depolar ve herhangi bir bilgi edinme işlemine gerek duymadan dilediği anda bu şekilleri düşünebileceği için buna fiil halinde akıl denir. Ancak bu akıl, bir önceki kategoriye oranla fiil halde iken, bir sonrakine göre hâlâ bir güç (kuvve) halindedir.

4- Kazanılmış Akıl: Bu aşamaya gelen akıl, artık tümüyle salt bir yeti olmaktan çıkarak fiil haline ulaşmıştır. Formlar kendinde hazır haldeyken onları fiilen düşünür, yani varlığa ait formların, maddeden soyutlanıp bilgi şeklinde tam oluşmuş halidir.¹⁴³

Bu noktada dikkat çeken bir husus da, İbn Sînâ'nın, birinci sıradaki akıl kategorisini “maddi” değil de “heyulânî” diye isimlendirmiş olmasıdır.

Bunun nedeni şudur: Heyulâ, maddenin şekil almamış hali olup, madde ile eş-anamlı olmadığından, heyulânî akıl da maddi olmayıp doğası gereği biçimsizdir. Fakat biçimleri kavramaya yeteneklidir. Bu akıl, insan türünün bütün bireylerinde potansiyel olarak bulunur, ancak güç bakımından aralarında derece farkı vardır.¹⁴⁴ Önemsiz gibi görünen bu fark, Fârâbî ve İbn Sînâ epistemolojilerinin Aristoteles epistemolojisinden ayrıldığını gösteren ve özgünlüklerine işaret eden farklardan biridir. Bu kategorilerden farklı olarak, filozofların epistemolojik sistemlerini kozmolojiye bağlayan fa‘âl aklın epistemolojik fonksiyonlarına da kısaca değinmek gerekir.

Buraya kadar sözü edilen akıl kategorileri ve bunlar sayesinde ulaşılan bilgi, fa‘âl aklın kontrol ve yardımı olmaksızın oluşamaz. Fa‘âl aklın etkisi olmaksızın insan hiçbir şekilde bilgiye ulaşamaz. Çünkü fa‘âl aklın iki önemli görevinden biri, şekilsiz

¹⁴³ Bkz: Bilal Kuşpınar, **İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi**, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yay. 2001, s. 54 Süleyman Hayri Bolay, “Akıl” TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 2, s. 241

¹⁴⁴ Bkz: Kuşpınar, **age**. s. 53-57

maddeye (heyulâ) form (suret) vermek, diğeri ise; potansiyel haldeki insan aklını, hakikatleri kavrayacak düzeye ulaştırmaktır.¹⁴⁵

Fârâbî, insanın fa‘al akıl ile ilişkisini, güneşle göz arasındaki ilişkiye benzetmiştir. Gözde görme yeteneği vardır, ancak karanlıkta kaldığı sürece görme yetisi sadece bir yeti olarak kalır ve görme işlemi gerçekleşmez. Nasıl ki, güneş ışığı gözün görme yetisini potansiyelden fiile çıkarıyor ve görme işlemi fiilen gerçekleşiyorsa, fa‘al akıl da potansiyel haldeki aklı fiil haline çıkarır ve insan böylece bilgiye ulaşır.¹⁴⁶ Nitekim Fârâbî, insanın en yüksek mutluluğunun (saadet-i kusva) fa‘al akla ulaşmak (ittisal) olduğunu belirtir.¹⁴⁷

Fa‘al aklın önemli bir fonksiyonu da Allah-insan ilişkisinde ortaya çıkar. Fârâbî felsefesinde akıl Allah ile insan (peygamber) arasındaki, Allah’tan insana doğru bilgi nakli (vahiy) de fa‘al akıl ile gerçekleşir. Ancak fa‘al aklın bu işlevine felsefe-din ilişkileri bölümünde değinilecektir.

Fârâbî ve İbn Sînâ açısından fa‘al aklın özetle üç işlevi söz konusudur:

1-Fiil hali kesintisiz olduğundan, bilginin kaynağı ve doğru bilginin teminatıdır

2-Nübüvvet ve vahyin aklî imkânını ve felsefe-din uzlaşımını sağladığından hakikatin birliğini temellendirir.

3-İnsan en yüksek mutluluğu fa‘al akla ulaşmakla elde ettiğinden, en yüksek mutluluğun kaynağıdır.¹⁴⁸

İbn Rüşd de “var olan nesnelerin düzeninin kavranması [bilgi]”, yani tümelleri kavrayan yeti olarak tanımladığı aklı,¹⁴⁹

1-Heyulânî akıl,

2-Bi’l-fiil akıl,

¹⁴⁵ Bkz: Fârâbî, **Siyasetü’l-Medeniyye**, s. 4-5

¹⁴⁶ Bkz: Fârâbî, **Aklın Anlamları**, s. 133-136, **Meaniü’l-Akl**, Ülken ve Burslan **age.** içinde 199-200 Aynı konuda güneş-göz ilişkisi örneğini İbn Sînâ da kullanmıştır. Bkz: İbn Sînâ, **Kitabü’n-Necat**, s. 231

¹⁴⁷ Bkz: Fârâbî, **Siyasetü’l-Medeniyye**, s. 522

¹⁴⁸ Bkz: Taylan, **age.** s. 140-141

¹⁴⁹ Bkz: İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, c. 1, s. 320, 322, 324-325

3-Müktesep akıl ve

4-Fa'al akıl olmak üzere dört kategoriye ayırmıştır.

Ancak bunlar insan nefsinin farklı yansıma biçimleridir. Üçüncü kategorideki müktesep akıl, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın müstefad akıl dedikleri akıldır. Fa'al akla gelince, ona göre fa'al aklın insan nefsi dışında ayrı bir varlığı yoktur, böyle olunca da ona ulaşmak gibi bir durum da söz konusu değildir.¹⁵⁰

İbn Rüşd, sudûru benimsedikleri için seleflerini eleştirdiği içindir ki; benzer kategorileri kullandığı halde, bunlara farklı anlamlar yüklemek suretiyle, kendinden önceki filozofların akıl konusundaki yaklaşımlarını da eleştirmiştir. Bu da çok doğaldır, çünkü filozofların aynı geleneğe bağlı olmaları, sürekli birbirlerini tekrar edip duracakları ve her konuda birbirleriyle örtüşecekleri anlamına gelmez. Filozofların her birini diğerinden değerli kılan da bu özgünlükleridir.

3.2.2 Kelâmcılara Göre Akıl

İlk yaratılan varlığın akıl olduğu şeklinde Hz. Peygamber (sav)'e isnad edilen bir rivayetin sıhhatine yönelik tartışmalar istisna tutulmak kaydıyla,¹⁵¹ Hz. Peygamber (sav) devrinde aklın işlevselliğine dair bir tartışma, ya da hadislerde bunu ima edecek bir bilgiye rastlanmamaktadır. Fakat Elmalılı'nın Amr b. Âs'a dayandırdığı “*Akıl, zanda isabet etmek ve olmuşlar aracılığı ile olacakları bilmek* [tahmin?]”¹⁵² şeklindeki tanıma bakılacak olursa, akıl nakil ilişkisine yönelik tartışmaların izlerine Sahabe devrinde de rastlamak mümkün gibi görünmektedir. Ancak yine de konuya ilişkin ilk kelâmî tartışmaların hicri 1. yy. sonlarına doğru başladığını kabul etmek daha doğru olacaktır.

İbn Rüşd'ün verdiği bilgiye göre Haşviyye'nin “Allah'ı bilmede (ma'rifetullah) yöntem akıl değil nakil olup, bu hususta akla yer yoktur.”¹⁵³ görüşü, literalist/lafızcı akımların akıl karşıtı tutumlarını anlamaya yeter. Bu akımların sıfâtullah konusundaki fikirlerinin kaynağı da bu lafızcı anlayıştır.

¹⁵⁰ Bkz: Hüseyin Sarioğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, İstanbul: Klasik Yay. 2003 s. 126-133, Bolay, “ag.mad” s. 241-242

¹⁵¹ Bkz: Mehmet Özşenel, “İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler” **Dîvân**, sy. 4, y. 1/1998, s. 171-189

¹⁵² Bkz: Yazır, “Dibace” **Metalib ve Mezahib** içinde, s. 33

¹⁵³ Bkz: İbn Rüşd, “el-Keşf an Minhaci'l-Edille” İbn Rüşd, **Felsefe-Din İlişkileri** içinde, s. 144

Ehl-i Sünnet mezheplerinin hemen hepsinin yanı sıra Mu‘tezile tarafından da genel anlamda heretik kabul edilen Mücessime, Müşebbihe, Muattıla ve Haşviyye gibi, kitlelere hitap edemediği için geniş bir tabana yayılamamış ekstrem anlayışların akıl karşısı bu tavırları hariç tutulursa, aklın değeri, Selefiye de dahil olmak üzere kelâm ekolleri arasında hiçbir zaman inkâr edilmemiş, bilakis ‘aklın değeri’ anlamına gelecek isimler taşıyan eserler yazılmıştır. Selefiye çizgisinde bir tasavvufî anlayışa daha yakın olduğu kabul edilen Hâris el-Muhasibî’nin, Gazâlî dahil birçok Ehl-i Sünnet âlimi üzerinde etkileri olan “*Şerefü’l-Akl ve Mahiyetuhu*” adlı eseri, bunlara en iyi örnektir.

Aklın değerinin inkâr edilmesi, bir anlamda ‘kelâmcı’ tanımıyla çelişen bir durum olurdu. Zira kelâmcıyı diğer naklî ilim bilginlerinden ayırt eden en önemli özelliği, yukarıda da belirtildiği gibi, Kur’ân’ın inanç yapısını aklî yorumlarla açıklamak, açmaktır. Kaldı ki; nakil merkezci bir anlayışa sahip olursa bile, aklın değeri Kur’ân tarafından vurgulandığı için zaten inkâr edilemezdi. Bununla birlikte asıl tartışmalar, aklın değeri değil, fakat sınırı konusunda ortaya çıkmıştır.

3.2.2.1 Selefiye, Mu‘tezile Eş‘ariye ve Gazâlî’ye Göre Akıl

Aklın değerine ilişkin tartışmaların, erken devir kelâmının klasik problemlerinden, insanın özgürlüğü sorunu nedeniyle ortaya çıktığı söylenebilir. Nitekim müteşabih ayetlere mecazî anlamlar yükleyen Mu‘tezile kelâmcıları, insanın davranış ve eylemlerinden sorumlu olabilmesi için, özgür irade sahibi olması gerektiğini savunarak Allah’ın insan fiilleri üzerinde cebredici olduğu izlenimini veren nassları bu doğrultuda te’vil etmişlerdir. Nassların akla göre yorumlanması anlamına gelen te’vil’in gündeme gelişi de, akıl-nakil/vahiy ilişkisi tartışmalarının zemini hakkında bir fikir vermektedir.

Mu‘tezile ve Eş‘arî kelâmcıları, aklın değerini kesinlikle göz ardı etmemiş olmakla birlikte, tanımı konusunda genellikle vahiy ile ilişkisini dikkate almışlardır.

Akıl tanımı yapan her kelâmcı, kendi ekolünün doktrinal karakterini yansıtan bir tanım ortaya koyduğundan, kelâmcılar arasında üzerinde görüş birliği sağlanmış bir akıl tanımı yoktur. Aklın vahiy karşısında nasıl konumlandırıldığı kelâm ekollerini birbirinden ayırt eden belirleyici faktörlerden biridir.

Erken devir kelâmının teorik içeriğini, Mu‘tezile’nin çıkışı sonrası, önemli ölçüde akıl-vahiy ilişkisi tartışmaları oluşturmaktadır. Kelâmcıların, aklı, akıl-vahiy ilişkisi çerçevesinde tanımlamış olmalarının nedeni, filozoflara karşı nakli (vahiy), epistemolojik açıdan kesin bilgi kaynağı olarak kabul etmiş olmalarıdır. Bu yönü itibarıyla aslında *kelâmın da naklî bir ilim olduğu* söylenebilir.

Kelâm açısından aklın işlevselliğini incelediği eserinde kelâmın bu yönünü dikkate alarak Ramazan Altıntaş şöyle der:

*“Her ilmin bir nakilci yönü olduğu gibi, bir de akılcı yönü vardır. Ne nakil ilimleri akıl hissesinden müstağni, ne de akıl ilimleri nakilden varestedir.”*¹⁵⁴

3.2.2.1.1 Selefiye’ye Göre Akıl: Akıl-Bilgi İlişkisi

Selefiye; iyilik ile kötülüğün ayırt edilmesinde ve vahyi anlamada aklın da kullanılabileceği konusunda, kendilerinden ayrılarak ortaya çıkmış olan Mu‘tezile ile hemfikirler. Bu nedenle de Selefiye ile Mu‘tezile arasında akıl tanımları bakımından önemli farklılıklar bulunmamaktadır. Bu değerlendirmeyi Muhasibî’nin akıl tanımı üzerinden yapmak mümkündür.

Muhasibî, aklın gerçek anlamının “ğarîze” olduğunu ve bunun da “Allah’ın yarattıklarının çoğunda bulunduğunu ifade ederek, “anlama”nın (fehm) akıl anlamına gelmeyip, aklın fonksiyonu olduğunu belirtir. Psikolojik bir terim olan ğarîze, insanın kişilik özelliklerinin kaynağını oluşturan bir yeti demektir. Bu durumda Muhasibî’ye göre akıl, “doğuştan gelen [fitrî] bir yetenek” anlamına gelmektedir.¹⁵⁵ Onun, aklı “anlama” değil de fitrî bir meleke olarak görmesi, akıl-bilgi ayrımından kaynaklanır. Akıl, bilgi kaynağıdır ancak bilgi değildir.

Muhasibî bazı kelâmcıların “Akıl, Allah’ın yarattığı ve kulda bulunup, yararlı ve zararlı olan şeylerin kendisiyle bilindiği, genişleyebilen, çoğalabilen kazanılmış bir bilgidir.” dediğini ifade eder ve Allah’ın meleklerle eşyanın isimlerini sorduğunda, meleklerin “*bizim bilgimiz yok*” (2/Bakara-33) karşılığını verdiğini, oysa bu cevabın ‘bizim aklımız yok’ anlamına gelmediğini belirterek bu tanımı reddeder.¹⁵⁶ Çünkü bu, ‘bilgi

¹⁵⁴ Ramazan Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde Aklın İşlevselliği*, İstanbul: Pınar Yay. 2003, s. 121-122

¹⁵⁵ Krş: Hâris el-Muhasibî, “El-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân” *Şerefü’l-Akl ve Mahiyyetühü*, Mustafa A. Kadir Ata (thk.) içinde, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiye Yay. 1986/1406, s. 17-18

¹⁵⁶ Muhasibî, *age.* s. 20

aklın bir sonucu değil, akıl bilginin bir sonucudur’ demektir. Eleştirdiği bu tanıma karşı kendisi ise “Akıl (ğarîze) ancak kalp[te oluşan his] ve organların fiilleri ile bilinebilir.”¹⁵⁷ demiştir.

Kısaca ifade edilirse Muhasibî’ye göre akıl; bilgi üreten bir kaynak, bilgi ise akıl aracılığı ile ulaşılan bir sonuçtur. ‘Anlama’yı aklın yan anlamı ve/veya aklın bir sonucu olarak görmesi de akıl-vahiy ilişkisine bakış açısını yansıtmaktadır. Çünkü vahyin anlaşılmasında akıl bir araç olarak devreye girmektedir.

3.2.2.1.2 Mu‘tezile’ye Göre Akıl: Te’vilci Epistemoloji

Mu‘tezile kelâmcıları, vahyi bilgi kaynaklarından biri olarak kabul etmekle birlikte, önceliği vahye değil akla vermişlerdir. Bu durumun nedenini onların Kur’ân’daki müteşabih ifadeleri olduğu gibi kabul ederek tecsimci ve teşbihçi anlayışlara saplanıp kalmak istememelerinde aramak gerekir. Bu endişe de onları te’vilciliği vazgeçilmez bir yöntem olarak benimsemeye götürmüş, bu yönetime olan sınıksız bağlılıkları ve dolayısıyla akla diğer ekollere göre daha fazla değer vermeleri, Müslüman ve Batılı birçok araştırmacının, Mu‘tezile’yi “İslâm Rasyonalizmi” diye nitelendirmesine yol açmıştır.

Mu‘tezile’nin İslâm akılcılığı olup olmadığı tartışmaları bu çalışmanın konusu dışındadır. Bu noktada yapılması gereken ise bu ekole bağlı kelâmcıların aklın mahiyetine ilişkin tanımlarından örnek vermektir;

Ebu Huzeyl’e göre akıl; “İnsanı diğer canlılardan ayıran ve teorik bilgilerin edinilmesini sağlayan bir güç”tür.¹⁵⁸ İleri gelen bir başka Mu‘tezile kelâmcısı Amr b. Bahr el-Câhız (ö. 255/869) ise, bir önceki tanıma benzer şekilde, “Akıl, İnsandaki anlama ve kendini zararlı şeylerden koruma gücüdür.” demiştir.¹⁵⁹ Ekolün önemli temsilcilerinden Câhız ve Ebu Huzeyl’in tanımları, diğerlerinin anlayışlarını da yansıtacak biçimde Mu‘tezile kelâmına göre aklın mahiyetinin ne olduğunu kısmen yansıtmaktadır.

Şu halde; Mu‘tezile’ye göre, vahiyle birlikte fakat vahiyden önce kesin bir bilgi kaynağı olan akıl; iyinin kötünden, doğrunun yanlıştan ayırt edilmesini sağlayan bir temyiz yeteneğidir. Akla vahiyden önce değer vermeleri, vahyin akıl sahiplerine hitap edi-

¹⁵⁷ Muhasibî, *age.* s. 19

¹⁵⁸ Bkz: Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl” TDV *İslâm Ansiklopedisi*, c. 2, s. 242

¹⁵⁹ Bkz: Yavuz, “ag.mad.” s. 242

yor olmasıdır. Bu genel teamülün zorunlu sonucu olarak Mu‘tezile, vahiy olmasa bile Allah’ın akılla bilinmesini vacib kabul eder.

3.2.2.1.3 Eş‘arîlere Göre Akıl: Nakilci Epistemoloji

Eş‘arîlerin akıl tanımları da diğerlerinden çok farklı değildir. Şu farkla ki; Eş‘arîlere göre akıl ile bilgi arasında genellik (umum) ve özellik (husus) dışında bir fark yoktur. Bilgi, akıldan daha geniş bir kapsama sahiptir. Bu durumda da akıl, “zorunlu bilgilerin bir kısmını bilmek” anlamına gelir.¹⁶⁰

Eş‘arîler aklın bir bilgi kaynağı olduğunu kabul etmişler, vahyin anlaşılması da dahil olmak üzere, epistemolojik anlamda değer taşıdığı konusunda kesinlikle tereddüt göstermemişlerdir. Anlaşılacağı üzere, genel anlamda Mu‘tezile ve Eş‘ariye kelâmcıları arasında, hem akıl tanımları bakımından bir yakınlık, hem de vahyin anlaşılmasında aklın da işlevsel olduğu noktasında ortak bir zemin bulunmaktadır. Ancak Eş‘arîlerin rakipleriyle aralarında, üzerinde anlaştıkları bu tek ortak noktada dahi bir polemik vardır. Eş‘arîlere göre, vahyin anlaşılmasında aklın kullanılabileceği bile vahiy tarafından bildirilmiştir.¹⁶¹ Pratikte uzlaşıyormuş gibi görünmelerine rağmen bu iki ekol, teoride ve prensipte birbiriyle zıtlaşmaktadır. Çünkü tenzihçi teolojiyi kabul eden Eş‘arîlerin en temel ilkelerinden birisi, “*Vahiy akıldan üstündür.*” ilkesidir. Bu nedenle de akıl-vahiy uyumsuzluğu halinde Eş‘arîler, vahye bağımlı kalarak akli devreden çıkarmışlardır.¹⁶²

Eş‘arî kelâmının öncü simalarından Bakıllânî ve Ebu’l-Mealî el-Cüveynî’ye (ö. 487/1085) göre ilim; bir şeyi değil fakat “*bilineni (ma‘lum) olduğu gibi bilmektir.*”¹⁶³ Burada ‘bir şey’ yerine ‘bilinen’ denmesi Eş‘arî kelâmının karakteristiğini yansıtır. Bilgi de onu kavrayan insan idraki de onlara göre yaratılmış (araz) olup insanın bilgi üretmesi imkânsızdır. İnsanın epistemolojik işlevi, yaratılmış bilgiyi yaratılmış akıl ile ve Allah dilerse olduğu gibi öğrenmekten ibarettir. Ma‘rifetullah konusunda ise Eş‘arîler, insanın Allah’ı bilmek zorunda olması, vahiy ile bildirildiğine göre; vahiy gönderilmeksizin Allah’ın akıl ile bilinmesinin mümkün olmadığı noktasında görüş birliği içindedir-

¹⁶⁰ Bkz: Yavuz, “ag.mad.” s. 243

¹⁶¹ Bkz: Mehmet Dağ, “Eş‘arî Kelâmında Bilgi Problemi” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, c. 4, y. 1980, s. 113

¹⁶² Bkz: Abdül Hayy, “Eş‘arîlik” Ahmet Ünal (çev.) M. Muhammed Şerif (ed.) *age* içinde, c. 1, s. 265 *ayr.bkz:* Yavuz, “Eş‘ariyye” s. 452-453

¹⁶³ Bkz: Dağ, “agm” s. 102

ler. Bundan dolayı da onlara göre, insanların din gönderilmeksizin, bilmedikleri şeylerden sorumlu tutulamazlar.¹⁶⁴

3.2.2.1.4 Gazâlî'ye Göre Akıl

Gazâlî, aklın değerine dair yazdığı risalesinde ayrı bir bölüm ayırarak, birbirine yakın anlamlarda olduğu halde birçok akıl tanımı yapılmış olmasının nedenlerine değinmiştir. Bunun nedeni de kelâmcıların, aynı zamanda diyalektik sanatı (san'atü'l-keîâm) olan mücadele ve münakaşa yöntemleriyle birbirlerinin fikirlerini çürütmeye çalışarak (ilzam), aynı anlama işaret eden kelimeleri kısmen farklı anlamlarda, anlamları kısmen farklı olan kelimeleri de birbirine yakın anlamda kullanmaları, dolayısıyla da farklı adlandırmalar yapmış olmalarıdır.¹⁶⁵

Bu açıklamadan sonra, ortak yönlerinden hareketle farklı tanımlamaları bir tanımda toplamak amacıyla Gazâlî şöyle der:

*“Akıl ile biz şunu kastediyoruz: Deneyssel ve gözlemsel bilginin (ayne'l-yakin) elde edilmesini ve varoluşun gerçekliğinin (hakikatü'l-umur) kavranmasını sağlayan, insanı diğer canlı varlıklardan ayırt eden, içsel bir nitelik olan iman nurudur.”*¹⁶⁶

Bu tanımda 'nur' kelimesi akıl ile eşanlamlı kullanmıştır. Gazâlî, “*Mişkâtü'l-Envar*” adlı tasavvufî eserinde daha detaylı açıkladığı, hatta bu eseri, yorumları etrafında şekillendirdiği “*Allah göklerin ve yerin nurudur.*” (24/Nûr-35) mealindeki ayette geçen nur kelimesinin akıl anlamına geldiği kanaatindedir.¹⁶⁷

Hayatını sürekli arayışla geçirmiş olan Gazâlî, kelâm ve felsefede aradığını bulamayıp tasavvufî bir yaşam tarzını benimsemiş olsa da, felsefî birikimini yok sayamazdı. Genelde felsefe ve kelâm terminolojisi içinde yer alan akıl kavramın felsefî ve kelâmî içeriğini boşaltıp ona tasavvufî anlamlar yüklemesinin izahı da bu olsa gerektir.

“*Mişkât*”ta göz ile akıl arasında bir karşılaştırma yapan Gazâlî'ye göre göz, akla nispetle 7'de 7 kusurludur. Gazâlî önce; gözün görme sınırının renk ve şekiller âlemini aşmadığını, bunların cisimlere ait özellikler olup, cisimlerin ise varlıklar âle-

¹⁶⁴ Bkz: Dağ, “agm” s. 113-114

¹⁶⁵ Bkz: Gazâlî, “Beyanu Tefavüti'n-Nüfusi fi'l-Akl” *Şerefü'l-Akl ve Mahiyetuhu* içinde, s. 66-69

¹⁶⁶ Gazâlî, *age.* s. 70

¹⁶⁷ Gazâlî, *age.* s. 52-53

minin en bayağı kısmını oluşturduğunu, hâlbuki varlıklar âleminin cisimlerden, yani gözün görme sınırlarından ibaret olmadığını belirtir.

Gazâlî daha sonra da görünen ya da görünmeyen bütün varlıkların aklın kap-sama alanına girdiğini şu sözleriyle belirtir:

“Varlıkların tümü aklın dolaşma alanıdır. Göz aklın casuslarından. Göz sonsuz şeyleri görmez, çünkü cisimlerin sıfatlarını görür. Cisimler de sonludur. Akıl ise düşünülürleri (ma’kulat) kavrar. Düşünülürlerin sonlu olması asla düşünülemez. Gerçi aklın ulaştığı bilgiler sınırlıdır, ancak aklın sonsuzu kavrama gücü vardır... Göz yanılmasının çeşitleri çoktur, ama akıl yanılmaktan uzaktır. ‘Biz akıllıların da bazen yanıldığını görüyoruz’ dersin, bil ki onlar vehim ve hayale saplanmışlardır. Yanılmalarının nedeni işte budur. Akıl, vehim ve hayal perdesinden sıyrıldığı zaman yanılmaz ve şeyleri olduğu gibi görür... Böylece sen, gözün duyularla bilinen nur ismine layık olduğunu, sonra da aklın nur adını almaya gözden daha layık olduğunu, hatta bu ikisi arasında ‘nur adı ancak aklın hakkıdır’ denebilecek kadar farklar bulunduğunu görmüş oldun.”¹⁶⁸

Akıl-vahiy ilişkisi konusunda ise Gazâlî, Kur’ân’da inançsızlara ilgili olarak “Çünkü onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler. Bu sebeple akletmezler” (2/Bakara-171) ayetine dayanarak, vahiy ile aklın birbirinden ayrı düşünülemeyeceğini savunur.

“Mearicü’l-Kuds” adlı eserinde ise şu ifadeler yer alır;

“Şeriat, haricî bir akıl, akıl da dahilî bir şeriattır. Şeriat ve akıl iç içe, omuz omuza olup, bu ikisine birdir demek mümkündür.”¹⁶⁹

Aklın değerine dair bu ifadelerinden daha ileri geçerek, “Hakka yönelerek kendini Allah’ın insanlara yaratılışta verdiği dine ver. Allah’ın yaratışında bir değişme yoktur; işte dosdoğru din budur, fakat insanların çoğu bilmezler.” (30/Rum-30) ayetinde geçen ‘din’ ile ilgili olarak şöyle der:

“Bu ayette Allah, akli din olarak isimlendirmiştir.”¹⁷⁰

İslâm düşüncesinin hemen hemen tüm alanlarında bir kırılma/dönüm noktası olduğu kabul edilen, hatta Watt’ın “Hz. Muhammed’den sonra en büyük Müslüman”¹⁷¹

¹⁶⁸ Gazâlî, *Mişkâtü’l-Envar: Nurlar Feneri*, Süleyman Ateş (çev.) İstanbul: Bedir Yay. 1994, s. 19-22

¹⁶⁹ Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş: Mearicü’l-Kuds*, Serkan Özburun (çev.) 2. Baskı, İstanbul: İnsan Yay. 2002, s. 49 Bu eserin Gazâlî’ye aidiyeti tartışmalı olsa da kütüphanelerde onun adına kayıtlıdır. Bkz: Bekir Karlı-ğa, “Gazâlî (Eserleri)” TDV *İslâm Ansiklopedisi*, c. 13, s. 524

¹⁷⁰ Gazâlî, *age*, s. 50

¹⁷¹ Bkz: Karlığa, “ag.mad” s. 525

diyerek “İslâm’da ikinci adam” ilan ettiği Gazâlî’nin, aklın önem ve değerine ilişkin bu görüşlerinden sonra, ister istemez akla şu sorular gelmektedir:

“*Mişkât*”taki Gazâlî ile “*Tehafüt*”teki Gazâlî aynı Gazâlî midir?

Felsefe ile dinin birbiriyle çatışmadığını göstermeyi adeta görev sayan filozofları tekfir eden Gazâlî ile onları bile geride bırakacak şekilde ‘akıl=din, din=akıl’ diyen, Allah’ın bile akla din adını verdiğini söyleyen Gazâlî aynı Gazâlî midir?

Fa‘al aklın Cebrail olduğunu söyleyen Fârâbî ve İbn Sînâ’yı tahkir eden Gazâlî ile “*Faysalatü’t-Tefrika*”sında tartışmalı olduğu belirtilen “*Allah’ın ilk yarattığı şey akıldır.*” rivayetinin sıhhatini¹⁷² araştırmaksızın, bu rivayette geçen aklın, ‘akıl’ adlı bir melek, hatta kendisinden peygamberlerin vahiy, velilerin de ilham aldığı, bir adı da ‘*Kalem*’¹⁷³ olan Cebrail olduğunu söyleyen Gazâlî¹⁷⁴ aynı Gazâlî midir?

Filozofun da peygamber gibi fa‘al akıl ile ittisal ederek hakikat bilgisini ondan aldığını düşünen Müslüman filozofları tekfir eden Gazâlî ile “*Mearicü’l-Kuds*” adlı kitabında, velilerin de Cebrail’den ilham aldığını ileri süren Gazâlî, aynı Gazâlî midir?

Tüm bunlar Gazâlî’nin kendi kendisini inkâr etmesi, en azından kendi kendisiyle çelişmesi değil midir?

Bu çalışma özel olarak Gazâlî’yi odaklayan bir çalışma olmadığı için, bu soruların yanıtları burada aranmayacaktır. Her ne kadar Corbin ve Ülken gibi, bu durumu Gazâlî’nin kendini inkârı ve kendisiyle çelişmesi olarak görenler var ise de,¹⁷⁵ filozofları tekfir edip ‘tutarsızlık’ ile itham ettiği “*Tehafütü’l-Felâsife*” adlı eserine verilmesi gereken en doğru ismin ‘*Mutlak Tutarsızlık Kitabı*’ (kitabü’t-Tehafüt el-mutlak) ve/veya ‘*Ebu Hamid’in Tutarsızlığı*’ (Tehafüt-ü Ebu Hamid) olduğunu düşünmüş olsa bile,¹⁷⁶ iyimser bir yaklaşımla -makalenin başında da nakledildiği üzere- “*Belki de zamanının*

¹⁷² Bkz: Özşenel, “agm” s. 173-178

¹⁷³ “Kalem Hadisi” olarak meşhur olan rivayete ilişkin Bkz: Özşenel, “agm” s. 179-182

¹⁷⁴ Bkz: Gazâlî, **Faysalatü’t-Tefrika Beyne’l-İslâm ve’z-Zandaka**, Muhammed Bicu (thk.) Dımaşk: 1413/1992, s. 36-38 ayr.bkz: Süleyman Dünya, **Gazâlî ve İman-Küfür Sınırı**, Ahmet Turan Aslan (çev.) İstanbul: Risale Yay. 1992, s. 160 (4.Fasıl)

¹⁷⁵ Bkz: Hilmi Ziya Ülken, **İslâm Düşüncesi**, İstanbul: Ülken Yay. 1995, s. 218-219, Corbin, **age.** c. 1, s. 319-328, Hayrani Altıntaş, “Gazâlî’nin Felsefe ile İlgili Düşüncelerinde Çelişkiler” **İslâmî Araştırmalar**, c. 13, sy. 3-4, y. 2000, s. 441-444

¹⁷⁶ Bkz: İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, c. 1, s. 172

şartlarının bir gereği olarak bu kitabı yazmak zorunda kalmıştır.” diyen İbn Rüşd gibi düşünmek belki de geleneğe saygı noktasında en doğru tavidir.

5.2.2.2 Mâtürîdî’ye Göre Akıl-Vahiy İlişkisi: Mâtürîdî Hermeneutiği

Mâtürîdî ne literalisttir (nakilci) ne de rasyonalisttir. Kısmen siyasi süreç ve organizasyonlara entegre olmanın doğurduğu bir anlayıştan kaynaklanan akılcı ya da nakilci bir tarafgirlik anlayışı, birine taraf olunca diğer tarafı dışlayıcı bir tutuma neden oluyor, bu durum ise bu önemli sorunun entelektüel anlamda sağlıklı bir bakış açısıyla çözümlenmesini zorlaştırıyordu. Onun; Selefîye, Haşviyye ve Cebriye gibi akıl karşında nakilci/literalist, Mu‘tezile gibi nakil karşısında akılcı/rasyonalist taraflardan herhangi birine dahil olmayışının nedeni budur.

Siyasi konu ve sorunlar hakkında da kendine özgü fikirleri olan Mâtürîdî,¹⁷⁷ kesin olmayan bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla, metodik olarak izinden gittiği Ebu Hanîfe gibi, resmî devlet görevleri üstlenmemiş, siyasi çevrelerle ilişki kurmaktan uzak durmuş ve deyim yerindeyse politik sicili olmayan bir müfessir ve kelâmcıdır. Bu da onun kendisinden önceki meslektaşlarından tevarüs ettiği akıl-vahiy ilişkisi sorununu siyasi içeriğinden kısmen soyutlayıp salt entelektüel zeminde incelemesini sağlamıştır.

‘Felsefî kelâm’ diye nitelenmeye layık olabilecek “*Kitabü’t-Tevhid*” adlı yapının içeriğinden, hem İslâm felsefesini, hem de İslâm öncesi/dışı felsefî akımları, dinleri ve mezheplerini iyi bilip, felsefî problemlere de hâkim olduğu görülen Mâtürîdî, adı geçen eserinin başında felsefî ve kelâmî sorunların çözümünde kullanacağı bir metot ortaya koymuştur. Bu metot aynı zamanda onun insan bilgisinin kaynakları konusunda geliştirdiği özgün bir epistemolojidir. Buna göre; insan bilgisinin duysal bilgi (a‘yan), haber (ahbar/nakil) ve akıl yürütme (istidlâl/nazar) olmak üzere üç kaynağı vardır.¹⁷⁸

Hem sorunların çözümünden önce yöntem belirleme, hem de “Mâtürîdî Epistemolojisi”nden söz etmeyi mümkün kılacak bir bilgi teorisi geliştirme konusunda

¹⁷⁷ Mâtürîdî’nin siyasi görüşleri için Bkz: Sönmez Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî” *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Sönmez Kutlu(ed.) içinde, (s. 17-55) Ankara: Kitabiyat Yay. 2003, s. 27-30

¹⁷⁸ Bkz: Mâtürîdî, *age*. s. 9-17

Mâtürîdî kelâmcılar arasında bir ilktir. Bundan dolayı da ona “kelâmcıların önderi” (İmamü’l-Mütekellimîn) unvanı verilmiştir.¹⁷⁹

Mâtürîdî, sadece dinî bilginin değil, genel ve ahlâkî bilgilerin de kaynaklarından biri olarak kabul ederek büyük değer vermesine rağmen akıllı, klasik tanım formatlarıyla tanımlamamıştır. Onun epistemolojisinde akıl, imkân ve işlevselliği ile bir konuma sahiptir. Kendisinden önceki kelâmcılar gibi ‘akıl şudur’ diye bir tanım yapmaması Kur’ânî bir tavır olarak da düşünülebilir.

Kur’ân’da, farklı versiyonları üzerinden düşünmeye çok büyük bir önem verilmiş olmasına rağmen kelime ve isim olarak akıl geçmemektedir. Bu durum Kur’ân’ın statik, atıl, orada öylece duran bir akıldan yana değil, işlevsel, üretken, dinamik, aktif bir akıldan yana olması diye değerlendirilebilir. İman etmeyenleri “*onlar akletmezler*” diye yerecek derecede aklın fonksiyonlarını öven, bunları işlevsel hale getirmeyenleri de kınayan Kur’ân’da bir kez olsun akıl kelimesinin isim halinde kullanılmamış olması ile Mâtürîdî’nin akla vazgeçilmez bir bilgi kaynağı olarak değer verdiği halde akıllı tanımlamaması arasında bir paralellik kurulabilir. Kendisi bunu ima eden bir açıklama yapmamakla birlikte, dikkat çeken bu paralellik, onun hem sezgisel gücü hakkında, hem de kişiliğinin analiz edilmesi için önemli bir veri sayılabilir.

Ancak, adı geçen eserinin girişindeki “Bilgi Edinme Yolları” başta olmak üzere, sisteminin bütünü dikkate alınarak, akıldan ne anladığı tanım formatıyla ifade edilirse denebilir ki, Mâtürîdî’ye göre akıl (nazar); yararlı ve zararlı olanın birbirinden kendisiyle ayırt edildiği, duyular ve haber ile birlikte insanda bilginin oluşumunu sağlayan, vahyin anlaşılıp yorumlanmasında işlevsel olan bir temyiz ve anlama yetisidir.

Nitekim Nureddin es-Sabunî de (ö. 580/1184) üstadı gibi, akıllı bilginin üç kaynağından biri olarak kabul eder. Sabunî’nin tanımı, Mâtürîdî’nin sisteminin bütününden çıkarsanan tanımlamayı doğrular niteliktedir.

Sabunî’ye göre akıl; “*Düşünerek ve duyuşsal araçlarla kavrayarak, bilinmesi mümkün olan şeyleri bilme ve anlama gücü*”dür.¹⁸⁰ O ayrıca, akıllı (nazaru’l-akl) ve akıl-

¹⁷⁹ Bkz: M. Eyüp Ali, “Mâtürîdîlik” Ahmet Ünal (çev.) M. Muhammed Şerif (ed.), *age* içinde, c. 1, s. 396-397

¹⁸⁰ Sabunî, *age*, s. 180, (Bu tanım direkt Sabunî’ye ait olmamakla birlikte, eserin mütercimi Bekir Topaloğlu’nun, eserin metnine bağlı kalarak derlediği “İstılahlar” bölümünde yer almaktadır.

la edinilen bilgiyi, kısacası aklî bilgiyi (ilmü'l-istidlâlî), “Gerçeğe karşı direnmeyen insafsahipleri için apaçık hakikat”¹⁸¹ olarak görür.

Mâtürîdî sisteminin ekolleşmesinde önemli katkılar sağlamış olan Ebu'l-Yüsr Abdülkerim el-Pezdevî (ö. 493/1100) ise duyu organları ile bunlarla edinilen duyusal bilgiler arasında, daha sonra da bunlarla aklın verileri arasında kıyas yaparak, akli kendisiyle teorik ve deneysel ve duyusal bilgilere ulaşılan, kısaca insanda şeylere ilişkin bilginin oluşmasını sağlayan bir araç olarak tanımlamıştır.¹⁸²

Beşerî bilginin kaynaklarını bilgi kaynağı olarak kabul etmeyenleri, ‘kendile-riyle çelişik’ diye eleştiren Mâtürîdî, akıl-vahiy ilişkisi konusunda ise onun akılcı ya da nakilci diye nitelendirilmesine engel olan ve söz konusu tarafların savunduğu fikirlerden farklı bir bakış açısına sahiptir. Onun “Te’vîlâtü'l-Kur’ân” adlı tefsirinin adında bulunan te’vîl kavramının, “akla aykırı gibi görünen nassların akla göre yorumlanması” tanımını dikkate alındığında, onun akılcılar grubuna dahil olduğu düşünülebilir. Ancak Mâtürîdî’nin te’vîl anlayışı diğer akılcı kelâmcıların, özellikle de Mu‘tezile kelâmcılarının te’vîl anlayışından farklıdır. Çünkü Mâtürîdî’ye göre; tefsir ve kelâm tarihinde, hatta günümüzde bile genellikle eşanlamlı olarak kullanıla gelen tefsir ve te’vîl birbirinden çok farklıdır. Bundan dolayı da Mâtürîdî; kendinden öncekilerde görülmeyen bir metodoloji ortaya koyarak, tefsir ve te’vîl ayrımı yapar.

Hiz. Peygamber (sav)’in, sadece vahyi tebliğ değil, tebyin (vahyi açıklama) görevi de vardı. Bu nedenle tefsir, Hiz. Peygamber (sav)’e dayanan, Allah’ın da şahid gösterildiği (53/Necm 3-4) ve O’nun iradesi doğrultusunda, bir tek manaya yönelik olan bir açıklama biçimidir. Oysa te’vîl, ilâhî kelâmın/sözün mümkün olabilen farklı anlamlara yönlendirilmesidir.

Mâtürîdî’ye göre akıl insanın üç bilgi kaynağından biridir ve akli devre dışı bırakmak da ancak akılla mümkün olduğuna göre, aklın inkârı bir paradokstur.¹⁸³ Taklitçi zihniyeti, “körü körüne başkalarına uymak” diyerek eleştiren Mâtürîdî, akıl ve özgür iradeyle gerçekleşmeyen iman, gerçek iman (tahkik) olarak görmez. Miras/taklid yo-

¹⁸¹ Sabunî, **age.** s. 56, (Krş: Ar. nşr. s. 17, 16. satır)

¹⁸² Bkz: Ramazan Altıntaş, **age.** s. 139

¹⁸³ Bkz: Mâtürîdî, **age.** s. 14,171-174

luyla iman etmek de “*akla hitap eden karşı konulmaz bir delile dayanmadıkça*” kişiyi sorumluluktan kurtarmaz.¹⁸⁴

Mâtürîdî’nin akla verdiği değer, ma’rifetullah konusundaki fikrinden de anlaşılabilir; Bu konuda Mâtürîdî, Eş’arî kelâmcılarla hemfikir değildir. Ona göre; insanın Allah’ın varlığını bilmesi zorunludur (vacib). Kendisine vahiy ulaşmadığı için iman etmeyenlerin, vahyin ulaşmamış olmasını mazeret göstermeleri, onları bu sorumluluktan kurtarmayacaktır. Allah peygamber ve vahiy göndermemiş olsaydı bile insanın akılla Allah’ı bilip O’nun varlığına inanması gerekirdi.¹⁸⁵ Çünkü vahiy ve peygamber ibadetlerin neler olduğu, nasıl ve ne şekilde ibadet edileceğinin bilinmesi için gereklidir.¹⁸⁶

Tüm bunlar Mâtürîdî mezhebine göre; Kur’ân’ın anlaşılması ve yorumlanmasında da akla önemli bir rol verildiğini göstermektedir. Ancak Mâtürîdî’ye göre; akla dayalı Kur’ân yorumları her zaman isabetli olacak diye bir kural yoktur. Çünkü yorum yapma hakkına sahip olmakla, yapılan yorumun doğruluğu birbirinden farklıdır. Metin-yorum ilişkisi açısından bakılırsa; insanüstü kaynaklı bir metni yorumlamak, bir biçimde Allah-insan ilişkisi içinde olmak demektir. Zira metin, sıradan/beşerî bir metin değil, vahiy ürünü ve insanı aşan bir metin, metni yorumlayan ise beşerdir. Kutsallık beşerî bir çabadan ibaret olan yoruma değil, yorumlanan metne ait bir özelliktir. Hermeneutik terminolojisiyle söylemek gerekirse; sıradan bir metni yorumlamak metin yazarının zihnine girmektir. Ancak Allah bir yazar olmadığına göre O’nun zihnine girmek diye bir şey de söz konusu olamaz. O halde; kutsal metnin yorumu asla ‘son yorum’ değildir.¹⁸⁷ Bu nedenle de yorumcu kutsal metnin anlamına ilişkin son sözü söyleme hakkına sahip olmadığı gibi, ortaya çıkan yorum da mutlaklaştırılmaz.

Mâtürîdî’nin, Kur’ân’ın yorumlanması, yani akıl-vahiy ve/veya Kur’ân-insan ilişkisi konusunda tefsir ve te’vil ayrımına gitmesinin altında yatan neden de budur. Ona göre; ayetlerin açıklamalarını (tebyin) bizzat Hz. Peygamber (sav)’den dinlemiş ve nü-zül sebeplerine bizzat kendileri tanıklık etmiş olduklarından, tefsir sahabenin işidir. Bu nedenle tefsirde kesinlik vardır. Oysa te’vil, alimlerin (fakih) işidir ve yorumda yanılma, yanlış düşme, isabet edememe söz konusu olduğundan te’vilde kesinlik yoktur.

¹⁸⁴ Bkz: Mâtürîdî, *age*. s. 3-4

¹⁸⁵ Sabunî, *age*. s. 168-169 (Krş: Ar. nşr. s. 86, 7-16. satırlar.), Kutlu, “agm” s. 46-47

¹⁸⁶ Bkz: Kutlu, “agm” s. 46-47

¹⁸⁷ Bkz: Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, 2. Baskı, İstanbul: Alfa Yay. 2000, s. 244, 254

Bir başka önemli husus ise; te'vilcinin (müevvil) donanımsız ve art niyetli olabileceği olasılığıdır. Bu olasılık dikkate alındığında tutarsız, dayanaksız, Kur'ân'ın ruhuna aykırı ve bağlamdan kopuk yorumlar da yapılabilecektir. Onun, meşhur eserine 'tefsir' değil de "*Te'vilâtü'l-Kur'ân*" adını vermiş olması da açık bir şekilde, Kur'ân'a ilişkin yorumlarının mutlaklaştırılmasını istemediğini ve yanılma payını daima göz önünde bulundurduğunu göstermektedir. Bu da onun hem taklitçi zihniyete, hem de dinî otoritelerin ve mezhep kurucularının mutlaklaştırılmasına karşı olduğunu da kanıtlar.¹⁸⁸

Bu özelliğinden dolayı Mâtürîdî akılcı ya da nakilci bir tarafa çekilmemeli, taraflardan herhangi birine bağlı olarak mütalaa edilmemeli ve ne ise öyle, yani 'olduğu gibi' kabul edilmelidir. Onu mutlaka bir biçimde tanımlamak gerekirse; nakilci değil fakat nakle sadık, akılcı değil fakat akla değer veren bir kelâmcı olduğu için, ona ancak "Aklî (rasyonel) Kelâmcı", sistemine de "Aklî (rasyonel) Kelâm" denebilir.

Kelâm tarihindeki kırılmaya kadar, kelâmcılar arasında, nakille ilişkisi ve nakil karşısındaki konumuna göre, akılcılık-nakilcilik ya da te'vilcilik-lafızcılık kutuplaşmasını belirleyici bir ölçüt olarak ele alınan akıl konusu müteahhirîn dönem kelâmında daha teorik ve/veya teolojik zemine çekilmiştir.

Ancak kelâmcılar arasında bu dönemde de uzlaşma sağlanmış bir akıl tanımı bulunmadığı gibi, akıl üzerine yapılan farklı tanımlamalar da epistemolojik bağlamda kalmıştır. Ne var ki, "kelâm epistemolojisi" diye nitelendirilebilecek olan bu kelâmî bilgi teorileri, filozofların onto-kozmojoloji bağıntılı epistemolojik kategorilerinden farklı ve akıl-vahiy ilişkisi bağıntılı bir epistemolojidir.

İstisna kabul edilebilecek tek yaklaşım ise atom teorisinin kelâm alanına girmesiyle görülür. Maimonides'in isim belirtmeksizin yaptığı aktarıma güvenilecek olursa, 'bazı kelâmcılar', birçok kavramı atom teorisi bağlamında ele aldıkları gibi, aklı da beynin atomlarından birisiyle var olan bir araz olarak tanımlamışlardır.

¹⁸⁸ Bkz: Talip Özdeş, "Mâtürîdî'nin Te'vil Anlayışında Aklın Yeri" **İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik**, Kutlu (ed.) içinde, (s. 243-257) s. 247-248 ayr.bkz: Talip Özdeş, **Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı**, İstanbul: İnsan Yay. 2003, s. 89-92

Buna göre aklın durduğu yer de bir atomdur.¹⁸⁹ Atom teorisi, âlemin hudusunu kanıtlamak üzere geliştirilmiş bir teo-fizik kuramı olduğuna göre, fiziksel bir açıklama olan atom teorisi karşısında, aklın soyutluğu bir sorun olmaktadır. Aklın, “beyin atomlarından biriyle var olan bir araz” olarak kabul edilmesi, -Kartezyen düalizm sorununu hatırlatan-¹⁹⁰ ve atomculuğun içeriğinden kaynaklanan bu sorunun, zorlama bir yorumla giderilmeye çalışılmasından ibarettir.

Kelâmcıların akıl için kullandıkları terminoloji de filozoflarla aralarındaki farka işaret eder. Filozoflar, heyulânî akıl, müstefad akıl, bi'l-kuvve akıl, fa'al akıl vs. gibi kavramları kullanmışken, kelâmcılar bu tür kavramlara yer vermeyip, bunların yerine mücerred nazar, burhan, istidlâl, istikra gibi kavramları kullanmayı yeğlemişlerdir.

Mücerred nazar, ‘soyut düşünme’ demektir. “Bilgi üretmek için sarf edilen zihinsel çaba” anlamına gelen nazarın karşılığı olarak kullanılan “düşünme” zaten soyut (mücerred) bir işlemdir. Soyut bir eylemin ayrıca ‘soyut’ diye tamlanması nedeni düşünmenin soyut bir eylem olduğunu belirtmek değildir. Düşünmenin soyut bir eylem oluşu ‘düşünme’ kavramında analitik olarak zaten vardır. Bu nedenle ‘soyutluk’ burada bir nitelme sıfatı değildir. Kelâmcıların ‘mücerred nazar’ kavramını kullanmaları, onların “akıl-vahiy ilişkisi” konusundaki fikirlerine göndermedir. Bu durumda da mücerred kavramı, kelâmcıların düşünme konusunda Selefilerden daha farklı bir yöntem izlediklerine ve aklî bilgiye vahiyden daha fazla önem verdiklerine işaret etmektedir.

İslâm felsefesi ve kelâmın, birbiriyle ortak olan en önemli özelliklerinin “akla dayalı düşünce sistemleri olma” özelliği olmasına rağmen, filozoflar ve kelâmcılar, sistemlerinde merkezî bir konuma sahip olan akıl kavramı konusunda bile birbirlerinden çok farklı anlayışlara sahiptirler. Görüldüğü gibi akıl konusunda kelâmcılarla filozoflar arasında, aklın insanın bilgi kaynaklarından biri olarak kabul edilmesi dışında hiçbir ortak nokta bulunmamaktadır ve bu ortak nokta da yüzeyseldir. Akla dair bu karşılaştırma da bize felsefenin kelâma indirgenmesinin mümkün olmadığını göstermektedir.

¹⁸⁹ İbn Meymun, *age*. s. 205

¹⁹⁰ Bilindiği gibi Descartes, biri yer kaplamayıp düşünen (res cogitans) diğeri yer kaplayıp düşünmeyen (res extansia) özleri farklı ve bağımsız iki cevher kabul etmişti. Ancak bu teori 17. yy. boyunca aşılmaya çalışılan, özleri farklı iki cevherin birbiriyle ilişkisi problemini doğurmuştu. Atomist kelâmcılara göre de akıl soyut, atom somut gerçekliğe sahip olduğu için benzer bir sorunla karşılaşmışlardı. Descartes ve Kartezyen filozofların, bu sorunu kelâmcılardan tevarüs edip etmedikleri ise ayrı bir tartışmadır. *Bkz:* İrfan Bayın “agm” s. 148

3.3 ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ

İslâm felsefesi ile kelâmı birbirinden ayıran en önemli ve temel fark, Allah-âlem ilişkisi konusudur. Filozoflarla kelâmcılar arasında bu konuya dair tartışmalar, âlemin kıdemi ve hudusu sorunu etrafında şekillenmiştir. Kindî istisna tutulursa, filozofların çoğu, âlemin ezeliliği fikrini benimserken, kelâmcılar tam tersine âlemin hâdis olduğunu kabul etmişlerdir. Hatta en büyük kelâm ekollerinden Mu‘tezile ile Eş‘arî mezhepleri arasında, çatışma denebilecek derecede ciddi farklar bulunmasına rağmen, filozoflara karşı âlemin hudusunu kanıtlama noktasında dikkat çekici bir ittifak vardır. Bu nedenle de İslâm düşüncesinde Allah-âlem ilişkisi konusu, İslâm filozofları ile kelâmcılar arasındaki, indirgenemez nitelikteki temel farklılıkların net bir biçimde görülebileceği bir alan olma özelliğine sahiptir.

Âlemin ezeliliğini savunan filozoflar, kelâmcıların gözünde Kur‘ân‘da ısrarla ve önemle vurgulanan yoktan yaratmayı ‘inkâr etmiş’ sayıldıklarından, rakiplerinin hücumuna uğramışlardır. Âlemin Allah tarafından sonradan var edildiği fikrini benimseyen kelâmcılar ise, irade merkezci bir anlayışa sahip olduklarından, âlemdeki oluş ve bozuluşu ve/veya değişimi sağlayan sebep-sonuç ilişkilerini, yani yatay/fiziksel nedenselliği açıklama konusunda, filozoflar karşısında zor durumda kalmışlardır.

Müslüman filozoflar da kelâmcılar da, benimsedikleri temel kozmoloji doktrinini temellendirirken, ya da rakiplerine karşı kendi fikirlerini savunurken hem kendi düşüncelerini kanıtlayacak, hem de karşı tarafın tezlerini çürütecek bazı deliller ve bu delillerin birbiriyle uyumlu hale getirilmesiyle oluşan alt teoriler ortaya koymuşlardır.

Örneğin; Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî İslâm filozofları; Aristoteles fiziği, Batlamyus kozmolojisi ve Yeni Platonculuktan aldıkları bazı fikirleri ahenk içinde bir araya getirip, kendi özgün bakış açılarıyla oluşturdukları ve âlemin kıdemi fikrini içkin olan sudûr metafiziğini geliştirmişlerdir. Kelâmcılar ise hudus doktrinini kanıtlamak ve filozofların âlemin kıdemi fikrini çürütmek amacıyla, nasslara dayanarak, bazen de nassları te‘vil ederek, kendilerine özgü birtakım ilke ve yöntemlerle bir cevher ve araz metafiziği geliştirmişler, yani atom teorisini oluşturmuşlardır.

3.3.1. Cevher ve Araz Metafiziği: Âlemin Kıdemi - Hudusu Sorunu

Kıdem ya da hudus doktrinlerinden hangisi tercih edilirse edilsin, gerek benim-senen fikrin temellendirilmesinde, gerekse karşı teorinin çürütülmesinde kullanılan kavramlar da, tercih edilen teorinin iç tutarlılığını sağlayacak tarzda tanımlanmıştır. Allah-âlem ilişkisi sorununun kavramsal çerçevesini oluşturan zaman, mekân, hareket, boşluk, cevher, cisim, araz gibi kavramlar, filozoflar tarafından âlemin ezeliliğini kanıtlayacak yönde tanımlanırken, kelâmcılar söz konusu kavramları âlemin hudusu teorisiyle ilişki-lendirmişlerdir.

Bu karşıt doktrinlerin çerçevesini oluşturan merkezî kavramlara yüklenen an-lamların nokta karşılaştırmaları, indirgemeci yaklaşım sahiplerini yanıltan “problematik ortak zeminin varlığı” diye ortaya koydukları gerekçenin felsefeyi kelâma indirgemeye geçit verip vermediğinin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

3.3.1.1 İslâm Filozoflarına Göre Cevher ve Allah-Âlem İlişkisi

İslâm filozofları cevheri, hem Aristoteles’te olduğu gibi bir mantık kategorisi olarak, hem de metafizik anlamda tanımlamışlardır. Aristoteles “*Kategoriler*” adlı kita-bında ilk sırada yer verdiği cevheri; “*Bir öznenin yüklemi olmayan ve bir konuda bu-lunmayan şey*”¹⁹¹ diye tanımlamıştır.

İslâm felsefesinde ontolojik bağlamıyla ele alındığında, Kindî’ye göre cevher; “*Kendi kendine var olan ve var olmak için başkasına ihtiyacı olmayan, değişiklikleri ta-şıdığı halde özünde değişmeyen ve bütün kategorilerle nitelenen şey*”dir.¹⁹² Fakat dikkat edilmelidir ki Kindî’ye göre Tanrı’ya cevher denilmez. Tanrı’yı cevherlikle nitelemeyi-şi, âlemin kıdemi kabul etmemesindendir. Meşşâîliğin kurucusu ve ilk İslâm filozofu kabul edilen Kindî, Mu‘tezilî bir birikimle felsefeye giriş yapmıştır. Kelâm ile felsefe arasında bir köprü konumuna sahip olan Kindî, bu konumu dolayısıyla kelâm ile ilişkisini kesmemiş, âlemin ve zamanın hâdis olduğunu her fırsatta vurgulamıştır.¹⁹³

¹⁹¹ Aristoteles, *Kategoriler*, Saffet Babür (çev.) İstanbul: İmge Yay. 1996, s. 3 ayr.bkz: *Metafizik I*, s. 365,

¹⁹² Bkz: Kindî, *age*, s. 240

¹⁹³ Bkz: Kindî, *age*, s. 207-211 Allah-âlem ilişkine dair görüşlerinin değerlendirmesi için Bkz: Mahmut Kaya, “Kindî ve Felsefesi” *Felsefî Risaleler* içinde, s. 30-35, Mevlüt Uyanık, “İlk İslâm Filozofu Kindî’ye göre Âlemin Mahiye-ti Sorunu”, *İslâm Felsefesinin Sorunları* (s. 99-123) içinde, s.111-116

Fârâbî, cevher kavramını sudûr doktrini kapsamında ve akıl-âkil-ma‘kul ilişkisi paralelinde kullanarak, Tanrı’yı “*Madde olmadığı ve kendisinde maddeyle ilgili bir şey bulunmadığı için Tanrı, cevheri ile zat olarak (bi’l-fiil) Akıl’dır*” diye tanımlamıştır.¹⁹⁴ Bu tanıma göre cevher, maddeden ve maddeyi oluşturan unsurlardan soyutlanmış olduğundan, cevherin somut varlığı yoktur.

İbn Sînâ ise Aristoteles’i izleyerek cevheri mantık ve metafizik açısından tanımlamıştır. Ona göre cevher; “*Bir yerde olmaksızın (lâ fi’l-mevzu) dış dünyada (a‘yan) var olan şey*”dir.¹⁹⁵

Bu tanım, cevherin zihnin dışında varlığına işaret eder. Buradaki “bir yerde olmama” kaydı, cevherin zihinden bağımsızlığıdır. Oysa bir varlığın zihinde kavranışı onun zihinde bulunuşudur ki, bu da cevherin araz olarak varlığı demek olur.¹⁹⁶ Çünkü İbn Sînâ’ya göre araz “Bir konuda (mevzu) bulunan”dır.¹⁹⁷

İbn Sînâ, kendi başına var olan ve bir yerde olmayan olarak tanımlasa bile, Fârâbî’nin aksine Tanrı’ya cevher dememiştir. Çünkü cevher; mahiyet-vücut (öz-varoluş) ayrımı yapılabilen varlıklar hakkında kullanılmaktadır. Oysa Tanrı’nın, varlığından ayrı bir mahiyeti, bir tanımı, bir cinsi ve türü kesinlikle yoktur.¹⁹⁸

İbn Rüşd de Aristoteles’in kategorik tanımını benimser ve “*Daima bir konu olup, hiçbir zaman yüklem olmayan, bu özelliğiyle en genel cins sayılan ve öz anlamında var olanın öncelikle gösterdiği şey.*”¹⁹⁹ olarak tanımlar.

İbn Rüşd’ün tanımı, kısmen kelâm atomculuğunu eleştirmesiyle bağlantılı iken, Fârâbî ve İbn Sînâ’nın cevher tanımları sudûr metafiziğinin bir ön hazırlık safhası gibidir. Şu halde filozofların, Allah-âlem ilişkisini nasıl açıkladıklarının anlaşılması açısından sudûr teorisi ve buna yöneltilen eleştirilerin incelenmesi gerekmektedir.

3.3.1.1.1 Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Âlemin Kıdemi: Sudûr Metafiziği

¹⁹⁴ Fârâbî, *Medinetü’l-Fazıla*, s. 44, *İdeal Devlet*, s. 34) ayr.bkz: Ebu Reyyan, *age*. s.242

¹⁹⁵ Bkz: Hüseyin Atay, *İbn Sînâ’da Varlık Nazariyesi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay. 2001, s. 105-108

¹⁹⁶ Atay, *age*. s. 105

¹⁹⁷ İbn Sînâ, “Arş Risalesi” Enver Uysal (çev.) s. 642, *İFFM* içinde, s. 310

¹⁹⁸ İlhan Kutluer, “Cevher” TDV *İslâm Ansiklopedisi*, c. 7, s. 452

¹⁹⁹ Bkz: Sarioğlu, *age*. s. 156-157

İslâm düşüncesi tarihinde ciddi boyutlarda tartışmalara neden olan âlemin ezelîliği konusundaki bazı fikirlerinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanan eleştirilere karşı, Müslüman Meşşâî filozofları savunmak bu çalışmanın amaçlarından değildir. Ancak amacı İslâm felsefesini kelâma indirgeyen yaklaşımın eleştirisi olan bu çalışmanın, kelâmcılarla filozofların fikirlerinin karşılaştırıldığı bu bölümünde, Günaltay'ın, kelâmı felsefe yerine koymak ve kelâmcıları savunmak adına, Meşşâî filozoflara ve âlemin ezelîliği doktrinine ilişkin yanlış anlaşılmalara neden olacak tarzdaki yorumlarını ortaya koyup tashihe çalışmak da gerekmektedir. Günaltay; Meşşâî felsefe yeknesak bir sistemmiş, filozoflar arasında da sanki hiçbir görüş ayrılığı yokmuş ve yaptıkları da birbirlerini tekrar etmekten ibaretmiş gibi bir yaklaşımla, şunları söylemiştir;

“Meşşâî felsefede âlem, Allah'tan ayrı ve O'ndan bağımsız bir varlığa sahiptir. Allah ancak âlemin derinliklerinden çıkan hareketlerin düzenleyicisidir.”

Bu iddia veya yorumu “Meşşâî felsefe” ile hangi Meşşâîliği ve hangi filozofları kastettiğinin belirsizliği içinde, şu aktarımla İbn Rüşd'e dayandırmak istemektedir;

“İbn Rüşd'e göre, -kendi ifadesiyle- ‘heyulâ’ dediği madde, yalnız dıştan gelen formu kabule uygun bir şey değildir. Form da potansiyel olarak heyulâda içkindir.”²⁰⁰

Günaltay'ın, hangi Meşşâîliği kastettiği açık değildir, çünkü ifadeleri oldukça karışıktır. Bilindiği üzere, aslında Grek Aristotelesçilerine verilen ad olan “Meşşâîlik” (peripatetik felsefe), Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd çizgisindeki felsefî ekole de “Müslüman Aristotelesçiler” anlamında bir isim olmuştur. Müslüman filozofları ve özellikle de İbn Rüşd'ü kastettiği ihtimali daha yüksek olmakla birlikte, birincileri de kastetmiş olabileceği için, bu yorum veya iddia, Aristoteles açısından da değerlendirilecektir. Ancak Günaltay'ın, Allah-âlem ilişkisi konusunda filozofların görüşlerine dair diğer iddialarının da kısaca özetlenmesi gerekir.

Günaltay; birçok güvenilir kaynağa rağmen, yaratma konusundaki delillerini sadece Maimonides'ten alıntılıyıp bir bir sıraladıktan sonra kelâmcıların, filozofların kendilerine karşı geliştirmiş olduğu delilleri çürütmeye çalıştıklarını belirtir. Bunların başında da atomculuğun, üzerine inşa edildiği cevher-araz metafiziği içindeki “arazlar hâdistir” ilkesi gelir. Günaltay bu delilin, ancak Demokritos'un “atomların kendiliğ-

²⁰⁰ Günaltay, Kelâm Atomculuğu” s. 75

denliği”, yani “bir rastlantı sonucu olduğu” fikri kabul edilirse çürütülebileceğini ifade eder.²⁰¹ Oysa rastlantı teorisinin İslâm filozofları için bir dayanak olamayacağı bellidir ve bunu kendisi de iyi bilmektedir.

Müslüman filozoflar rastlantı teorisini kabul etmediklerine, etmek de istemediklerine göre, Günaltay açısından kelâmcıların atom teorisi ile kanıtlamaya çalıştıkları âlemin hudusu fikri çürütülemez. Ona göre Meşşâiler; kelâmcıların âlemin hudusunu savunmalarındaki ısrarlı tutumlarını da, onun yokluktan varlığa, imkândan reele bir tercih edicinin (Allah/müreccih) tercihiyle geçtiğini, yani imkân metafiziğini benimsemelerindeki derin manayı da anlamamakta ısrar etmişlerdir.²⁰²

Böyle bir değerlendirme Müslüman filozofları hafife almaktır. Bir şeyin hâdis olması, onun bir var edicisinin olmasını zorunlu kılar. Kelâmcılara göre tüm varlıklar hâdistir ve onları sonradan var eden de Allah’tır. Filozoflar bu fikri kabul etmediklerine göre, buna dair kanıtları elbette çürütmek istemişlerdir.

Günaltay’a göre âlemin kıdemi ancak materyalistlerin rastlantı teorisi ile kanıtlanabilir. Bu ise kelâmcıların tezlerini çürütme adına, Kur’ân’ın inanç yapısının en önemli unsurlarından biri olan yoktan yaratma paranteze alınmış olacaktır. Özetle Günaltay, “Eğer rastlantı teorisini benimseyip yoktan yaratmayı inkâr etmeyi göze alabiliyorsanız, kelâmcıların hudus delilini reddedin!” dercesine meydan okumaktadır.

Günaltay’ın, “Meşşâî felsefede âlemin Allah’tan bağımsız varlığa sahip olduğu” yorumunu İbn Rüşd’den aktardığı ifadelerin hemen peşi sıra yapmış olması manidardır. İbn Rüşd’den aktarılan fikirden böyle bir sonuç çıkarılabilir mi? Bunun yanıtı sonraya bırakılıp, öncelikle Meşşâî felsefede âlemin Allah’tan ayrı ve O’ndan bağımsız bir varlığa sahip olup olmadığı sorgulanmalıdır.

Eğer “Meşşâiler” ile kastedilen, Müslüman filozoflar değil de Aristoteles ise bu doğrudur. Zira Aristoteles’in Tanrısı, kendisi hareket etmeden her şeyi hareket ettiren “ilk hareket ettirici”dir (muharrik-i ûlâ). Bu anlayışa göre Tanrı -hareket etsin ya da etmesin önemli olmaksızın- hareket ettirdiği şeyleri (evreni) karşısında hazır bulur. Bu anlayış yoktan yaratma fikrini dışta bırakırken, Günaltay’ın da ifade ettiği, evrenin Tan-

²⁰¹ Bkz: Günaltay, “agm” s. 105-106 (4.Delil)

²⁰² Bkz: Günaltay, “agm”. s. 107

rı'dan ayrı ve bağımsız bir varlığa sahip olduğu sonucunu doğurur. Çünkü Aristoteles felsefesinde Tanrı, felsefî sistemi tamamlayan pasif, metafizik bir ilke konumuna indirgenmiştir. Hareketsiz bir Tanrı'nın, hareket etmeksizin evrendeki her şeyi nasıl harekete geçirdiği, Aristoteles'in böyle bir fikri neye dayanarak ortaya attığı da bir sorundur.

Hüseyin Atay'a göre; Aristoteles büyük bir olasılıkla Empedokles'in (m.ö. 435) "sevgi ve nefret" ilkelerinden -ki bu konuda Empedokles'i eleştirmişti- "sevgi" ilkesini kendi işine yarayacak şekilde kullanmıştı. Herhalde Aristoteles, Yunan panteonunda (olympus) bulunan tanrıların altında otururken, hareketsiz tanrıların etrafında insanların büyük bir sevgiyle döndüklerini görünce, Tanrı'nın da evreni benzer bir şekilde hareket ettirdiğini düşünmüş olmalıdır.²⁰³ Peki, evren kendisini harekete geçirmesi için nereden ve nasıl geldi de Tanrı'nın karşısına geçti? İşte âlemin Allah'tan ayrı ve O'ndan bağımsız olması ancak böyle olabilirdi.

Eğer Günaltay'ın kastı, İslâm Meşşâîliği ise, Müslüman filozofların bu fikri savunduklarını iddia etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü İslâm filozofları, "ilk hareket ettirici" nitelemesinin edilgin bir Tanrı anlayışına yol açtığının bilincindedirler. Bundan dolayı Allah'ı 'İlk Muharrik' diye nitelemekten uzak durmuşlar ve bazı görüşlerini benimsemiş oldukları halde, Aristoteles'i, Tanrı'yı İlk Muharrik diye nitelendirdiği için eleştirmişlerdir. Nitekim İbn Sînâ Aristoteles'in İlk Muharrik nitelemesine ilişkin "*çirkin ve yetersiz bir açıklama*" yorumunda bulunarak Aristoteles'i kınamıştır.²⁰⁴ Bu kınama Aristoteles'in felsefî otoritesine rağmen bir saygısızlık da değildir. Çünkü panteondaki heykeller bile birer tapınma objesi olduğu halde, Aristoteles'in orada öylece hareketsiz duran tanrısı bir ibadet objesi bile değildir.

İslâm filozoflarının sudûr metafiziğini benimsemiş olmaları da âlemin Allah'tan bağımsız, ayrı bir varlığı olduğunu kabul ettikleri anlamına gelmemektedir. Kaldı ki, aynı gelenek içerisinde yer almalarına rağmen (aş.bkz) blok halde hepsi sudûr teorisini benimsemiş değildir. Benimseyenler arasında da farklılıklar olduğu bilinmektedir. Nitekim Kindî, sudûra yakın fikirleri olmasına rağmen âlemin hâdis olduğunu savunmuş, İbn Rüşd ise sudûr doktrinini kökten reddetmiştir. Eleştirilere konu olan sudûr teo-

²⁰³ Bkz: Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay. 2001, s. 159

²⁰⁴ Bkz: Ali Durusoy, "Hareket" TDV *İslâm Ansiklopedisi*, c. 16, s. 121.

risi kısaca hatırlanacak olursa bu doktrin, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ontolojik sistemlerinin bir parçası olan “*Kozmolojik Akıllar Teorisi*”dir.

Bu teoride akıl hiyerarşik bir düzene sahiptir. Bu ontolojik hiyerarşiye göre; nedensiz var olan ve her şeyin varlık nedeni olan İlk Neden (el-İlletü'l-Ülâ), yani İlk Varlık olarak Allah'tır. İlk Varlık'tan ilk sudûr eden (taşan, feyezân eden) ise İlk Varlık'ı ve kendi zatını bilen İlk Akıl'dır. İlk Akıl'ın varlığı zorunlu ve İlk Varlık'ı da bildiği için, ondan da başka bir akıl sudûr eder. Bu akıl kendine nispetle zorunlu, İlk Akıl'a nispetle mümkün olup, kendi zatını bildiği için ondan da en yüksek gök (el-felekü'l-â'lâ) meydana gelir. İkinci Akıl kendi zatını bildiği için ondan da yine başka bir akıl ve en yüksek göğün altında başka bir gök tabakası daha meydana gelir. Böylece de bir hiyerarşi içinde zincirleme olarak dokuz gök tabakası ve on akıl var olmuş olur. Bu akılların onuncusu Fa'al Akıl'dır. Fa'al Akıl bir yönüyle yeryüzündeki (ay altı âlem) canlıların, bir yönüyle de göklerle (ay üstü âlem) ilişkisi dolayısıyla dört unsurun (anasır-ı erbaa: hava, su, toprak, ateş) varoluş nedenidir.²⁰⁵ Ancak bu kozmolojik oluşum, zaman içerisinde değil, bir defada ve zaman dışı bir şekilde gerçekleşmiştir.

Görüldüğü gibi bu doktrinde Fârâbî, akli sadece insanın bilgi edinmesini sağlayan, onu diğer canlılardan ayırt eden bir meleke olarak görmemiş ve akla, başta Allah olmak üzere tüm varlıkları kapsayan ontolojik bir anlam da yüklemiştir. Onun ontokozmolojik varlıklar hiyerarşisi (meratibü'l-mevcudât) aynı zamanda bir akıllar hiyerarşisidir (meratibü'l-ukul) ve Küyel'in benzetisiyle, akılların bir geçit resmidir.²⁰⁶ Fârâbî metafiziğinde sistemin en başına akıl yerleştirilmekle ontoloji, epistemoloji ile de birleştirilmek üzere, öncelikle kozmoloji ile birleştirilmiş durumdadır.

Sudûr metafiziğini kabul edip etmemek bir tercih konusudur. Ancak Günaltay'ın filozoflara isnad ederek iddia ettiği fikir sudûrun mantığına aykırıdır. Çünkü “taşma” ilkesi üstüne kurulu bir teori olan sudûr teorisine göre, Allah'ın dışında kalan her şey anlamında âlem, bir hiyerarşik düzen içinde, fakat bir defada ve zamansız olarak, kendi kendini akletmesiyle İlk İlke'den taşmıştır. Peki, bu şekilde var olan âlem, kendisinden taşmış olduğu, yani onu taşıran Zorunlu Varlık'tan nasıl ayrı ve bağımsız

²⁰⁵ Bkz: Fârâbî, *Medinetü'l-Fazıla*, s. 61-62, *İdeal Devlet*, s. 50-51

²⁰⁶ Bkz: Türker Küyel, “İslâm Düşüncesinde Akıl ve Vahiy”, s. 74

bir varlığa sahip olabilir? Onun ezelfi oluşu, zaman bakımından değil zat bakımındandır. Bir başka ifadeyle, Allah, yüce zatı bakımından âlemi öncelemektedir.

Şu halde âlem, Allah'tan ayrı olarak değil, Allah ile birlikte ve O'nunla birlikte olması nedeniyle de O'na bağlı, bağımlı ve O'ndan ayrı olmayacak bir şekilde ezelfidir. Silme su dolu bardaktan taşan su damlacığı, içinden taşarak çıkmış olduğu sudan bağımsız olmadığı gibi, Allah'tan taşarak var olan âlem de Allah'tan bağımsız değildir.

Fârâbî bu durumu kendi ifadeleriyle şöyle açıklamaktadır:

*“Vacibü'l-Vücud, her feyzin ilkesidir. O'nda çokluk yoktur. O, zahir olması bakımından bâtın, bâtın olması bakımından zahirdir. Şeylerin O'ndan çıkması (sudûr) zamanla ilgili değildir.”*²⁰⁷

Sonuçta sudûr metafiziği açısından; Allah'ın varlığı da, O'ndan taşan âlemin varlığı da zamansal olmadığından zamansal kavramlarla ifade edilemez. Fakat Allah'ın varlığı zat bakımından âlemiden öncedir. Bir paradoks gibi görünen bu durum, aslında hiç de böyle değildir. Çünkü hem ezelfilik, hem de ebedîlik kavramlarını içeren sonsuzluk, insan idrakini aşmaktadır.

Gerek Fârâbî'nin gerekse İbn Sînâ'nın Allah-âlem ilişkisi konusundaki görüşleri, görüldüğü gibi Aristotelesçi olmakla nitelenmiş olmalarına rağmen ondan farklıdır. Çünkü Aristoteles fiziğinin sudûr ile bağdaştırılması zordur. “Bir'den ancak bir çıkar” önermesi, Aristoteles fiziğinde daha farklı ve maddeciliğe daha yakın bir çerçeveye oturtulmuştur. Bundan kaynaklı olsa gerektir ki İslâm düşüncesi tarihinde Platon ve Plotinos'un felsefelerine nispetle, Aristoteles felsefesine karşı genelde daha ön yargılı ve soğuk bir bakış açısı hakim olmuştur. İslâm filozoflarına karşı olumsuz tavır ve tepkilerin nedenlerini de burada aramak gerekebilir.

Ancak Fârâbî ve İbn Sînâ ontolojileri, Aristoteles'in fiziğine değil, Yeni Platonculuğa yakındır. Buna rağmen onların Aristotelesçilikle nitelenmesi ya da suçlanması, Fârâbî'nin, Plotinos'a ait olduğu sonradan anlaşılan “*Esûlûcyâ*” (*Theologia*) adlı eserin, kendisinden önce bir yanlışlıkla Aristoteles'e nispet edilmesinden dolayı,²⁰⁸ bu

²⁰⁷ Bkz: Taylan, **age**. s.130 (Yazarın dipnotu: Fârâbî, “Fususü'l-Hikem” s. 68)

²⁰⁸ Bkz: Mahmut Kaya, **İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, İstanbul: Ekin Yay. 1983, s:226 ayr.bkz: Macid Fahri, “İslâm Düşüncesinin Kaynakları” 25-27 Nisan 1997 II. Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı içinde, (s:19-30) İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yay. 1997, s. 22

eserde Aristoteles'in de yoktan yaratmayı benimsemiş olduğunu söylemesinin, inandırıcı bulunmamasından kaynaklanmış olabilir. Fârâbî, âlemin ezelîliği fikrini Aristoteles'e dayandırmanın imkânsız olduğunu belirterek şunu der:

*“Kim onun Esûlûcya diye bilinen kitabındaki metafizikle ilgili görüşleri üzerinde düşünecek olursa, onun bu âlemin yoktan yaratıcısını kanıtladığı hususunda hiç şüphesi kalmaz. Bu konudaki fikirleri gizlenmeyecek kadar açıktır.”*²⁰⁹

Oysa Aristoteles'in yoktan yaratmayı kabul etmediği bilinmektedir.

Sudûr fikrinin, âlemin Allah'tan bağımsız varlığı olduğu anlamına gelmediği, İbn Sînâ'nın “zorunluluk” kavramına ilişkin analizlerinden de anlaşılabilir. Bu analizler, bir bakıma Meşşâîliğin, tek boyutlu bir ekol olmadığını da gösterecektir.

Zorunluluk kavramı, Allah-âlem ilişkisi konusunda merkezî bir konumdadır ve zorunlu-mümkün merkezli kategorizasyonlarda İbn Sînâ, Fârâbî'nin, bir anlamda eksiklerini tamamlamak suretiyle ona yaklaşır. Böylelikle her iki filozof da Aristoteles'ten uzaklaşır. İbn Rüşd ise İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu varlıklar hiyerarşisini eleştirerek daha farklı bir perspektif geliştirir. Bu perspektif onu İbn Sînâ'dan ve kelâmcılardan uzaklaştırırken, savunduğu Aristoteles'ten de farklılaştırır.

3.3.1.1.2 Zorunluluk Tartışması: İbn Sînâ - İbn Rüşd

İslâm felsefesinin, devamı olduğu iddia edilen Aristoteles felsefesinde “zorunluluk” kavramı nasıl analiz edilmişti? Bu kavram; Grek felsefesinde gündelik dildeki anlamından sıyrılıp metafizik düzeyde felsefî bir kavrama dönüşmüş ve bir filozoftan diğerine farklı anlamlarda kullanılmıştır. Aristoteles felsefesinde merkezî konuma sahip kavramlardan birisi olan söz konusu kavram, onun varlıklar hiyerarşisinde, “kendisiyle zorunlu” [vacib bi-zatihi] ve “başkasıyla zorunlu” [vacib bi-ğayrihi] ayrımı ile daha belirgin bir hale gelmiştir. Ancak Aristoteles felsefesinde “mümkün varlık” kavramı bulunmamaktadır. Bunun nedeni Demokritos ve Aristoteles çizgisinin materyalist karakter taşımasıyla açıklanabilir.²¹⁰

²⁰⁹ Fârâbî, “Eflâtun İle Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması / Kitabü'l-Cem' Beyne Ra'yeyi'l-Hakimeyn Eflâtun el-İlâhî ve Aristûtâlis” **İFFM** içinde, s. 172

²¹⁰ Zorunluluk kavramının Grek düşüncesindeki anlam serüveni için Bkz: İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İstanbul: İz Yay. 2002, “Grek Felsefesinde Ontolojik Zorunluluk” başlıklı bölüm, s. 21-38

İslâm düşüncesinde varlıklar hiyerarşisine ilişkin farklı kategorizasyonlar felsefe ve kelâmın ortak sorunlarından biri olduğu halde, gerilimin odak noktalarından biri olan “Allah-âlem ilişkisi” sorununa farklı yaklaşımlardan kaynaklanmaktadır. Ancak yöntem farkı olmasına rağmen filozoflarla kelâmcıların ortak bir noktada buluştuğu da olmuştur. Âlemin “mümkün varlık” olduğunun kabulü İbn Sînâ ile kelâmcılar arasında böyle bir ortak noktadır.

İbn Sînâ gerek İslâm düşüncesi tarihinde, gerekse günümüzde, Aristotelesçi olmakla suçlandığı veya nitelendiği halde Aristoteles’i en çok eleştirenlerdendir. Varlıkları “zorunlu varlık”, “mümkün varlık” ve “kendisiyle mümkün başkasıyla zorunlu varlık” (mümkün bi-zatihi vacib bi ğayrihi), bunlara ek olarak bir de “kendisiyle zorunlu başkasıyla mümkün varlık” (vacib bi zatihi mümkün bi ğayrihi) diye kategorize etmesi de bunun bir göstergesidir.²¹¹ Bir Müslüman filozof olarak İbn Sînâ elbette âlemin zorunlu varlık olduğunu kabul edemezdi. Aksi takdirde âlemin tanrı olduğunu kabul etmiş olurdu. İbn Sînâ ontolojisini “zorunluluk” kavramını merkeze alarak inceleyen İlhan Kutluer, incelemesinin sonunda şu kesin sonuca ulaşmıştır:

“[İbn Sînâ’ya göre]

1- Zorunluluk illetten gelir,

2- Zorunluluğun illeti İlk İllet’tir,

3-Âlem; varlık, hakikat ve zorunluluğunu İlk İllet’ten alır,

4-Kendinde Zorunlu Varlık’tan [Allah’tan] bağımsız bir kozmolojik ve/veya tabî zorunluluk fikri saçmadır.”²¹²

Âlemin varoluşunu bu şekilde açıklamaya çalışan bir filozofun, âlemin Allah’tan bağımsız ve O’ndan ayrı olduğunu savunmuş olduğu düşünülebilir mi? Ancak, İbn Sînâ’nın zorunluluk konusundaki yaklaşımı ‘koyu’ bir Aristotelesçi olan İbn Rüşd’ü rahatsız etmiştir.

İbn Rüşd’e göre; ister kendisiyle, ister bir başkasıyla olsun, mümkün varlığın zorunlu varlığa, zorunlu varlığın da mümkün varlığa dönüşmesi imkânsız bir durum-

²¹¹ İbn Sînâ’nın geliştirdiği ontolojik varlık kategorileri hakkında Bkz: Kutluer, **age**. s. 181-194

²¹² Kutluer, **age**. s. 194

dur.²¹³ Çünkü O; zorunlulukta ‘imkân’ olmadığı kanaatindedir. Varlıklar, mümkün ve zorunlu diye ikiye ayrılarak, mümkün varlığın nedenli (ma‘lûl), zorunlu varlığın ise nedensiz olduğunun düşünülmesi halinde, sonsuz nedenlerin varlığını imkânsız kılacak bir delil getirilemez. Zira nedenlerin sonsuz olması, onların nedensiz varlıklar olmasını gerektirir ve böylece onlar zorunlu varlık olurlar.²¹⁴ Oysa bu; âlemdeki şeylerin nedensiz olduğunu iddia eden materyalistlere fırsat vermektir. İbn Rüşd bunu şöyle açıklar:

*“Karşıt görüşlü biri çıkıp: ‘Durum sizin söylediğiniz gibi olmayıp, her var olanın bir nedeninin bulunması gerekmez’ diyebilir.”*²¹⁵

İbn Rüşd, İbn Sînâ’nın varlık kategorilerini, bu şekilde eleştirdikten sonra kendi alternatif bir varlık kategorisi ortaya koyar. Ona göre, “zorunlu varlık” ile “zorunlu var olan” (el-mevcûdü’z-zarûfî) “mümkün varlık” ile “mümkün var olan” (el-mevcûdü’l-mümkin) anlaşılırsa, hem zorunluluk, hem de neden ile nedenli probleminin çözümü kolaylaşmış olur. İbn Rüşd, “mevcûd” kelimesinin türetilmiş olup gündelik dilde de yaygınlığı ve felsefe çevirileri yapan mütercimlerin ne anlamlar yükleyerek Arapçaya aktardıklarının tespitinin zorluğu nedeniyle, felsefî zeminde anlam karışıklıklarına sebep olacağına dikkat çekmiştir.²¹⁶ Ancak İbn Rüşd zorunluluk etrafında çıkan sorunun, güçlüklerle rağmen bu şekilde bir kategorizasyonla aşılabileceği fikrindedir. Ona göre bu tasnif, nedeni bulunmayan bir var olana ulaşma yoludur. İbn Rüşd’ün açıklaması şöyledir:

*“Çünkü her var olanın ya mümkün ya da zorunlu olduğu söylenebilir. Eğer var olan şey mümkün ise onun bir nedeni var demektir. Eğer bu neden de mümkün niteliğinde ise sonsuzca gidiş söz konusu olacaktır. Bu sonsuzca gidiş de bir nedende son bulacaktır.”*²¹⁷

Önceleri sudûr teorisini benimseyen İbn Rüşd daha sonra bundan vazgeçmiş, hatta sudûr teorisini Aristoteles’e izafe ettiği için İbn Sînâ’yı, Aristoteles’i ‘yanlış anladığı’ gerekçesiyle eleştirip, bu fikirlerin Aristoteles’i bağlamadığını ifade etmiştir.²¹⁸

²¹³ İbn Rüşd, *age*. c.1, s. 227

²¹⁴ Bkz: İbn Rüşd, *age*. c. 2, s. 466-467

²¹⁵ Bkz: İbn Rüşd, *age*. c. 2, s. 495-496 Krş. Ömer Mahir Alper, “İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirisi: el-Fark Beyne Ra’yeyi’l-Hakimeyn” *Divân*, sy. 10, (s. 145-172), y. 61/2001, s. 158-161

²¹⁶ Bkz: Sarioğlu, *age*. s. 152-156

²¹⁷ İbn Rüşd, *age*. c. 2, s. 495-496 “Zorunlu Mevcud” ile ilgili geniş açıklama için Bkz: Sarioğlu, *age*. s. 172-176

²¹⁸ Bkz: İbn Rüşd, *age*. s. 98-99, ayr.bkz: Mahmut Kaya “Mahiyet ve Varlık konusunda İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirilmesi” *İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Aydın Sayılı (ed.) içinde, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay. 1984, s. 453-459

İbn Rüşd'e göre Gazâlî, Fârâbî ve İbn Sînâ'yı Aristotelesçi sanıyordu. Oysa bu yanlışlıydı. Gazâlî'nin "*Tehafüt*"üne "*Her İki Zümrenin Tutarsızlığı*" (et-Tehafüt mine'l-fırkateyni cemian) adını lâyük görmesi bundandır.²¹⁹ Zaten *Tehafütü't-Tehafüt*'ü yazma amacı da Gazâlî'nin eleştirdiği Fârâbî ve İbn Sînâ'yı değil, Aristoteles'i savunmaktı.

İbn Rüşd'ün günümüzdeki takipçilerinden Muhammed Abid el-Cabirî, İbn Sînâ'yı daha da ağır eleştirilerek, onun bir filozof bile olmadığını söyler.²²⁰ Günaltay ise benzer bir üslûbu İbn Rüşd için kullanmış, kelâmcıların İbn Rüşd'e eleştirilerini "lütufkârlık", İbn Rüşd'ün kelâmcıların delillerine itirazlarını ise "aptalca yapılmış safsata örneği" olarak nitelemiştir.²²¹

3.3.1.1.3 İbn Rüşd'e Göre Allah-Âlem İlişkisi: Sürekli Yaratma Teorisi

İbn Rüşd'e göre "formun (suret) heyulâda potansiyel (bi'l-kuvve) olarak içkin oluşu" fikrine dayanılarak, âlemin Allah'tan bağımsız olduğu sonucuna varılamaz. Nedenine gelince, İbn Rüşd'e göre; madde ve form tek başlarına, gerçek birer varlık olarak birbirinden ayrı varlığa sahip değildir. Madde ve form ayrımı zihinsel bir ayırmadan ibaret olup, birbirlerinin varlık nedeni olmadıkları gibi, bunların birleşmesi de ikisinden birinin diğerine etkisiyle gerçekleşmez. Birbirini gerektiren madde ve formun var olmalarını sağlayan "birleşme" de kendiliğinden gerçekleşemez.²²² Birleşme "mutlak fail" olan ilk ilkenin/Allah'ın, sürekli yaratma fiili ile (aş.bkz) gerçekleşir.

İbn Rüşd felsefesinin hiçbir kesitinde, âlemin Allah'tan bağımsız varlığı olduğu yönünde yorum yapmaya uygun bir unsur bulunmamaktadır. İbn Rüşd'ün savunduğu fikir, Günaltay'ın ona dayandırdığı yukarıdaki ifadelerden bütünüyle farklıdır.

İbn Rüşd, sudûr konusunda Fârâbî ve İbn Sînâ'yı eleştirdiği gibi, kelâmcıları da atom teorisini ortaya atıp, âlemin hâdis olduğunu iddia ettikleri için eleştirir. Ancak bir filozofun bir kelâmcıyı ya da bir kelâmcının bir filozofu entelektüel platformda fikirleri dolayısıyla eleştirmesi ile direkt şahs-ı manevisini hedef alarak Günaltay gibi hakaret etmesi aynı şey değildir. İbn Rüşd'ün eleştirileri 'aptalca safsata örneği' midir, yoksa

²¹⁹ Bkz: İbn Rüşd, *age*. c. 2, s. 507

²²⁰ Bkz: Muhammed Abid el-Cabirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Sait Aykut (çev.) İstanbul: Kitabevi Yay. 2000, s. 176-180

²²¹ Bkz: Günaltay, "agm", s. 107-111.

²²² Bkz: İbn Rüşd, *age*. c. 1, s. 158-159

eleştirdiği fikirleri sadece eleştirmekle kalmayıp, bunun yerine paradigma bilincinin gerektirdiği gibi, bu bütünlük içinde değerlendirilmek üzere entelektüel kaygıları olan zihinlere sunulmuş alternatif çözümlemeler mi? Yaklaşımın bu şekilde olması gerekirdi.

İbn Rüşd asırlar sonra kendisine yapılan bu hakaretleri hak etmiş miydi? Ona göre âlemin varlığı Allah’tan ayrı ve O’ndan bağımsız mıydı? Bu hususların açıklığa kavuşturulması son derece önemlidir.

İbn Rüşd ilk önce, kelâmcıların, atomların iki anda var olamayacağı, yani “atomların süreksizliği” fikrini eleştirmekle işe koyulur. Çünkü ona göre var olan şeyler sürekli akıp gitmekte ve süreksizlik fikrinin içerdiği imkânsızlıklara rağmen bu akış sürmektedir. O halde var olan bir şey kendiliğinden yok olup, yok olmasıyla da varlık ortadan kalktığına göre, nasıl olur da var olabilir? Kendiliğinden yok olan şey, kendiliğinden var olan şey demektir. Böyle olunca da bir şey aracılığı ile var olanın, aynı şey aracılığıyla yok olması gerekir ki, bu da İbn Rüşd’e göre imkânsızdır. Çünkü varlık, yokluğun (fena) karşıtıdır ve iki karşıt aynı yönden aynı şeyde bulunamaz. Salt varlığa sahip olan bir şeyde yok olmanın bulunuşu da imkânsızdır. Bir şeyin varlığı yokluğunu gerektiriyorsa, aynı anda hem var hem yok olacak anlamına geldiğinden böyle bir şey düşünülemez. Eğer var olan şeyler, kendilerindeki süreklilik dolayısıyla sürekli iseler, süreklilik var olmalarıyla mı, yoksa yok olmalarıyla mı bir değişikliğe uğramazlar? Yok olmaları yönünden değişime uğramamak diye bir şey söz konusu değildir. Öyleyse var olmaları yönünden değişikliğe uğramıyorlar demektir. Şu halde var olmaları yönünden sürekliliğe sahiptirler, yokluk ise onda oluşan şeydir.

İbn Rüşd şunu soruyor:

“Durum böyle olunca; varlıkları sürekli kılan bir süreklilik sıfatına neden gerek vardır?”²²³

İbn Rüşd’e göre âlemin oluşumu konusunda kıdem ve hudus birbirinin zıddı değildir. Bu durum, kelâmcıların bu kavramları birbirine zıt anlamlı olarak kullanmalarından kaynaklanan bir kavram kargaşasıdır.

²²³ İbn Rüşd, *age*. c. 1, s. 161-162

Oysa âlem ne ezelîdir ne de hâdistir. Paradoksal görünen bu yaklaşım, hiç de öyle değildir. İbn Rüşd'e göre; birbirine karşıt görünen bu iki kavram, terminolojiden kaynaklanan bir yorum farkından ibarettir.²²⁴

İçinden çıkılması insan aklının sınırlarını aşan âlemin oluşumu sorunu karşısında, söz konusu teorilerin ikisinden biri, diğerine göre daha tercih edilebilir bir çözüm önerisi değildir. Fakat bir tercih yapması zorunlu olsaydı, İbn Rüşd'ün hudus doktrinini tercih etme ihtimali daha yüksek olur gibidir.

İbn Rüşd bu konuda şunu söyler:

*“Âlem, sürekli var olması ve var olmasının da bir başlangıcı ve sonunun bulunmaması anlamında ezelî olsaydı, var etme sözünün sürekli var olmayı sağlayan varlığa verilmesi süresiz var etmeye neden olan varlığa verilmesinden çok daha doğru olurdu. İşte bu bakımdan kâinât, yüce Allah tarafından sonradan var edilmiştir. Dolayısıyla âlemin sonradan var (hâdis) olduğunu söylemek, öncersiz (ezelî) olduğunu söylemekten daha uygundur.”*²²⁵

İbn Rüşd, kıdem-hudus ikileminden çıkılarak âlemin varoluşu konusunda, Allah'ın sıfatları sorununda olduğu gibi, son sözün vahye bırakılmasını teklif eder ve alternatif çözüm olarak “*Sürekli Yaratma Teorisi*”ni (el-halku'l-müstemir) ortaya atar.

Sürekli Yaratma Teorisi

İbn Rüşd, tam da bu noktada problemi fail-fiil/eser-müessir ilişkisi zeminine çekmektedir. Ona göre; âlemin kıdemi veya hudusu konusunda tatminkâr bir fikir aranıyorsa, olmazsa olmaz bir ön şart olarak, âlemin yaratıcı bir faili ve bunun da Allah olduğunu kabul etmekten başka çıkar yol yoktur. Yaratıcı Fail olan Allah ezelî olduğuna göre, onun fiillerinin de ezelî olması son derece doğaldır.

İbn Rüşd burada Eş'arîleri Allah'ın yaratma fiilinin hâdis olduğunu savundukları için eleştirir.²²⁶ Mutlak Yetkin tek varlık olması dolayısıyla O'nun fiillerini sekteye uğratabilecek herhangi bir güç olamaz. Sonradan gerçekleşen bir fiil, ancak sınırlı ve sonlu bir fail tarafından gerçekleşebilir. O halde ezelî bir fiil, hâdis bir fiile nispetle daha üs-

²²⁴ Bkz: İbn Rüşd, “Faslu'l-Makal”, (s. 73-138) İbn Rüşd, **Felsefe-Din İlişkileri** içinde, s. 99

²²⁵ İbn Rüşd, “el-Keşf an Minhaci'l-Edille”, **age.** içinde, s. 214-219, *ayr.bkz:* **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, c. 1, s. 191

²²⁶ İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, c. 1, s. 199

tündür. Öyleyse Allah'ın fiili ve eseri olan âlemin hudusunun sürekli olması gerekir.²²⁷ Varlığı zamana bağımlı olmayan Mutlak Fail'in fiili de zamana bağımlı değildir. İbn Rüşd, açıklamasını şöyle bağlar:

“Allah fail olmayıp da yalnızca bir şeyin tamamlanmasını sağlayan nedenlerden biri değildir... [filozofların] ‘âlem öncesizdir’ sözü ile âlemin, hareket olmalarından dolayı öncesiz nesnelerden meydana geldiğini amaçlamazlar.

İşte Eş‘arîler bu hususu iyice anlayamadıklarından, Allah'ın da âlemin de öncesiz olduğunu söylemekte güçlük çekmişlerdir. İşte bundan ötürü âlem için ‘sürekli var olma’ sözcüğü, ‘öncesizlik’ sözcüğünden daha doğru görülmüştür.”²²⁸

Peki, İbn Rüşd, her ikisini de çözüm yolu olarak görmemekle birlikte, seçim yapsa hudusu tercih eder gibi görüldüğüne göre, bu açıklamalarıyla zımnen âlemin ezeliliğini benimsemiş olmuyor mu? Eş‘arîlerin de iddia ettiği gibi, yaratmanın (tekvin) kıdemi, yaratılmışın da (âlem) kıdemi demek değil midir? Ya da âlemin yaratılması fiili sona erdiğinde Allah'ın âlemle ilişkisi kesilmiş olmuyor mu?

İbn Rüşd'e göre böyle bir sorun yoktur. Çünkü yukarıdaki açıklamalarında onun, sürekli/kesintisiz var etme (hudus-u daim) ve süreksiz/kesintili var etme (hudus-u munkatı') olmak üzere iki ayrı hudustan söz ettiği görülmektedir. Sürekli var etmenin süreksiz var etmeye göre daha üstün olduğu kanaatini taşımış olsa da sonuç itibarıyla, ister sürekli olsun ister süreksiz, bir şekilde Yaratıcı Fail'den ve bu failin fiili ile yaratılmış bir âlemden söz edilmiş olması, zaten âlemin kıdemi fikrini paranteze almaktadır.

Bunun bir başka açıklaması da İbn Rüşd'ün iki tür fail olduğunu söylemesidir. Ona göre bu faillerden ilki; *“failin iliştiği eserin, failin varoluşu anında kendisinden çıktığı faildir.”* Buna yapı-usta ilişkisini örnek verir: Bir binanın tamamlanmasından sonra artık ustaya ihtiyacı kalmadığı gibi, bir fiil de sona erince artık faile gerek kalmamaktadır. Ancak İbn Rüşd; Allah âlem arasındaki Yaratıcı-yaratılan ilişkisini bu türden bir fail fiil ilişkisi olarak görmediği için, yaratma fiilinin sona ermesi ve dolayısıyla Allah'ın âlemle ilişkisinin kesilmesi diye bir şey söz konusu olmamaktadır.

Sözünü ettiği ikinci fail ise; *“kendisinden esere ilişik olan yalnızca bir tek failin çıktığı ve bu eserin de ancak failin kendisine ilişmesiyle var olduğu faildir.”* Gayet açık

²²⁷ İbn Rüşd, *age*. c. 1, s. 193, 195-196, 386

²²⁸ İbn Rüşd, *age*. c. 1, s. 189,203

bir şekilde görülüyor ki bu fail, fiili işlemeyi kestiği anda fiil de, fiil ile var olan şey de son bulmaktadır. Çünkü bu ikinci tür fail ile fiil arasında kesintisiz bir ilişki, bir birlikte-lik vardır. İbn Rüşd'e göre bu fail, birinci tür failden daha üstün ve gerçek anlamda "fail" denmeye daha lâyıktır. Açıklamanın devamını kendisinden dinlemek gerekirse;

"Bu fail eserini var eder ve onu korur. Öteki fail ise eserini var eder, ancak var ettikten sonra onu korumak için başka bir faile ihtiyaç duyar. Harekete ve varlıkları ancak harekette söz konusu olan nesnelere oranla hareket ettirenin durumu işte böyledir. Filozoflar, hareketin failin bir fiili olduğuna ve âlemin varlığının da ancak hareketle tamamlandığına inandıkları için derler ki; 'Hareketin faili âlemin de failidir. Eğer onun fiili bir an için hareketten [yaratmadan] yoksun olsa idi kâinat yok olurdu.'"

İbn Rüşd; isim vermeksizin Eş'arîlere gönderme yaparak, ezeli fiilleri olan Ezeli Fail'in fiiliyle var olmasının âlemin ezeliği demek olduğunu savunanları eleştirir tarzda son olarak şöyle der:

*"Âlem, ezelden beri öncesiz olan ve öncesiz fiilleri bulunan, yani başı ve sonu bulunmayan bir Fail tarafından yaratılmıştır. Ancak âlem, onu ezeli olmakla niteleyen bir kimsenin düşündüğü gibi, kendi özü dolayısıyla öncesiz ezeli bir varlık değildir."*²²⁹

İbn Rüşd'ün, sadece bu teoriyi geliştirmiş olması bile, âlemin Allah'tan bağımsız olduğunu savunmadığını kanıtlamaya yeterlidir. İbn Rüşd'ün Allah-âlem ilişkisine dair bu görüşleri benimsenir ya da benimsenmez, tatminkâr bulunur ya da bulunmaz, bu ayrı bir konudur. Ancak, ısrarla âlemin yaratıldığını, Allah'ın, yaratma fiili ile sürekli onu var kıldığını, esere ilişik olan bu fiilini bir an için kesse âlemin yok olacağını söyleyen bir düşünürün bu kararlı fikirleriyle, âlemin Allah'tan ayrı ve O'ndan bağımsız olduğu yorumu/iddiası arasında indirgenemez bir fark vardır. Buna rağmen "Hayır, İbn Rüşd -ve diğerleri- âlemin yaratıldığını ve Allah'tan bağımsız olmadığını değil, Allah'tan ayrı ve ondan bağımsız olduğunu söylemiştir." yorumunda veya iddiasında ısrar edilecekse, söylenecek bir şey yoktur...

Günaltay'ın bu yorumu/iddiayı, İbn Rüşd'e ve genelde tüm Meşşâî filozoflara aitmiş gibi gösterip, onları hafife almasının nedenini anlamak hiç zor değildir. Çünkü kelâmı 'asıl İslâmî felsefe' olarak gördüğü için İslâm felsefesini kelâma indirgeyen bir anlayışa sahiptir. Kelâmın "asıl İslâmî felsefe" olduğunu kanıtlaması için İslâm felsefe-

²²⁹ İbn Rüşd, **age**. c. 1, s. 296-297 Krş: Sarioğlu, **age**. s. 192 Bekir Karlığa, "İbn Rüşd" c. 20, s. 262

sini İslâm düşüncesi kapsamında çıkarıp dışlaması, bunun için de İslâm filozoflarının İslâm'a aykırı fikirler ortaya attıklarını kanıtlaması gerekiyordu.

3.3.1.2 Kelâmcılara Göre Cevher ve Allah-Âlem İlişkisi: Atom Teorisi

Konuya girmeden önce belirtmek gerekir ki; Meşşâilikte atomculuk reddedilmiştir. İbnü'r-Ravendî ve Ebu Bekir Zekeriya er-Râzî dışında atomculuğu benimseyen filozof bulunmamaktadır.²³⁰ Atomculuğu reddeden filozoflara göre bölünemeyen parça diye bir şey yoktur. Cisimler atomlardan oluşmaz. Bölünemeyen parçalardan ne cisim ve mekân oluşur, ne de hareket ve zaman meydana gelir.²³¹

Kelâmcılar arasında da benzer fikirler taşıdıkları için atomculuğu reddedenler de vardır. Örneğin; Basra Mu'tezile'sine mensup Nazzam ve Sünnî İbn Küllâb gibi bazı kelâmcılar atomculuğu kabul etmemişlerdir.²³² Filozof olup da atom teorisini benimseyenlerin olması da, kelâmcı olup da bu teoriyi reddedenlerin olması da gayet doğaldır.

Kelâmcıların cevher teorisi, İslâm filozoflarının âlemin kıdemi doktriniyle paralel olan soyut cevherler (cevahir-i mücerrede) teorisinden farklı ve buna karşı geliştirilen atom teorisıyla iç içedir.

Atomculuk ilk kez Ca'd b. Dirhem'in ortaya attığı ve Ebu Huzeyl'in geliştirdiği "*kendinden başka parçaya bölünemeyen parça*" (*el-cüz'ü'llezî lâ yetecezze*) fikri üzerine bina edilmiş bir kelâm doktrindir. Erken devir Mu'tezile kelâmcılarından sonra müteahhirîn kelâmcılarının rafine ederek sistemleştirdiği bu teori, Eş'arî kelâmıyla neredeyse özdeşleşmiştir.

Seyyid Şerif el-Cürcanî'nin (ö. 816/1413), cevher ve bölünemeyen parça kavramlarına dair tanımlaması, bir anlamda atom teorisini benimseyen tüm kelâmcıların

²³⁰ Ebu Bekir Zekeriya er-Râzî'nin atomculuğu benimsediğine dair Bkz: Ebu Bekir er-Râzî, **Felsefe Risaleleri**, Mahmut Kaya (haz. ve çev.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay. 2016, s. 270-273 ayr.bkz: Mahmut Kaya "Râzî, Ebu Bekir" TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 34, s. 480, Çağfer Karadağ "Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu" **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, (s. 57-72), c. 2. sy. 1, y. 2004, s. 65-66, İbnü'r-Ravendî'nin atomculuğu benimsediğine dair Bkz: Günaltay, "agm" s. 72 (Günaltay İbnü'r-Ravendî'nin atomculuğa ilişkin görüşlerine kaynak olarak Maimonides'in "**Delâletü'l-Hairin**" adlı eserine bir dipnot ile gönderim yapmış ise de adı geçen eserin ilgili kısımlarında Maimonides'in İbnü'r-Ravendî'den söz ettiğini tespit etmek mümkün olmamıştır. Bkz. "agm" s. 72 Dipnot)

²³¹ Bkz: Fârâbî, **Felsefe'nin Temel Meseleleri**, s. 122

²³² Bkz: Wolfson, **age**, s. 358, Kutluer, "ag.mad" s. 453-454

cevher-araz metafiziği konusundaki anlayışlarını içermekte olduğundan, farklı kelâmcılardan tek tek cevher tanımı aktarılmayacaktır.

Cürcanî'ye göre cevher; bir konuda (mevzu) bulunmayan mahiyettir ve maddeden soyutlanmış olup olmamak bakımından kategorize edildiğinde, ikiye ayrılır. Buna göre cismi oluşturan madde ve form, soyut olmayan (gayr-ı mücerred) cevherlerden, akıl ve ruh (nefs) ise soyut (mücerred) cevherlerdendir. Bir de, yalın (basit) ve bileşik (mürekkebi) diye kategorize edilirse; yine akıl ve ruh “yalın-ruhani” cevherler, “yalın-cismani” olan ise unsurlardır (anasır). Cins ve tür (fasl) gibi aklın dışında varlığı olmayan tümeller ve unsurlardan oluşmuş varlıklar da “bileşik” cevherlerdendir.²³³ Bölünemeyen parça ise; Cürcanî'ye ve birçok kelâmcıya göre- konumu olan (zû vaz') cevher olup, *aslı* bakımından bölünmeyi (inkısam) kabul etmez. Bölünemeyen parça; gerçekte de, kurgusal (vehim) olarak da, ya da [diğer deyişle] varsayımsal (farazî) açıdan da, akıl açısından da kesinlikle bölünemez. Cisimler ise bu parçaların bazısının bazısına katılmasıyla (inzimam) oluşur.²³⁴

Kelâm atomculuğu olarak bilinen doktrin, yoktan ve sürekli yaratma, boşluk ve yeter neden ilkeleri çerçevesinde şekillendirilmiştir. Kelâmcılara göre; cisimler bölünbilir niteliğe sahiptir ve bölünme sonsuza dek devam edemeyeceğinden, kendinden başka parçaya bölünemeyen bir parçada son bulur. Bu bölünemeyen parçaya kelâmcılar “atom” (cevher-i ferd) adını vermişlerdir.

Atomları araz kavramıyla birlikte ele alan kelâmcılara göre, cisimler arazsız olamazlar. Araz ise başlı başına bağımsız varlığı olmayıp, bizzat var olan varlıklara bağımlı olan şeydir.

Cürcanî'ye göre araz; “*Kendisiyle var olacağı bir konuya (mevzu), yani mahalle ihtiyacı duyan şeydir.*” Cürcanî, arazı ikiye ayırır. Buna göre; siyahlık ve beyazlık gibi, parçalarını kendinde toplayan araza “varlıkta duran” (kârru'z-zat), hareket ve hareketsizlik (sükûn) gibi, parçalarını kendinde toplamayan arazlara ise “varlıkta durmayan”

²³³ Seyyid Şerif el-Cürcanî, **Kitabü't-Ta'rifat**, “Cevher” mad. İstanbul: tarihsiz, s. 79

²³⁴ Cürcanî, **age.** “el-Cüz' ellezî lâ Yetecezzü” mad. s. 75

(ğayr-ı kârri'z-zat) denir.²³⁵ Anlaşılacağı üzere Cürcanî, arazları var olduğu cisimde geçici ve kalıcı oluşuna göre kategorize ederek tanımlamıştır.

Âlemin ezeliliğine karşı, onun hâdis olduğunu kanıtlamak üzere ortaya atılıp geliştirilen atom teorisine göre; Allah tarafından her an yaratılıp yok edilen atomlar süreksizdir, yani varlıkları anlıktır ve bundan dolayı iki anda var olmazlar. Varlıkların devamlılığı ise Allah'ın yaratma fiilinin sürekliliği ile sağlanır. Allah ezelî iradesi ile atomlarda bulunan arazların birbiri ardınca devamını dilediği müddetçe cevherlerin varoluşu devam etmektedir. Allah herhangi bir cevherde başka bir araz türü yaratmayı dilerse onu yaratır. Bunu dilemezse araz yaratmaz ve böylece de cevherin varlığı son bulur. Âlemdeki değişim, yani bütün oluş ve bozuluşlar (kevn ve fesad) atomların bitişmesi (te'lîf), birleşmesi (ittisal) ve ayrışmasından (infisal) ibarettir. Kelâmcılara göre; bütün cisimler atomların birleşmesiyle oluşmuştur. Birleşme ve ayrışma, atomların hareketidir ve hareket için de zamana, mekâna ve boşluğa ihtiyaç vardır (aş.bkz). Arazların mahalli olan atomlar niteliksizdir. Bir atomda, hayat-ölüm, bilgi-cehalet gibi birbirine zıt iki arazdan sadece biri bulunabilir.

Kelâmcılara göre; cisimlerde bulunan arazlar öncesiz, sonrasız ve sınırsız değildirler. Tam tersine, yok iken Allah tarafından yaratılmış oldukları için, bütün arazlar hâdistirler. Böylece atom teorisinin üzerine inşa edildiği öncüller de belli olmuştur:

1-Arazlar vardır.

2-Arazlar hâdistir.

3-Cisimler arazsız değildir.

4-Cisimler arazları ve hareketi gerektirdiğinden hâdis olmak zorundadır.

5-Âlemde cisimler ve arazlardan başka bir şey yoktur.

6-Her sonradan var olan şey (hâdis) bir var ediciye (muhtdis) muhtaçtır.

7-Hâdis olup bir muhtdis tarafından var edilen varlıklar, geçmişe doğru sonsuza dek devam edemezler.

²³⁵ Cürcanî, age. "Araz" mad. s. 148

8-Öyleyse; hâdis olan cisimler ve cevherlerden oluşan âlem, nedeni kendi zâtı olan ve varlığı asla bir başkasının varlığına bağlı olmayan bir zorunlu varlık, yani Allah tarafından yaratılmıştır.

Kelâmcılar bu öncüllere dayanmak suretiyle, filozofların âlemin ezelîliği fikrine karşı âlemin hâdis olduğunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Kelâmcıların, bu teoriyi âlemin ezelîliği fikrinin Kur’ân’daki anlamıyla yaratmaya aykırı olmadığını savunan filozoflara karşı, ‘Kur’ân’a dayalı’ ve felsefî terminolojiyi kullanarak, alternatif bir ‘İslâmî ontoloji doktrini’ oluşturmak amacıyla ortaya attıkları açıktır. Çünkü kelâmcılara göre, Müslüman filozofların “Allah’ın bilmesi yaratmasıdır” ilkesini kabul etmiş olmaları, âlemin ezelîliği fikrinin İslâm’a aykırı olmadığını kanıtlamaya yetmemektedir.²³⁶

Kıdem ve hudus etrafındaki tartışmalarda kelâmcılarla İslâm filozofları arasında bir terminoloji farkı da dikkat çekmektedir. Kelâmcılar, kendilerinin filozoflarla karıştırılmasını önlemek, hatta bir filozof olarak algılanmak istemediklerini göstermek amacıyla, atomun karşılığı olarak *cüz’-ü lâ yetecezze*, *cüz’-i ferd*, *cevher-i ferd*, *cüz’-i vahid*, *bazen de çoğul olarak ecza-i la yetecezze*, *ecza-i ferdiye*, *cevahir-i ferdiye*, *ecza-i vahide* gibi tamlamalar kullanmışlardır. Bu tamlamalar Türkçeye ancak *bölünemeyen parça/lar*, *tek cevher/ler*, *tek parça/lar* şeklinde tercüme edilebilir.

Yazılışı da söylenişi de uzun olmasına rağmen kelâmcılar, bu tamlamaları özellikle kullanmışlardır.²³⁷ Çünkü kelâmcıların kullandığı cevher (cevher-i ferd), Meşşâîlerin kullandığı anlamda soyut cevherlerden farklı anlamda kullanılmıştır. Bu terminolojik farka da kelâmcılar neden olmuştur. Nedeni de açıktır: Onlar kendilerini nasıl algılamışlarsa, herkes tarafından da öyle algılanmak istemişlerdir. Bu da felsefenin kelâma indirgenmemesi gerektiğinin bir başka açıklaması durumundadır.

3.3.2 Zaman, Mekân, Hareket, Boşluk

Allah-âlem ilişkisi çerçevesinde karşılaşılan sorunlarla uğraştıkları halde Müslüman filozoflar ile kelâmcılar arasında aynı kavramlara yükledikleri anlam ve sorunları

²³⁶ Bkz: Günaltay, “agm” s. 71-74

²³⁷ Bkz: Çağfer Karadağ, “Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu”, **Marife**, sy. 2, y. 2, Güz/2002, s. 81-100

ele alış tarzlarındaki farklılığı ana hatlarıyla bu başlık altında da görmek mümkün olabilecektir.

3.3.2.1 İslâm Filozoflarına Göre Zaman Mekân, Hareket, Boşluk

Filozoflara göre ontolojik anlamda zaman diye bir şey yoktur. Fakat zaman-hareket ilişkisi bakımından “zaman”, hareketle birlikte bulunup onu ölçebilir.²³⁸ Bu manada zaman “en büyük feleğe ait hareketin ölçüsüdür.”²³⁹

Filozoflar, “mekân”ı genel olarak ‘kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyi arası’ olarak tanımlamışlardır.²⁴⁰ Mekân cismin sınırları olarak anlaşıldığında filozoflara göre cismin bittiği yerde mekân, mekânın bittiği yerde de cisim yoktur.

Meşşâî felsefede “hareket”, hem fizik hem de metafizik anlamda ele alınmıştır. Zaman ve mekân kavramlarıyla birlikte merkezî konuma sahip kavramlardan biridir. Kindî, fizik ve metafizik ilimlerini hareket kavramını merkeze alarak tanımlamıştır. Kindî’ye göre “Fizik (*tabiiyyat*) hareket edenin/değişenin, metafizik (*ma ba‘de’t-tabia*) hareket etmeyenin/değişmeyenin bilgisidir.”²⁴¹ Kindî, zamanın varlığını hareketin varlığına bağlayıp “Hareket varsa zaman vardır, hareket yoksa zaman da yoktur.” dedikten sonra, hareketi cisimle ilişkilendirerek “Hareket, cismin hareket etmesiyle vardır, cisim varsa hareket vardır, cisim yoksa hareket de yoktur.” açıklamasını yapar. Bu bağlamda Kindî açısından hareket “bir nesnenin durumunun değişmesi”, yani “herhangi bir değişimdir (*tebeddül*)”²⁴²

İbn Sînâ’nın hareket anlayışı ise, Kindî’nin “fizik” tanımına benzer şekilde, neredeyse fizik felsefesi ile özdeşleşmiş gibidir. Ona göre hareket; “Zihinde bir mahiyet olduğu halde [*zihnin*] dışında, kuvve halinde olanın yetkinliği olarak fiilen bulunur.”²⁴³ Kısaca İbn Sînâ, hareketi kuvveden fiile çıkış olarak anlamıştır.

İbn Rüşd’ün hareket anlayışı da İbn Sînâ’ya yakındır. İbn Rüşd’e göre hareket, “Kendisinde kuvve hali bulunmakla birlikte, fiilen var olan bir nesne üzerinde ve belli

²³⁸ Bkz: Atay, *age*. s. 95-98

²³⁹ Bkz: Kindî, *age*, s. 151 Cürcanî, *age*. “Zaman” mad. s. 114, Atay, *age*. s. 105-107,

²⁴⁰ Kindî, *age*, s. 187, Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s. 122, Cürcanî, *age*. “Mekân” mad. s. 227

²⁴¹ Kindî, *age*, s. 147

²⁴² Kindî, *age*, s. 187, 151

²⁴³ Atay, *İbn Sînâ’da Varlık Nazariyesi*, s. 54

bir süre içerisinde gerçekleşen bir olgu ve kuvve halinde bir yetkinliktir.” Ancak İbn Rüşd, oluş ve bozuluşu hareket kabul etmez. Değişim olgusunu “yer değiştirme, “artma-eksilme, dönüşüm ve oluş-bozuluş” olmak üzere dört ayrı kategoride değerlendirmiş, ilk üç değişim türünü hareket olarak kabul ettiği halde son değişim kategorisini hareket olarak görmemiştir. Çünkü ona göre oluş; “*bir şeyin kuvve halinden fiil haline geçmesi ve değişmesidir.*”²⁴⁴ İbn Rüşd’ün hareket ve değişim konusundaki bu fikirleri Aristoteles’in dört neden teorisiyle de paralellikler taşımaktadır.

Cismin bölünemez parçalardan oluşmasının mümkün olmadığını savunarak atom teorisini reddeden filozoflara göre hareket de zaman ve mekân gibi bölünemez parçalardan oluşmaz. Hareket de zaman ve mekân gibi sürekli/sonsuzdur. Bir genelleme ile filozoflar açısından; zaman-mekân-hareket kavramlarından biri için geçerli olan, diğerleri için de geçerli olduğu söylenebilir.

Bu, Müslüman filozofların, bazı fikirlerini paylaştıkları Aristoteles’in şu sözleriyle netleştirilebilir:

“Zaman ‘an’lardan, çizgi ‘nokta’lardan, devinim (hareket) de devinim birimlerinden oluşmaz. Bunu(n aksini) savunan²⁴⁵ ise devinimi ‘parçasız parçalar’dan oluşan bir şey diye kabul etmenin dışında başka bir şey yapmıyor. Sanki zaman anlardan, uzunluk da noktalardan oluşmuş gibi!”²⁴⁶

Kindî âlemin sonlu olduğunu düşündüğü için zaman, mekân ve hareketin de sonlu olduğunu savunmuş ve bu yönde haleflerinden de Aristoteles’ten de ayrılmıştır.²⁴⁷ Diğer Müslüman filozofların bu konudaki görüşleri, Aristoteles’in görüşüyle benzerdir.

Aristoteles, hareket hakkındaki fikirlerini açıklarken şu ifadelere yer verir:

“Devinen nesne bir şeyden bir şeye doğru devindiği için ve her büyüklük sürekli olduğundan devinim büyüklüğü izliyor. Büyüklük sürekli olduğundan devinim de sürekli, devinim sürekli olduğundan zaman da sürekli.”²⁴⁸

Aristoteles’in hareket kavramı konusundaki fikirleri kendince o kadar önemlidir ki; Tanrı’yı da hareket merkezli bir şekilde tanımlar. Ona göre Tanrı; *kendisi hareket etmeden her şeyi hareket ettiren bir “ilk hareket ettirici”dir* (muharrik-i ûlâ). Müslüman

²⁴⁴ Detaylı açıklama için Bkz: Sarioğlu, *age*, s. 57-66

²⁴⁵ Aristoteles’in “aksini savunan”dan kastı, atomizmi sistematik bir düşünce haline getiren Demokritos’tur.

²⁴⁶ Aristoteles, *Fizik*, Saffet Babür (çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yay. 2001, s. 301

²⁴⁷ Bkz: Kindî, *age*, s. 150-154

²⁴⁸ Aristoteles, *age*, s. 189

filozofların, Tanrı'nın "ilk muharrik" diye nitelenmesi konusunda onunla hemfikir olmadıkları ise yukarıda belirtilmişti.

Meşşâî felsefede "boşluk" konusuna gelince; Ebu Bekir er-Râzî ve filozof olduğu halde bazen Meşşâî filozofları eleştiren Ebu'l-Berekât el-Bağdadî (ö. 547/1152) dışında, İslâm filozofları boşluğun varlığını kabul etmemektedir.

Kindî'ye göre mekân ve yer tutan (mütemekkin) kavramları birbiriyle bağlaşıktır ve biri diğerinden önce değildir. Mekân varsa yer tutan, yer tutan varsa mekân da vardır. Yer tutan olmayan bir mekân asla düşünülemez. Boşluk; "*kendinde bir şeyin yer tutmadığı mekân*" olarak tanımlandığına ve yer tutan olmaksızın bir mekân söz konusu olmayacağına göre, mutlak bir boşluk yoktur.²⁴⁹ Fârâbî de boşluğu kabul etmez. Havası boşaltılmış şişenin suya batırıldığında dolması gibi, boşluğun varlığı yönündeki ampirik gözlemlerin teorik düzeyde yetersizliğini ifade eder ve aynı gözlemleri boşluğun inkârı açısından yorumlamaya çalışır.²⁵⁰ İbn Sînâ hareketin gerçekleşmesi için boşluğun varlığını zorunlu gören Grek atomcularını eleştirmiş, âlemin ötesinde/dışında bir boşluk olmadığını savunmuştur.²⁵¹ İbn Rüşd ise Gazâlî ile polemiğinde, imkân metafiziği çerçevesinde değindiği boşlukla ilgili varsayımları dolayısıyla, Gazâlî'yi bu konuda demagoji yapmakla eleştirmiştir.

İbn Rüşd boşluğa ilişkin son tahlilde kesin bir dille şöyle demiştir:

*"Boşluğun varlığının imkânsız olduğunu söyleriz. Zira boyutların bağımsız olarak doğal cisimlerin dışında ya da içinde var olmaları imkânsızdır."*²⁵²

3.3.2.2 Kelâmcılara Göre Zaman, Mekân, Hareket, Boşluk

Bazı kelâmcıların Allah'ın sıfatlarından bazısını veya tamamını ezeli kabul etmeleri problemi istisna tutulmak kaydıyla; Kelâmcılar, Allah'ın haricinde ezeli ve ebedi hiçbir şeyi kabul etmediklerinden, zaman, mekân ve hareketin var olmadığını, ya da bunların ezeli ve ebedi olduklarını iddia eden Meşşâî felsefe ekolünü eleştirmişlerdir.

²⁴⁹ Kindî, *age*, s. 145-146

²⁵⁰ Fârâbî, "Risale fi'l-Halâ" **Ebu Nasr el-Farabi'nin Halâ Üzerine Makalesi**, Aydın Sayılı ve Necati Lugal (thk. ve çev.) Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay. 1951, içinde s. 15

²⁵¹ Bkz: Kutluer, **Akıl ve İtikad**, s. 204-206, "Halâ" TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 15, s. 224

²⁵² İbn Rüşd, *age*. c. 1, s. 126-127 Krş: Gazâlî, **Tehafütü'l-Felâsife**, s. 38-39,263, *ayr.bkz*: Türker Küyel, **Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti**, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yay. 1956, s. 214, 226-227 *ayr.bkz*: Sarioğlu, *age*. s. 68-69, 243

Örneğin Fahrüddin er-Râzî, zamanın var olmadığına dair filozofların öne sürdükleri delilleri tek tek ve direkt olarak Aristoteles'i hedef alarak eleştirir. Ona göre hareketin ölçüsü olarak belirlenen zaman tanımı, Aristoteles'in kendi kendisiyle çelişmesidir. Çünkü hareketin uzamasının dış dünyada varlığı yoksa bu uzamanın ölçüsünün de varlığı yoktur. Zira “var” yokta var olmaz.”²⁵³

Atom teorisine paralel olarak kelâmcılara göre “**zaman**”, ‘an’ denilen bölünmez parçaların birleşmesiyle oluşmuştur.²⁵⁴ Bu şekilde varlığı kabul edilen zaman; “varlıkta duran bir şey değildir ve varsayımsal bir yenilenmenin kendisiyle ölçüldüğü bilinen bir yenilenmeden ibarettir.” Cürcanî, “Güneş doğduğunda o sana gelir” cümlesini örnek vererek bu tanıma şu şekilde bir açıklama getirir:

*“Güneşin doğuşu bilinendir (ma'lum). X kişinin gelişi ise varsayılandır (mevhum). Bu bilinenle bu varsayılan birleşince, varsayımsal olan, varsayım olmaktan çıkar.”*²⁵⁵

Ancak, kelâmcıların çoğunluğunun üzerinde birleştikleri bir zaman tanımı olmadığı da hatırlanmalıdır.

Kelâmcıların “**mekân**” anlayışı, “*Cisim tarafından doldurulduğu varsayılan boşluktur (ferağ-ı mevhum)*” tanımıyla özetlenebilir.²⁵⁶ Boşluk iki cisim ya da iki atom arasındaki sınırlı temassızlık olduğuna göre, bu varsayımsal boşluk kelâmcılara göre mekândır. Onlara göre zaman gibi, mekân da bölünemez parçalardan oluşmuştur. Bölünme sonlu olduğu için mekân da sonludur.

Kelâmcılara göre “**hareket**”, cisimlerin bir yerden başka bir yere geçişi, yani kısaca mekân değişikliğidir. Cismin/atomun bir mekânda duruşu sükûn (hareketsizlik), başka bir mekâna geçişi ise harekettir.²⁵⁷

Filozoflar, hareketi genel olarak zaman kavramıyla birlikte ele alırken, kelâmcılar zaman kavramını dikkate almakla birlikte daha çok boşluk ve mekân çerçevesinde tanımlamışlardır. Bu da onların atom teorisini kabul etmeleriyle ilgilidir. Bu anlamda

²⁵³ Fahrüddin er-Râzî, *age.* s.84-85 *ayr.bkz:* Metin Özdemir, “Fahrüddin er-Râzî’de Zaman Kavramı ve Allah’ın Ezeliliği ile İlişkisi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* c. 7/1, y. 2003, (281-298), s: 283-285

²⁵⁴ İbn Meymun, *age.* s. 201-202

²⁵⁵ Cürcanî, *age.* “Zaman” mad. s. 114 ve “Kem” mad. s. 187

²⁵⁶ Cürcanî, *age.* “Mekân” mad. s. 227

²⁵⁷ Fahrüddin er-Râzî, *age.* s. 115

hareket bir arazdır. Filozofların aksine kelâmcılara göre hareket süreksizdir ve tüm hareketler yok olur. Hareketin varlığı geçmiş ya da gelecek zamanda değil şu andadır. Anise, zamanı oluşturan bölünemeyen parça olduğundan, şu anda oluşan hareketi oluşturduğu varsayılan parçaları da bölünemez. Hareketin varlığı için mekân gerekir. Çünkü hareketin her bir parçasının hizasında mekânın da bir parçası vardır. Mekânı (cismi) oluşturan parçalar bölünemez olduğundan hareketin parçaları da bölünemez.

Şu halde filozoflar gibi, kelâmcılar açısından da zaman, mekân ve hareket kavramlarından biri için geçerli olanın diğerleri için de geçerli olduğu görülmektedir. Böyle olması da sistemlerinin iç tutarlılığı bakımından son derece doğaldır. Şu farkla ki, filozoflar açısından bu üç kavramın ortak paydası, bölünmez parçalardan oluşmamışlık, süreklilik ve sonsuzluk iken, kelâmcılara göre bu ortak payda tersine çevrilmiş olarak bölünmez parça/atomlardan oluşmuşluk ve süreksizliktir.

Boşluğa gelince; Fahrüddin er-Râzî boşluğu şöyle tanımlamıştır:

*“İki cisim arasında üçüncü bir cisim olmaksızın birbirlerine değecek bir şeyin olmamasıdır.”*²⁵⁸

Eş‘arî kelâmcılarına göre; atomların birleşmeleri ve ayrışmaları, hareket etmeleri demektir. Ancak hareket, boşluğun varlığını gerektirir. Aksi takdirde atomların birbirine geçişi (tedahül) gerekir. Oysa onlara göre atomların geçişkenliği mümkün değildir. Bu durumda hareket boşlukta gerçekleşir. Bazı kelâmcılar, âlemin dışında da boşluğun (halâ) ve doluluğun (melâ) var olduğunu kabul etmişlerdir.²⁵⁹ Ancak onların “âlemin dışı” ile ne kastettikleri açık değildir.

Kelâmcıların büyük bir çoğunluğu, atomcu olduklarından, boşluk fikrini kabul etmişlerdir. Ancak kelâmcılar boşluğun varlığı konusunda hemfikir değildir. Bağdat Mu‘tezilesi, âlemin içinde ve dışında boşluk olduğunu fikrini reddederken, Basra Mu‘tezilesi, Bağdat ekolüne karşı, bir takım kanıtlar ortaya atarak boşluğun varlığını kanıtlamaya çalışmıştır.²⁶⁰ Eş‘arîler ise Fahrüddin er-Râzî örneğinde görüldüğü üzere, Basra Mu‘tezile ekolü gibi boşluğu kabul etmişler, ancak eleştirilerini Bağdatlı meslektaşlarından çok filozoflara yöneltmişlerdir.

²⁵⁸ Fahrüddin er-Râzî, **age**, s. 122

²⁵⁹ Bkz: Günaltay, “agm”, s. 90-92

²⁶⁰ Bkz: Kutluer, “ag.mad” s. 222-223

Problematik ortak zemin olarak görülen sorunlar arasında diğerlerine göre daha kapsamlı bir tartışma alanı olan Allah-âlem ilişkisi konusunda da gerek doktrinal düzeyde, gerek bu doktrinlerin üzerine inşa edildiği kavramlar çerçevesinde yapılan nokta karşılaştırmalarla ulaşılan sonuç, önceki karşılaştırmalarda olduğu gibi, yine değişmemiştir. Çünkü aynı problemin çözümüne ilişkin teoriler geliştirilmiş olması, bir İslâm felsefesinin kelâma indirgenmesini mümkün kılmamaktadır.

3.4 NEDENSELLİK (İLLİYET) PROBLEMİ

Mütekaddimîn döneminde Mu‘tezile ve Cebriye arasında teopolitik çerçevede olmak üzere genellikle insan fiillerinin kaynağı, ilâhî irade ve insanın özgürlüğü sorunu çerçevesinde tartışılan nedensellik problemi, felsefî hareketlerin başlangıcından sonra Allah-âlem ve/veya fizik-metafizik ilişkisi bağlamında teorik ve teolojik düzeyde tartışılmaya başlamıştı. Sorun; kelâmcıların kendi arasında, filozofların kendi arasında ve filozoflarla kelâmcılar arasında olmak üzere üç ayrı zeminde tartışılmıştı.

Müslüman filozoflar fizik alanda nedenselliği kabul etmiş fakat bunun Allah’ın bilgi ve iradesinde bir değişmeye neden olup olmayacağını kendi aralarında tartışmışlardı. Ancak disiplinler arasında tartışma farklı alana kaymış, Allah’ın “İlk Neden” mi (İllet-i Ūlâ) yoksa “Yeter Neden” mi (İllet-i Kâfi) olduğu tartışılmıştı. İlk Neden, yatay nedenselliğin uzantısı olan bir isimlendirme iken, Yeter Neden, fizik ya da metafizik alanda tüm neden-sonuç ilişkilerinin inkârı dolayısıyla Allah’tan başka hiçbir neden olmadığı fikrinin uzantısı olan bir isimlendirmeydi.

Nedensellik konusunda filozoflar ve kelâmcılar arasındaki tek ve en önemli fark elbette bu isimlendirme değildir. Bu konuya ilişkin hem disiplin içi hem de disiplinler arasında ortaya çıkan fikirler ve bunlar arasındaki farkların neler olduğu aşağıdaki karşılaştırmalarda daha açık bir şekilde görülecektir.

3.4.1 İslâm Filozoflarına Göre Nedensellik: Teleolojik Düzen

İslâm felsefesinde, “*Gerçekleşen her şey bir nedenin sonucudur.*” önermesi kesin bir ilke olarak benimsenmiş gibidir. Filozoflar, fizik alanda varlıklar ve olaylar arasındaki ilişkileri neden sonuç bağıntısı içinde gerçekleşen bir yatay nedenselliğe bağlamışlar, ancak metafizik alanın fizik alanla ilişkisi söz konusu olduğunda yatay nedensel-

liğin geriye doğru devamlılığının bir “İlk Neden”de durduğunu kabul etmişlerdir. Bu bağlamda yerine göre Allah’tan “el-İlletü’l-Ülâ” diyerek söz etmişlerdir.

Allah’ın varlığına dair kanıtlama yöntemleri arasında filozoflar, kelâmcıların mantıktan yararlanarak düzenledikleri hudus delili yerine, teleolojik bir yöntem olan “gaye ve nizam delili”ne itibar etmişlerdir.

Teleolojik yönetime İbn Rüşd’ün özel bir önem verdiği bilinmektedir.²⁶¹ Meşşâîlerin “ilk neden” ilkesi, Aristoteles’in “ilk hareket ettirici” ilkesinden de farklıdır. Zira İlk Muharrik ilkesi, Aristoteles metafiziğinde sistemi tamamlayıcı bir unsur olmaktan öte geçmez.

Oysa İslâm filozofları, İlk Neden ilkesini benimsemekle, Allah’ı soyut, pasif ve teorik bir ilke değil, bilakis ontolojik bakımdan var edici olarak kabul etmişlerdir. Meşşâîlere göre Allah, gayelerin gayesi olarak âlemdeki teleolojik düzenin kurucusudur.²⁶² George Gusdorf’un, “*Tanrı, bütün temellerin, temeli olmayan temelidir.*” ifadesinde değişiklik yapılarak söylenmesi gerekirse; Allah bütün nedenlerin nedeni olmayan nedendir.²⁶³

Filozofların fizik alana ilişkin yatay nedenselliği kabul etmeleri, dikey nedenselliği inkâr anlamına gelmemektedir. Ancak şu husus kabul edilmelidir ki, Müslüman filozofların neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğu fikri, Aristoteles’in “dört neden teorisi”n izlerini de taşımaktadır. Aristoteles, neden-sonuç ilişkisini formel (sûrî), maddi, etkin (fail) ve ereksel (gâî) nedenler olmak üzere dörtlü bir bağıntıyla analiz etmiştir.²⁶⁴

Aristoteles’in kendi verdiği heykel örneği ile açıklamak gerekirse; heykeli yapan heykeltıraş etkin/fail neden, heykelin yapımında kullanılan tunç maddi neden, heykeltıraşın tunca estetik biçim verme amacı ereksel/gâî neden, bu amaçla heykeltıraşın şekil verip karşımıza heykel olarak çıkardığı biçim de formel/sûrî nedendir.²⁶⁵

²⁶¹ Bkz: Mehmet S. Aydın, **Din Felsefesi**, 7. Baskı, İzmir: İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yay. 1999, s. 62-71

²⁶² Bkz: İlhan Kutluer, “İlîyet (Felsefe)” TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 22, s. 121

²⁶³ George Gusdorf, **İnsan ve Tanrı**, Zeki Özcan (çev.) İstanbul: Alfa Yay. 2000, s. 19

²⁶⁴ Bkz: Ferruh Özpilavcı, “Nedensellik Bağlamında Ebü’l-Berekât el-Bağdadî’nin Meşşâî Gelenek İçindeki Yeri” **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, (s. 53-78), c. 10, sy. 1, y. 2010, s. 59-60

²⁶⁵ Aristoteles, **age.** s. 61-67, David Ross, **Aristoteles**, Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Yalçın (çev.) İstanbul: Kabalcı Yay. 2002, s. 71, 93-96, Dört neden teorisi konusunda İbn Sînâ’nın yorumları için Bkz: Hayrani Altın-

Ancak dört neden teorisinden etkilenmiş görünen Meşşâî filozoflar, metafiziksel/dikey nedensellik sorunu söz konusu olduğunda, fizik alanda etkin rol verdikleri nedenlerin tümünü pasifize etmişlerdir. Onlara göre; gerçek fail neden Allah'tır. Fiziksel nedenler, ancak mecazi anlamda neden sayılabilir. Bunun nedeni de İslâm filozoflarının, Allah'ta yani Allah'ın iradesinde hiçbir şekilde bir değişim olmadığını savunmuş olmalarıdır. Zira onlara göre Allah asla değişken değildir ve her türlü değişimden uzaktır.

Allah-âlem ilişkisi, “*değişken olmayanın değişken olanla ilişkisi*” bakımından tartışma konusu yapıldığında, ortaya “doğa yasaları” sorunu çıkmaktadır. Bir yanda değişken olmayan Tanrı, diğer yanda da “fizikî açıdan doğadaki tikel olaylar ve/veya fenomenler arasında hem niteliksel hem de niceliksel anlamda, neden ve sonucun düzenli olarak birbirini izlemesi neticesi oluşan ilişkiler ağı”, yani “doğa yasaları” kabul edilince, Allah-âlem ilişkisinin nasıl gerçekleştiği konusu, farklı felsefe geleneklerinde sürekli tartışıla gelen bir problem olmuştur.²⁶⁶

Batı felsefesinde, özellikle Descartes'in miras bıraktığı ve Kartezyen Düalizm sorununun fark edilmesinden sonra; Panteizmden Monadolojiye, Okkasyonalizmden Panenteizme kadar birçok felsefî doktrin, bu sorunun aşılması için ortaya atılmıştır.

Meşşâî İslâm filozofları ise Batılı filozoflardan çok daha erken bir dönemde bu sorunun farkına varmışlardı. Yatay nedenselliği benimsemiş olmalarına rağmen, dikey nedensellik konusunda bütün etkin nedenleri pasifize etmiş olmalarının nedeni de bu sorunu çözme amacına yönelik bir adımdı.

“Gerçekleşen her olayın bir nedenin sonucu olduğu” fikri, fizikî alanda, filozofların diliyle söylendiğinde, ay altı âlem için söz konusu olduğunda -Eş'arîlerin bazı farklı görüşleri istisna tutulursa- çok ciddi sorunlar çıkmamaktadır.

Ancak tüm nedenler pasifize edilerek, fizikî nedenlerin sadece mecazi anlamda neden olabileceği, gerçek nedenin ancak Allah olduğu kabul edilmiş olsa da, Allah ile âlem arasındaki ilişki söz konusu olduğunda, doğa yasaları ve/veya nedensellik konusu, Allah'ın ezeli bilgisinde ve dolayısıyla Allah'ın zatında bir değişme olup olmadığı so-

taş, **İbn Sînâ Metafizigi**, 2. Baskı, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay. 2002, s. 113-117 Hüseyin Atay, **Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma**, s. 148-156

²⁶⁶ Bkz: Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, 5. Baskı, İstanbul: Paradigma Yay. 2002, s. 312 “Doğa Yasası” mad.

rununu doğurmaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ ise Allah'ın her tür değişimden uzak olduğunu savunmaktadırlar.

Fârâbî'nin şu ifadesi bunu net olarak ortaya koymaktadır:

*“Mademki Allah hayat sahibi ve bu âlemde var olan her şeyi var edendir... Mademki O'nun zatı bakidir, o halde Allah'ta değişme ve başkalaşma olmaz.”*²⁶⁷

Filozoflara göre Allah değişken olmayıp her şeyi değişmeyen bilgisi ile bilir. Bu bilgi, zamandan bağımsız, ezelî ve asla değişmeyen tümel (küllî) bir bilgidir. Tikel (cüz'î) bilgi ise zamana bağlı, zamanda gerçekleşen, kısacası değişken olanın bilgisidir.

İslâm filozofları Allah'ın tikelleri bilmediğini savunmuşlardır (aş.bkz). Çünkü onlara göre; Allah'ın, zamanla bağıntısı olan tikelleri bilmesi demek, bilgi ve iradesinde bir değişme (teğayyur) olması demektir. Ancak, burada tartışma konusu olan bilgi, klasik tanımıyla 'süje-obje ilişkisinin sonucu' anlamında bilgi değil, tam tersine objesiz ve objelerin kaynağı, yani varlıkların varlık nedeni olan ilâhî bilgidir.

Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre, Allah'ın bilmesi yaratması demek olduğundan, Allah'ın kendisini bilmesi, kendisi dışındaki varlıkları (ğayrını) da bilmesi demektir. Allah fizik alanda (ay altı âlem) olup biten her şeyi kendi zatını biliyor olması ile bilir. Müslüman filozofların “Tümel (küllî) bilgi” dedikleri işte bu tarz bilmedir. Fârâbî'nin şu açıklamasından da bu anlaşılmaktadır:

*“Benzerlerden uzak olan Allah'ın zatında, var etmek istediği şeylerin suretlerinin (form) bulunması gerekir.”*²⁶⁸

Oysa cüz'î bilgi, sonlu ve sınırlı varlık olan insanın bilgisidir. Adları geçen filozofların, Allah'ın tikelleri bilmediğini ifade etmelerinin nedeni de budur. Çünkü bu filozoflara göre; Allah'ın küllî bilgisinin cüz'î olana ilişmesi, yani cüz'leri bilmesi, O'nda değişme/başkalaşma olmasından da öte, O'nun yetkinliğine yaraşmamaktadır.

Fakat onlara göre, Allah'ın cüz'leri bilmemesi, varlıkları ezelde bilmediği anlamına gelmez. Zira bilmesi ile yarattığı/var ettiği her şeyin bilgisi Allah'ta ezelî olarak bulunmaktadır.

²⁶⁷ Fârâbî, “Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması” İFFM içinde, s. 177

²⁶⁸ Fârâbî, “agm” s. 177

Öte yandan; küllî bilgi cüz'î bilgiyi de kuşatır. Yani Allah'ın tikelleri bilmemesi, bu bilgiyi insanın bilgi edindiği araç ve metotlarla bilmemesi demektir. Daha net ifadeyle; Allah cüz'î olanları/tikelleri insanın bildiği gibi değil, küllî/tümel tarzda bilir. Nitekim Fârâbî, uygulayacağı metotla dinî görüşlerin de açıklığa kavuşmuş olacağını belirterek şöyle der:

“Bütün âlemi idare eden şanı yüce Allah'tır. Hardal tanesi kadar bir şey bile O'na gizli değildir. Âlemin cüz'lerinden hiçbir şey Allah'ın 'inayeti'nin dışında değildir. Küllî inayet bütün cüz'lere yaygındır.”²⁶⁹

İbn Sînâ'nın Allah'ın tikelleri bilmediğini savunmasında hassasiyetinin nedeni ise şudur: Allah, varlıkları onlar var oldukları için değil, kendi zatını bildiği için bilir. Ona göre varlıkların varoluşu zaten Allah'ın kendi zatını bilmesi ile gerçekleşmiştir. Bu nedenle O'nun bilgisi zaman ve mekân dışı, fakat zaman ve mekânı kuşatan bir bilgidir.²⁷⁰ Her şeyi ezeli bilgisiyle bildiğine göre, oluş ve bozuluşlar dünyasındaki bütün oluş ve bozuluşları ayrıca bilmesine gerek yoktur.²⁷¹ İbn Sînâ'nın açıklaması şöyledir:

“Zorunlu Varlık'ın şeyleri şeylerden akletmesi mümkün değildir. Aksi halde onun zatı ya aklettiği şey vasıtasıyla varlık kazanmış olacaktır ki bu durumda onun varlığı, şeylere bağlı olur. Ya da Akletmek O'nun zatına ilmiş olacaktır. Buna göre de, her bakımdan zorunlu varlık olamaz. Bu ise imkânsızdır. Ayrıca (şeylerin aklî suretlerini şeylerden alması durumunda) dıştan bir takım şeyler olmasaydı, zorunlu varlık bir halde bulunmamış olurdu ve zatının değil, başkasının gerektirdiği bir hale sahip olurdu. Bu takdirde başkasının onda tesiri bulunurdu.”²⁷²

İlâhî bilginin mahiyeti bu şekilde anlaşılnca, onun, Allah'ın cüz'leri bilmediğini savunmasının arkasındaki neden de ortaya çıkıyor: Allah'ta herhangi bir değişiklik olduğu izlenimi verecek her tür fikirden kendisini sakındırmak ve Allah'ın değişmez/sabit olduğunu kanıtlamak...

Ancak, Allah'ın tikelleri bilmediğine ilişkin fikrinden dolayı İbn Sînâ, Gazâlî tarafından bu fikrin İslâm itikadına aykırı olduğu gerekçesiyle tekfir edilmiş,²⁷³ Eş'arîler başta olmak üzere, birçok kelâmcı tarafından da şiddetle eleştirilmiştir.

²⁶⁹ Fârâbî, “agm” s. 174

²⁷⁰ Bkz: Taylan, **age**. s. 189-190

²⁷¹ Bkz: Metin Özdemir, **Allah'ın Bilgisinin Ezeliği ve İnsan Hürriyeti**, İstanbul: İz Yay. 2003, s. 33

²⁷² İbn Sînâ, **Kitâbü's-Sifâ, Metafizik II**, Ekrem Demirli, Ömer Türker (çev.) İstanbul: Litera Yay. 2005, s. 104

²⁷³ ayr.bkz: Metin Özdemir, **age**. s. 32 (Yazarın dipnotu: İbn Sînâ, **en-Necât**, c. 2, s. 102, **Sifâ** “İlâhiyât” s. 358)

²⁷³ Gazâlî, **age**. s. 122-123

İbn Sînâ'yı eleştirenlerden biri de İbn Rüşd'dür. Ancak onun eleştirileri sadece dinî gerekçelere dayanan eleştiriler değil, fakat bununla beraber genel olarak felsefî nitelikli eleştirilerdir. İbn Rüşd de "Mekasîd yazmadan Tehafût yazılmaması gerektiğini" düşünen ilmî ahlâka sahip bir düşünürdür. Bunun için de kişiyi tekfir etmek yerine, eleştireceği fikri iyice anlamadan ona yanıt vermemek gerektiği düşünülmektedir. Hatta aşağıdaki pasajda görüleceği gibi, eleştirdiği kişi veya kişilerin söylediği ne varsa toptan red yerine, doğru bulduğu konularda Gazâlî gibi bir hasma hak vermeyi de bilmektedir. İşte bu ilmi ahlâk gereği İbn Sînâ'nın sudûrun bir uzantısı olan Allah'ın cüz'leri bilmediği fikrini önce dikkatle analiz eder sonra da onu eleştirmeye başlar. İbn Rüşd, Gazâlî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği itirazı da doğru bulmaktadır.

"Kendi özünü bilen varlık, kendisinden çıkan şeyi de bilir diyen kimse" diye Gazâlî'yi işaret ederek sözlerine şöyle devam eder:

*"Bu şekilde evrensel bir önerme ortaya koyan kimseye gelince; bu kimsenin 'Başkasını bilmeyen varlık kendi zatını da bilmez.' sonucunu kabul etmesi gerekir. Gazâlî İbn Sînâ'nın, 'bu varlığın başkasını da bilebileceği' şeklindeki sözünü, filozofların bu husustaki kanıtlarına dayanarak geçersiz kılınca, onu İlk İlkenin kendi zatını bilmediği sonucunu kabul etmek zorunda bırakmıştır. Gerçekten de varılan bu sonuç doğrudur."*²⁷⁴

İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ'nın, Allah'ın tikelleri niçin bilmediği konusundaki açıklamaları tatminkâr değildir ve bunlardan Allah'ın tikelleri bilmediği sonucu çıkar. Kendisi de İbn Sînâ gibi Allah'ın değişmezliği fikrini benimsemektedir. Ne var ki, Allah'ın oluşlar ve bozuluşlar dünyasında olmuş, olan ve olacak olanları bilmesi, bilgi ve iradesinde herhangi bir değişme meydana getirmez. İbn Rüşd, güneş tutulması örneği üzerinden eleştirilerine devam eder. Allah cüz'leri biliyor olsaydı, güneş tutulmasından önce, tutulduğu anda ve tutulduktan sonra olmak üzere güneş tutulmasına dair üç ayrı zamanda ve üç ayrı bilgiye sahip olduğunu ve bunun Allah'ın bilgisinde bir değişim olduğu anlamına geldiğini düşünenlerin yanıldığını düşünmektedir. Filozofların Allah'ın tikelleri bilmediği fikrinin doğruluğunu kanıtlamak üzere "Bilgi bilinene bağlıdır." ilkesine dayanarak ileri sürdükleri, bilinendeki değişimin bilgide, bilgideki değişimin de bilende değişmeye neden olacağı fikri, ona göre insan bilgisi için söz konusu olup, böyle bir durumun Allah'ın bilgisi hakkında düşünülmesi imkânsızdır.

²⁷⁴ İbn Rüşd, *age*. c. 2, s. 534, İbn Rüşd'ün, İbn Sînâ'nın söz konusu fikirlerinin analizi için: *Bkz*: c. 2, s. 541-543

İbn Rüşd bunu şu şekilde açıklamaktadır:

*“Bu karışıklık, yüce Yaratıcı’nın bilgisini insanın bilgisine benzetmekten ve bu iki bilgiden birini öteki ile karıştırmaktan kaynaklanmaktadır. Çünkü insan, bireyleri duyularla, genel (tümel) varlıkları ise akıl ile kavrar. Kavramanın nedeni ise kavranan şeydir. Dolayısıyla kavranan şeylerin değişmesi ve onların çoğalmasıyla da kavramanın çoğalması konusunda kuşku yoktur.”*²⁷⁵

İbn Rüşd; ciddi eleştirilerde bulunduğu Gazâlî’nin bu konuda filozoflara yönelttiği eleştirileri onunla paylaşıyor gibidir. Çünkü o da; İbn Sînâ’nın Allah’ın cüz’leri bilmediği fikrinin İslâm’ın inanç yapısına zarar verdiğini, bu fikri benimseyenlerin şunları da doğru kabul etmesi gerektiğini eleştirel bir dille şöyle ifade eder:

*“Allah insanı bilmediğine göre; onun durumlarını ve fiillerini bilmediği gibi, kâfir mi yoksa mü’min mi olduğunu bireylere özgü olarak değil, ancak mutlak anlamda tümel olarak bilir. Gerçekte şöyle söylemek gerekir: Hz. Muhammed, peygamber olarak ortaya atıldığı halde Allah o anda bu durumu bilmez. Gönderilen bütün peygamberlerin durumu da buna benzer. Allah sadece insanlar arasında peygamberlik iddia edenler olduğunu ve bunların niteliklerinin şöyle ya da böyle olduğunu bilir. Allah gönderilen peygamberi birey olarak bilemez. Çünkü böyle bir şey duyumla bilinir. Allah peygamberlerden çıkan halleri de bilemez, çünkü bunlar belli bir bireyin, zamanın bölünmesiyle, bölünebilen durumlarıdır ve bunları kendi çeşitlilikleri içinde kavramak değiştirmeyi gerektirir [demektir]. Önce filozofların fikirlerini aktarmak, sonra ikinci olarak buna bağlı olan eksiklikleri ortaya koymaktaki amacımız budur.”*²⁷⁶

Nübüvveti inkârın arttığı bir dönemde, aklen temellendirilmesi zor olan nübüvvetin ispatı için Berahime’ye karşı felsefî zeminde yoğun çabalar veren bir filozof olan İbn Sînâ, İbn Rüşd ile çağdaş olsaydı bu yoğun eleştirilere karşı kendini nasıl savunurdu bilinmez, fakat İbn Rüşd’ün eleştirileri bununla da sınırlı değildir.

Söz konusu görüşe dair son tahlilde İbn Rüşd şöyle der:

*“İşte bu, filozofların inanmış oldukları bir kural olup, onlar bu kural aracılığı ile şeriatı temelinden yıkmışlardır.”*²⁷⁷

Meşşâî filozoflar arasında nedensellik ve bu bağlamda Allah’ın ezeli bilgisinin değişmezliği etrafındaki tartışmalar özetle bu şekildedir. İslâm filozofları, bu konuda Aristoteles’in dört neden teorisinden de etkilenerek fikirlerini ortaya koymuşlardır. Ancak onların fikirleri, Aristoteles’i aşan ve onda olmayan bir derinliğe sahiptir. Nedensel-

²⁷⁵ İbn Rüşd, *age*. c. 2, s. 549-550, Filozofların bilgideki değişme ile ilgili görüşlerin analizi için *Bkz*: c. 2, s. 547-549

²⁷⁶ *Bkz*: İbn Rüşd, *age*. c. 2, s. 544-545

²⁷⁷ *Bkz*: İbn Rüşd, *age*. c. 2, s. 544

lik ve Allah'ın değişmezliğinin kabulü, tartışmaya taraf olan filozoflar arasında ortak nokta olmasına rağmen, yukarıdaki tartışmaların yapılmış olması da bu derinliğin kanıtıdır. Bu tartışmalar, aynı zamanda bir hassasiyetin eseridir.

İslâm filozoflarının hiçbirisi, Günaltay'ın sanki onlar benimsemiş gibi göstermeye çalıştığı 'rastlantı teorisi'ni benimsememiştir. Hiçbir şey gayesiz değildir, her gayenin bir gayesi vardır, bu teleolojik zincir de geriye doğru sonsuza kadar süremez. Öyleyse tüm gayeler, gayelerin gayesi olan Allah'ta son bulur. Âlem bir hayır nizamı olarak ahenk içinde işleyişine devam etmektedir ve âlemin hayır nizamı olmasını sağlayan da, işleyişindeki bu muazzam ahengi veren de bu gayelerin gayesi olan Allah'tır. Bunun için de; filozoflara göre âlemde kör tesadüfe ve başıbozukluğa asla yer yoktur.²⁷⁸

Fârâbî bunu şu ifadeleriyle dile getirmektedir:

*“Eğer var eden, hayat ve irade sahibi olan Allah'ın zatında varlığın suretleri ve izleri bulunmamış olsaydı neyi var edecekti? Yaptığında ve yarattığında neyi örnek alacaktı? Bilmez misin ki; fiil, irade ve hayat sahibi olan Allah'ta, bu tasavvurların bulunduğunu inkâr eden bir kimsenin; Allah'ın, yarattıklarını tahmini, gelişigüzel, gayesiz, iradesiz ve bir maksadı olmaksızın yarattığını kabul etmesi gerekir. Oysa bu iddia, çirkinliklerin en çirkinidir.”*²⁷⁹

İbn Sînâ da selefini izleyerek şöyle der:

*“İlk Varlık'ın her şeyin varlığındaki sıralamanın doğruluk keyfiyetini bilmesi, her şeye iyiliğin sirayet etmesinin kaynağıdır.”*²⁸⁰

İbn Rüşd, teleolojik/gayelilik delilini “Kur'ân delili” kabul edecek kadar rastlantı teorisine karşıdır. Detaylı bir gözlem yapmak suretiyle, âlemin düzenine ve bunun Allah'ın eseri oluşuna, Kur'ân'dan bazı ayetleri de naklederek dikkatleri yöneltmek isteyen İbn Rüşd şunları ifade etmektedir:

“İnsan... kesinlikle bilir ki; insan, hayvan ve bitkiler için kâinatın bütün parçaları ve kısımlarında var olan bu uygunluk asla tesadüfî değildir. Daha açıkçası bu durum, bunun böyle olmasını kasteden bir Kâsıd'dan ve irade eden bir Mürîd'dendir, o da aziz ve celil olan Allah'tır. Ve yine kesin olarak bilir ki âlem

²⁷⁸ Kutluer, “ag.mad” s. 121, age. “Teleolojinin Dört Terimi” adlı bölüm, s. 147-167, M. S. Aydın, age. s. 68-73

²⁷⁹ Fârâbî, “agm” s. 177

²⁸⁰ Atay, **İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi**, s. 216 (Yazarın dipnotu: İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, c. 3, s. 729-730), ayr.bkz: s. 216-221

biçimlendirilmiştir (masnû'), çünkü bir Sâni'den vücûda gelmemiş olsaydı, onda bu uygunluğun var olması mümkün olmazdı, diye kesin olarak hükmeder."²⁸¹

... Kâinata sonuçların nedenler üzerine tertip ve tanzim olduğunu inkâr eden bir kimse, Hakîm (hikmetli) olan Sâni'i inkâr etmiş olur ki; Allah bunlardan münezzehtir."²⁸²

Son olarak bir hususu da belirtmek gerekir; ister Fârâbî ve İbn Sînâ'nın savunduğu şekliyle Allah'ın -hangi anlamda olursa olsun- tikelleri bilmediği fakat küllî bir tarzda ezelden beri her şeyi bildiği fikri olsun, isterse İbn Rüşd'ün savunduğu şekliyle tikelleri bilmesinin Allah'ın zatında bir başkalaşmaya neden olmayacağı fikri olsun, her iki fikrin de ortak noktası şudur:

Allah'ın bilgisinin ezeliliği -tikelleri içersin veya içermesin- insanın da içinde yaşadığı oluşlar ve bozuluşlar âleminde olmuş, olan ve olacak olan her şeyi kuşatmaktadır. Allah'ın ezelî olan küllî bilgisi, zaman dışı olsa da, zaman ve mekânda, dolayısıyla geçmişte, şimdi ve gelecekte olmak üzere üç boyutlu zamandaki her şeyi kuşatmış olması, insanın fiil işlerken özgür irade sahibi olup olmadığı probleminin ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Ancak nedensellik konusu Allah, âlem ve insan ilişkilerini kapsayacak bir tarzda geniş çerçevede değil, bu üçlü ilişkiye göre biraz daha dar bir kapsamda, Allah-âlem ilişkileri kapsamında fizik ile metafizik ilişkisi açısından ele alındığından, filozofların savundukları fikirlerin bir uzantısı olarak ortaya çıkan insanın iradesi ve/veya insanın özgürlüğü problemi ve söz konusu fikirler ile bu sorun arasında bir uyum ya da uyumsuzluk olup olmadığı konusuna girilmeyecek, bu şekilde sadece böyle bir problemin varlığına dikkat çekmekle yetinilecektir.

Görülüyor ki İslâm filozofları, nedenselliği benimsemekle, neden-sonuç ilişkilerinin düzenli işleyişi fikrinden hareketle, âlemdeki gayeliliğe ulaşmak istemişlerdir. Ekol içi tartışmalara rağmen Müslüman filozoflar, ne Aristoteles gibi evreni karşısında hazır bulan hikmetsiz ve gayesiz pasif bir Tanrı anlayışını hoş görmüş, ne de materyalist atomist Demokritos gibi âlemin düzenli işleyişini bir rastlantıya, Kutluer'in ifade ettiği gibi, *saçmaya ve kör bir tesadüfe bağlamışlardır.*

²⁸¹ İbn Rüşd, **Felsefe-Din İlişkileri**, s. 215

²⁸² İbn Rüşd, **age.** s. 220

3.4.2 Kelâmcılara Göre Nedensellik

Eş'arî kelâmı aşkinci/tenzihi (transandantalist) bir Allah tasavvurunu özümsemiştir. Bu aşkın Tanrı aynı zamanda mutlak kudret ve irade sahibidir. Bunun doğal ve zorunlu sonucu da nedenselliğin reddi ve Allah'ın olup biten ve süregelen her şeyi yönetmesidir. Onlara göre, yaratılmış olması dolayısıyla yaratılmış olan hiçbir şey herhangi bir şeyin nedeni olamaz. Her şeyin tek ve gerçek nedeni ancak ve sadece Allah'tır.

En büyük amaçları her şeyi Allah'ın mutlak iradesine bağlamak olduğu için, yatay/fiziksel nedenselliği kökten reddeden özellikle Eş'arî kelâmcılar “doğa yasaları” karşısında ikilemde kalmışlar ve bunu Kur'ân'daki “Sünnetullah” kavramına dayandırdıkları “âdet teorisi” ile aşmaya çalışmışlardır.

Kelâmcılar âlemde bir düzenin varlığını kabul etmektedirler. Fakat bu, görünüşü kurtarmak içindir. Zira onlara göre neden-sonuç ilişkisi aklın bir kurgusudur (imkân-ı aklî). Bu nedenle de âlemde görülen düzenli işleyiş, fiziksel nedenselliğin nesnel gerçekliğe sahip olmaması dolayısıyla görüntüden ibaret bir düzendir. Meşşâî filozofların, teleolojiye bağladıkları âlemdeki bu düzen, kelâmcılara göre tümüyle dışsal, gerçek olmayan ve deyim yerindeyse ‘sözde’ düzendir. Nitekim “*Tehafüt*”ün “17. Mesele” bölümünü tümüyle Meşşâîlerin nedenselliğe dair görüşlerini eleştirmeye ayıran Gazâlî'ye göre; fiziksel nedenlerin varlığını kabul etmek, Allah'ın iradesine ve âlemdeki hükümlanlığına sınır koymaya yol açtığı gibi, Hz. İbrahim ateşe atıldığında, ateşin onu yakmaması gibi mucizelerin de inkârı demektir.²⁸³

Mâtüridî de benzer kanaate sahiptir. Canlı varlıkların çeşitli yaşamsal özelliklere sahip oluşu ve herhangi bir canlının en önemli yaşam özelliğinin ortadan kalkması durumunda yaşamının sona ermesini neden-sonuç ilişkisine bağlayan anlayışları eleştirmektedir. Örneğin balıklar suda yaşarlar, sudan çıktıkları zaman da ölürlər. Bu durumda balıkların yaşaması (sonuç), suyun içinde olmalarına (neden) bağlıdır. Bunun gibi yarasa da, görme duyusu zayıf olduğu için güneş ışığına dayanamaz bu nedenle de gündüz göremez. Yarasanın görmesi (sonuç) için, görmesine engel olan güneş ışığının kaybolup gece karanlığının başlaması (neden) gerekir. Mâtüridî bu örnekleri neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğu olarak görmez. Ona göre bu tür örneklerdeki nesneler

²⁸³ Bkz: Gazâlî, **age.** s. 166-168

ve/veya canlılar, kendilerini öyle kılan yapısal özelliklerle yaratılmış oldukları için öyledirler. Bu nedenle de bu tür konularda neden-sonuç ilişkisi aranmaması gerektiğini düşünen Mâtürîdî şöyle der:

*“Bütün bu konularda illet (neden) bulma çabasına girmek, âlemlerin rabbi-ne tahakküm etmeye kalkışmak, izin verilmeyen ve insanın kavrayışının dışında kalan hususları irdelemektir.”*²⁸⁴

İstisna kabul edilebilecek bazıları var ise de, genel olarak nedensellik konusunda kelâmcılar arasında şöyle bir ortak görüş olduğu kabul edilebilir: “Varlık ve olayların zorunlu bir neden sonuç ilişkisine bağlı olduğunu kabul etmek, Allah’ın sebeplere muhtaç olduğu anlamına geldiği gibi, kudret ve iradesine de sınır koymak demektir.”²⁸⁵

Kelâmcıların bu ve benzer düşünceleri insanın özgürlüğü sorunu etrafında değerlendirildiği zaman ortaya bir takım güçlükler çıkmaktadır. Ancak gerek Eş’arîler ve Mâtürîdîler, gerekse Mu‘tezile kelâmcıları söz konusu problemi insan özgürlüğü açısından tartıştıklarında, ‘fizik ile metafizik ilişkilerinde nedensellik’ ve ‘insan fiillerinde nedensellik’ olmak üzere bir ayrıma gittikleri görülmektedir. Fakat belirtildiği üzere, nedensellik sorunu Allah-âlem ilişkisi açısından ele alındığından, insanın hür irade sahibi olup olmadığı konusunda kelâmcılar arasındaki tartışmalara girilmeyecektir.²⁸⁶

Kelâmcıların yatay nedenselliği inkâr etmelerinin en önemli nedeni, mucizelerin imkânına yönelik rasyonel açıklamalar yapmak istemiş olmalarıdır.²⁸⁷ Onlara göre neden-sonuç ilişkilerinin zorunluluğunun kabulü, mucizelere imkân tanımamaktadır.

Gazâlî’nin imkân metafiziği konusunu irdelerken kullandığı ateş örneğinden hareketle bir genelleme yapılacak olursa; Kelâmcılar, yanma nedeni olarak ateşi gösteren bazı filozoflara karşı, insan aklının yanma olayının nedeni olarak ateşi göstermeye eğilimli olduğunu, fakat ateşteki yakma gücünün Allah’tan başka bir nedeni olmadığını iddia etmişler ve bu iddialarına Kur’ân’daki “Biz de -Ey ateş! İbrahim’e serin ve esenlik

²⁸⁴ Mâtürîdî, *age*, s. 194-195

²⁸⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “İlliyyet (Kelâm)” TDV *İslâm Ansiklopedisi*, c. 22, s. 122

²⁸⁶ Kelâmcıların bazılarının fiziksel alanda neden-sonuç ilişkilerini reddedip, insan fiillerinde bu ilişkiyi kabul ettikleri, bazılarının da tam aksine insan fiillerinde nedenselliği reddedip, fiziksel nedenselliği kabul ettikleri bilinmektedir. İnsan hürriyeti bağlamında nedensellik tartışmaları için Bkz: Yavuz, “ag.mad”, s. 122-123 ayr.bkz: Kutluer, “Determinizm” TDV *İslâm Ansiklopedisi*, c. 9, s. 218

²⁸⁷ Bkz: Abdül Hayy, “agm” M. Muhammed Şerif (ed.), *age* içinde, c. 1, s. 275

ol! dedik.” (21/Enbiya-69) mealindeki onlara göre mucizelerin imkânını da kanıtlayan ayeti delil getirmişlerdir.

Eş‘arî anti determinizmi konusunda, Gazâlî’nin nedenselliğin reddi için kullandığı argüman üzerinden Schuon’un yaptığı değerlendirmeler önem arz etmektedir. Frithjof Schuon’a göre; filozoflar da çok rahat bir şekilde, Kur’ân’da Allah’ın, âlemden meydana gelen birçok olaya, somut varlıklara ve bu varlıkların fonksiyonları üzerine yemin etmiş olmasını bir karşı delil olarak gösterebilirler. Örneğin; “Örttüğü zaman geceye and olsun” (92/Leyl-1) ayetinde dolaylı olarak gece, aydınlığı örtme, karanlığa çevirme aracı olarak anılmaktadır.

Schuon, ikincil nedenleri reddedip yerine melekleri koyan ve -ateşin yakmaması örneğine devam edilirse- yanma olayının melekler aracılığı ile gerçekleştiğini iddia eden Gazâlî’nin²⁸⁸ “boşa çaba harcadığını” söylemiş, sonrasında ise söz konusu ayetin filozoflar tarafından da kelâmcılar aleyhinde karşı delil olarak kullanılabileceğini ima ederek Gazâlî’nin yaklaşımını şu ifadeyle eleştirmiştir

*“Tanrı, yanmayı meydana getirmek için ruhani varlıkları kullanabiliyorsa fiziksel güçleri de pekâlâ kullanabilir.”*²⁸⁹

Schuon’un, bu açıklamasıyla Kur’ân’ın dolaylı olarak yatay nedenselliği onayladığına ilişkin bir yorum yaptığı da düşünülebilir. Çünkü Allah, normalde yani âdet olarak ‘yakıcı’ olan ateşe âdet dışı bir şekilde ‘serinletici’ olmasını emretmiştir.

Kelâmcıların nedenselliğin inkârı için ortaya koydukları en güçlü ifade “Allah’ın herhangi bir iş ve oluşu gerçekleştirmek için bir aracıya ihtiyacı olmadığı”dır. Ancak iş ve oluşların neden-sonuç ilişkisi içerisinde gerçekleşmesi, “Allah’ın böyle bir aracıya ihtiyaç duyduğu” anlamına gelmez.

Bu mutlakıyetçi teolojik fikir, her ne kadar itiraz edilemez bir delil gibi görünüyorsa da, tersine çevrilerek okunduğunda, bir başkası bu delili, “Allah’ın bir aracıya ihtiyacı yoksa kullarına tebliğde bulunmak amacıyla vahiy/kutsal kitap göndermek için Cebrail ve peygamberleri aracı kılmaya da ihtiyacı yoktur.” diyerek bir karşı delile dö-

²⁸⁸ Bkz: Gazâlî, **age**. s. 159-162

²⁸⁹ Bkz: Schuon, **age**. s. 145

nüştürebilir.²⁹⁰ Bu da nübüvvet ve kapsamındaki bütün iman ilkelerinin tümüyle inkârına yol açar. Kelâmın itikadi yapıyı her tür tehlikeden korumayı kendine temel görev kabul ettiği dikkate alındığında, kelâmcıların filozoflara karşı çıkma uğruna ortaya koydukları bu yaklaşım, kelâmın söz konusu misyonunun bizzat kelâmcılar eliyle ortadan kaldırılması gibi ciddi tehlikeler doğurabilirdi.

Nedensellik konusunda kelâmcıların genel tavrı, ‘mutlak irade’nin merkeze alınması sonucu ortaya çıkan “irade merkezilik”tir. Bundan dolayı doğa yasalarını kabul edip, yaratılmış bir şeyin yaratılmış bir başka şeyin nedeni olduğunu kabul etmek, neredeyse Allah’a şirk koşmakla eşdeğer görülmüştür. Oysa bir üst bölümde değinildiği gibi, yatay (dünyevi) nedenselliğin kabulü, dikey (ilâhî) nedenselliğin inkârı anlamına gelmemektedir. Zira fiziksel alandaki, üstelik Allah tarafından konulmuş yasalar olarak kabul edilen neden-sonuç ilişkisi, dikey nedenselliğin zorunlu imajıdır.²⁹¹

İslâm filozoflarının, Allah’a dair “İlk Neden”, kelâmcıların ise “Yeter Neden” nitelermelerini kullanmış olmaları bile, diğer konularda olduğu gibi, nedensellik tartışmalarında da, kelâmcıların Müslüman filozofları rakip olarak gördüklerini gösterir. Allah’a ilişkin “Yeter Neden” nitelermesini kullanmaları tesadüf değildir. Kelâmcılar bu bilinçli tercihi, kendilerini filozoflardan ayırmak için yapmışlardır.

Bu nitelme farkı analiz edildiğinde, kelâmcılarla Müslüman filozoflar arasında, felsefenin kelâma indirgenmesini de imkânsız kılan önemli bir farklılık olduğu görülür. Çünkü “İlk Neden” demek, “tek neden” değil, varlığı kabul edilen nedenlerin “ilki” demektir. “Yeter neden” ise, Allah’tan başka hiçbir nedenin olmaması, başka nedenlere gerek olmaması, başka nedenler aramanın da gereksiz olması demektir.

Nedensellik konusuna ilişkin bu genel karşılaştırma kelâmcılarla filozoflar arasındaki farkın, aynı konuya ilişkin görüş ayrılıkları olmasının ötesinde, her şeyden önce hareket noktalarının ve konuyu ele alış amaçlarının birbirinden tümüyle farklı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

“Felsefe ve Kelâm Arasında Bazı Ortak Sorunlar” başlığı taşıyan bu bölümün sonuna geline nokta çok kısa bir ara değerlendirme yapılması gerekirse denebilir ki;

²⁹⁰ Schuon, **age**, s. 144

²⁹¹ Schuon, **age**, s. 150

ifade edildiği üzere İslâm felsefesini kelâma indirgeyici yaklaşıma sahip olanların en çok üzerinde durduğu husus; müteahhirîn dönem kelâmcılarının da Müslüman filozoflarla aynı sorunları konu edindiği iddiasıydı. Bu iddianın İslâm felsefesini kelâma indirmeye yeterli olup olmadığının incelenmesi amacıyla “ortak problematik zemin” açısından bazı karşılaştırmalar yapıldı. Ortak problem alanı olarak bilinen konular arasından da Allah’ın sıfatları, akıl, Allah-âlem ilişkisi ve nedensellik olmak üzere dört temel konu, nokta karşılaştırmalar yapılabilmesi için örnek olarak seçildi. Ancak bu karşılaştırmalar gösterdi ki; bazı konuların ortak olması dışında Müslüman filozoflar ile kelâmcılar arasında ortak nokta yok denecek kadar azdır. Az sayıdaki ortak noktalar ise detay sayılabilecek birkaç husustadır. Zaten kelâmcıların İslâm filozoflarının ilgilendiği bu türden teorik konuları teolojik zeminde tartışmalarındaki asıl amaçları da; bu bölümün en başında da benzer şekilde ifade edildiği gibi, Müslüman filozoflar bu ve benzer konularda her neyi çözüm önerisi olarak ortaya atmışlar ise adeta zıddını ortaya koymak ve/veya tam tersini savunmaktır. Bunda da şaşılacak bir şey yoktur. Çünkü kelâmcıların bir adının da “tartışma yanlısı, tartışma uzmanı” anlamına gelen “Ehl-i Cedel” olduğu düşünülürse bunun kelâmcı olmanın doğasında olduğu hemen fark edilir.

4. İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE FELSEFE-KELÂM VE FELSEFE-DİN İLİŞKİLERİNE GENEL BAKIŞ

Önceki bölümlerde incelenen konular ve yapılan karşılaştırmalar İslâm felsefesinin kelâma indirgenemeyeceğini ortaya koymaya yeterli olmakla birlikte; genel bir değerlendirme yapılmazdan önce İslâm düşüncesinde felsefe-kelâm ilişkileri ve yine felsefe-din ilişkisi konularının genel bir bakışla incelenmesinde de yarar görülmüştür.

Ancak bu bölümde gerek felsefe-kelâm ilişkileri, gerekse felsefe-din ilişkisi temel bir sorun olarak ele alınmayacaktır. Önceki bölümlerde indirgemecilik sorunu İslâm felsefesi ve kelâmın birer disiplin olarak ele alınması suretiyle disiplinler arası ilişkiler açısından incelenmeye çalışılmıştı. Bu bölümde ise disiplinler arası ilişkiler değil, felsefe-kelâm ilişkileri ve felsefe-din ilişkisi sorunlarını nasıl ve hangi bakış açısıyla ele aldıkları konusu üzerinden Müslüman filozoflar ile kelâmcıların birbiriyle ilişkileri, yani düşünürler arası ilişkiler incelenmeye çalışılacaktır. Kısaca söylemek gerekirse bu bölümün konusunun disiplinler arası ilişkiler değil, düşünürler arası ilişkiler olduğu ifade edilebilir.

4.1 İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE FELSEFE VE KELÂM İLİŞKİLERİ

Felsefe-kelâm ilişkilerine değinilecek olan bu kısımda; İslâm felsefesinin kelâma indirgenmesinin mümkün olmadığını önceki bölümlerden biraz daha farklı bir yaklaşımla ortaya koyabilmek için “İslâm düşüncesinde kelâmcılar açısından İslâm felsefesi ve Müslüman filozoflar ile Müslüman filozoflar açısından kelâm ve kelâmcı” konusu ele alınmaya çalışılacaktır. Bu konu aslında kelâmcıların ve filozofların birbirlerini ve aslında kendilerini nasıl algıladıkları sorusuna da yanıt oluşturacağı için İslâm düşüncesinde indirgemeci yaklaşıma ilişkin yapılacak eleştirel değerlendirmelere bir başka açıdan katkı da sağlamış olacaktır.

4.1.1 Kelâmcılara Göre Felsefe ve Müslüman Filozoflar

Çalışmanın ikinci bölümünde İslâm felsefesine yönelik iç kaynaklı dışlayıcı yaklaşımlar ve nedenleri konusu ele alınmıştı. Hatırlanacağı üzere o bölümde İslâm felsefesine karşı ölüm cezasına çarptırılmalarını istemeye kadar varan olumsuz tavırların genellikle; naklî ilimleri merkeze alan ve kendini ‘dinî otorite’ olarak gören selefi çizgi-deki ulema tarafından ortaya konduğu anlatılmıştı. Burada ise kelâmcıların İslâm felsefesi ve Müslüman filozoflara bakışına değinilmeye çalışılacaktır.

Kelâmcıların kahir ekseriyeti felsefeye pek sıcak bakmamaktadır. Felsefenin din noktasında meşruiyeti diğer ulema gibi kelâmcılara göre de tartışmalıdır. Kısacası kelâmcılar açısından “*dinde felsefenin yeri olmadığı*” kanaati ağırlık kazanmış görünmektedir. En azından Gazâlî’nin kelâma müdahale ettiği zamana kadar durum genel olarak böyledir. Nakil merkezci ulemanın, kelâmın dinî meşruiyeti tartışması sürecini bizzat yaşayan kelâmcılar, gün gelmiş kendileri felsefenin dinî meşruiyetini tartışır olmuşlardı. Ancak özellikle ifade etmek gerekir ki; İslâm felsefesine karşı erken devir selefi ulemanın yaptığı gibi dinî/hukukî yargı bildiren kelimeler kullanılarak, “toptan reddetme” anlayışı, müteahhirîn dönem kelâmında yerini seçici bir yaklaşıma bırakmış görünmektedir. Bunun en meşhur ve en önemli örneği kuşkusuz Gazâlî’dir.

Gazâlî’nin Müslüman filozoflara ilişkin yaklaşım tarzı ve onlara ilişkin görüşlerinden önce, onun “*Bir fikri anlamadan ona karşı çıkmak karanlığa taş atmaktır.*” ifadesinde dillendirilen hakkaniyet gereği, kısaca Onun içinde bulunduğu dönem ve şartların özetlenmesinde yarar vardır.

Gazâlî’nin yaşadığı dönemde; zamanın siyasi iktidarı olan Büyük Selçuklular konjonktürel şartlar gereği, Abbasilerin resmî ideolojisi durumundaki Mu‘tezile’ye karşı Eş‘arîliği resmî ideolojiye dönüştürmeyi hedefliyordu. Oldukça önemli olan bir diğer konu ise; Gazâlî’nin bazı felsefî fikirlerin halk arasında farklı amaçlarla suiistimal edildiğini ve böylece İslâm’ın inanç yapısının tehdit altında olduğunu görmüş olmasıydı. O da bu şartlar altındayken filozofların fikirlerinin istismar edilerek İslâm’ın itikadi yapısının bozulmasına karşı bu yapının korunması amacıyla harekete geçmişti.

Gazâlî’nin bu süreçte izlediği yol, üzerinde çok yönlü düşünmeyi gerektirmektedir. Çünkü Gazâlî bu dönemde önemli akademik görevlere atanmıştı. Devrin siyasal

erki onu bu resmî konuma, filozoflara karşı İslâmî inançların korunması amacıyla mı getirmişti?²⁹² Yoksa Mu‘tezile’ye karşı Eş‘arîliği resmî ideolojiye dönüştürmekle görevli bir ideolog olarak mı atanmıştı? Bu ve benzeri başka amaçlardan hangisi için hizmet etmişti ve hangi amaca hizmet ettiğinin bilince olup olmadığı konu dışı bir tartışmadır. Ancak Eş‘arîliğin gelişip geniş halk kitlelerine yayılmasında en önemli unsurlardan birinin Gazâlî’nin atama kararnamesi olduğu tartışmasızdır. Bunlara bir de, başlangıçta ilgi duyduğu halde, daha sonra otobiyografik eseri “*el-Munkız*”da kendisinin de ifade ettiği gibi, yaşadığı düşünce krizi nedeniyle²⁹³ felsefeden vazgeçmesi eklenirse, Gazâlî’nin Müslüman filozoflara karşı olumsuz tutuma sahip olmasının kişisel, sosyal ve siyasi nedenleri daha net anlaşılabilir.

Gazâlî, ‘karanlığa taş atmamak adına’ önce filozofların ne amaçla ne dediğini anla(t)mak için “*Mekasîdü’l-Felâsife*”yi yazmıştır. Bu eser, kendine ayırdığından daha fazla yer ayırarak, onun filozoflara tanıdığı söz hakkıdır.

Gazâlî’nin bu yaklaşımından çıkarılması gereken çok önemli bir ders vardır: “*Mekasîd yazmadan Tehafût yazmamak!*” Çünkü ilim ahlâkı bunu gerektirir. Aksi yöndeki tüm eleştirel girişimler, yeniden kurucu değil yıkıcı olacaktır.²⁹⁴

Neticede “Bir fikri anlamadan ona karşı çıkmaması” Gazâlî’nin filozoflara karşı ‘bilgece’ bir tavırla yaklaşacağını ortaya koymuştur. Çünkü Gazâlî filozofları toptan reddetmemiş, onları bir ayrıma tabi tutmuştur.

Gazâlî’ye göre filozoflar; Dehrîler, Tabiatçılar ve İlâhiyatçılar olmak üzere üçe ayrılır. Dehrîlere göre âlemin bir yaratıcısı yoktur. Bunlar zındıktır. Tabiatçı filozoflar Allah’ın varlığını kabule mecbur kaldılar fakat bunlar da ahireti inkâr ettikleri için zındıktırlar. İlâhiyatçılar ise Sokrates, Platon ve Aristoteles’tir. Gazâlî’ye göre felsefeyi sistemleştiren, kolay ve anlaşılır hale getiren Aristoteles olmuştur. Bunlar kendilerinden önceki iki zındık filozof grubunu reddetmiştir. Gazâlî, Aristoteles felsefesini Fârâbî ve İbn Sînâ gibi layıkıyla anlatabilen başka kimsenin olmadığını da kaydederek Aristoteles

²⁹² Tartışma dışı kalan bu hususta fikir edinmek açısından şu kaydedilmelidir ki; Gazâlî, filozofların görüşlerini açığa çıkarması için hilâfet makamından emir aldığını bizzat kendisi söyler. Bkz: Gazâlî, **Munkız**, s. 42

²⁹³ Bkz: Gazâlî, **age**, s. 59

²⁹⁴ Bkz: Davutoğlu, “İslâm Düşünce Geleneği’nin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması” s. 24

felsefesinin de kendi içinde kısımlara ayrıldığını ifade eder. Ona göre bunların bir kısmı bid‘at, bir kısmı küfür, bir kısmı ise inkâr edilmesi mümkün olmayan gerçeklerdir.²⁹⁵

Kelâmcılar birçok hususta İslâm filozofları karşısında yetersiz duruma düşmüş ve bu nedenle de kelâm, felsefenin oldukça gerisinde kalmıştı. Gazâlî de bir anlamda kelâmı düştüğü durumdan kurtarmak istiyordu. Ona göre Aristoteles’in sistemleştirdiği mantık ilmi dine doğrudan zararı veya faydası olan bir ilim değildi. Yani mantık âlet ilimlerinden biri olarak sadece bir araçtı, bundan dolayı da kullanılmasında dinen bir sakınca yoktu.²⁹⁶ Gazâlî bu bakış açısıyla mantığı kelâma dahil etmişti. Bu ise kelâmda “devrim” denebilecek bir adımdı.

Ali Durusoy’un, çalışmanın ikinci bölümünün son kısmında aktarılan sözlerinde belirttiği gibi; mantık ilminin kelâma dahil edilmesi hususunda Gazâlî’den önce de bir takım girişimlerde bulunulmuştu. Fakat Gazâlî’nin mantık konusunda gösterdiği çabanın etkisi yüksekti ve bir anlamda mantık ilminin meşruiyeti tartışmalarına noktayı koymak da Gazâlî’ye nasip olmuştu.

Ferruh Özpilavcı, mantık ilminin meşrulaştırılması noktasında daha önceki çalışmalara değindikten sonra Gazâlî’nin bu husustaki etkisini şöyle dile getirmiştir;

“Her ne kadar [Gazâlî] öncesinde İbn Hazm’ın [ö. 456/1064] aynı yönde çabaları olsa da salt bir felsefeci veya mantıkçı olmamasına rağmen Gazâlî’nin etkisi daha fazla olmuştur.”²⁹⁷

Bir biçimde Gazâlî’nin mantığı kelâma dahil etmesi kelâmın geleceği açısından büyük bir adımdı ve bu adım kelâm tarihinde bir dönüm noktası meydana getirmişti. Zira bu kırılmayla birlikte kelâm felsefî bir renge de bürünmüş, böylece müteahhirîn kelâm dönemi başlamıştı.

Neticede Gazâlî filozoflarla bir mücadeleye girmiş ve yirmi konudan oluşan “*Tehafüt’ül-Felâsife*”sinde on yedi konuda başta Fârâbî ve İbn Sînâ olmak üzere Meşşâî filozofları eleştirerek, karşı delillerle onların delillerini çürütmeye çalışmıştı. Âlemin kıdemi, Allah’ın tikelleri bilmemesi ve ölümden sonra dirilişin cismaniliği olmak üzere

²⁹⁵ Bkz: Gazâlî, **Munkız**, s. 43-45, **age**. Hilmi Güngör (çev.) s. 27-29

²⁹⁶ Bkz: Gazâlî, **age**, s. 48-49, **age**. Hilmi Güngör (çev.) s. 32-33

²⁹⁷ Ferruh Özpilavcı, “Gazâlî’nin Mantık İlmini Meşrulaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi”, **İslâmî İlimler Dergisi**, (s. 145-158), c. 7, sy. 13, y. 2012, s. 156

üç konuda da savundukları görüşlerin İslâm'ın inanç yapısına aykırı olduğu gerekçesiyle onları kâfirlikle itham etmişti. Eser her ne kadar filozofları felsefî yöntem ve delillerle zayıflatma kastıyla yazılmış ve hatta bazı konularda Gazâlî, onlarla hemfikir olduğunu belirterek, bir anlamda onların yolunu izlemişse ve bu yönüyle eser entelektüel açıdan oldukça yüksek bir kapasiteye sahipse de, yazılış amacı filozoflara olan ilgiyi azaltmak olduğu için halkı muhatap almıştı.²⁹⁸ Gazâlî amacının gerçekleşmesi için etkili bir yöntem olan tekfir mekanizmasını kullanmıştı. Tekfir unsuru taşıması dolayısıyla da eser, beklenen etkisini çok kısa bir süre içerisinde göstermiş ve buna Eş'arîliğin yayılması için yürütülen çalışmalar da eklenince Meşşâî felsefe giderek sönmeye ve cazibesini yitirmeye başlamıştı.²⁹⁹ Her hâlükârda Gazâlî'nin filozofları eleştirisinin, bulunduğu konum açısından İslâm felsefesini ciddi bir şekilde yaraladığı da farklı değerlendirmelere rağmen te'vil edilemeyecek kadar açık bir konudur. Peki, Gazâlî tümüyle felsefeye mi karşıydı yoksa kendince bazı gerekçelerle bazı filozofların bazı görüşlerine mi karşıydı? Burada bir nokta dikkat çekicidir: Gazâlî'nin mezkûr eseri 'Tehafütü'l-felsefe' değil "*Tehafütü'l-Felâsife*" adını taşımaktadır. Yani Gazâlî 'felsefenin tutarsızlığı' değil kendince bazı gerekçelerle³⁰⁰ '*Filozofların Tutarsızlığı*' demiştir. Ömer Türker de Gazâlî'nin bu tavır ve tutumuna dair şunları söyler:

²⁹⁸ İslâm düşüncesinin paradigmatic bir yapıya sahip oluşundan söz edilirken ortaya konulan bakış açısını pekiştirecek şekilde "*Tehafütü'l-Felâsife*"nin bu yönüne ilişkin olarak Mehmet Ali Aynî de şunları belirtir: "Bu kitabın yazılış metodu oldukça dikkat çekicidir. Bu eserde reddedilen fikirler toptan ve genel olarak hücumu uğratılmıyor, tartışma genelleştirilmekle beraber, birçok yönden çöküş yaşanan devrimizde yapıldığı gibi şüpheli, abartılı, içtenlikten uzak, tutarsız ve birbirine zıt itirazlarla söz konusu olan görüşlerin tamamı hedef alınmıyor, şimdiki avukatların tarzıyla tartışılmıyor, reddedilen fikirlerin eleştirilmesi gereken noktaları ve soruları tayin ediliyor, dokunaklı olduğu kadar oldukça zor, diyalektik [kelâm] yardımı sayesinde birbirini izleyen felsefî fikirler silsilesi işte böyle reddederek zayıflatılıyor." Mehmed Ali Aynî, **Huccetü'l-İslâm İmam Gazâlî**, İstanbul: Matbaa-i Amire Yay. 1327, s. 43 (Aktarım tarafımızdan sadeleştirilerek yapılmıştır.)

²⁹⁹ İbn Rüşd'ün ölümüyle son bulduğu fikri temelden yanlıştır. Zira Meşşâîliğin sönüşüyle İslâm'da felsefe sona ermemiştir. (Bkz: Corbin, **age**. c.1, s. 13) Kaldı ki burada, İslâm felsefesinin değil Meşşâîliğin sönüşünden söz edilmektedir. İbn Rüşd'den sonra Meşşâîliği sürdürecek çapta filozoflar yetişmemiştir. Ancak İslâm felsefesi, ana konu dolayısıyla bu çalışmada konuya dahil edilmeyen Sührevardî ile sistematik hale gelen İsrâkîlik ile varlığını sürdürmekteydi. Seyyid Hüseyin Nasr, bu konuda şunları ifade eder: "*Aristoteles'in felsefesi, Hristiyan Batı'da güçlendiği zamanlarda, rasyonalist yönleri dolayısıyla sûfî çevrelerin ve kelâmcıların tepkisini çekmiş ve İslâm dünyasında popülaritesini yitirmişti. Peripatetik felsefenin güç kaybından doğan boşluğu, İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücud doktrini ile Sührevardî'nin Hikmetü'l-İsrak düşüncesi doldurmuştur.*" (Seyyid Hüseyin Nasr, "Şihabüddin Sührevardî el-Maktûl" Alper Tuğsuz (çev.) M. Muhammed Şerif (ed.), **age** içinde, c. 1, s. 411) Nasr'ın bu görüşü; bir başka indirgemecilik biçimi olan "İslâm felsefesini tasavvufa indirgeme" olup olmadığı -bu çalışmanın sınırları dolayısıyla başka çalışmaların konusu olmak üzere içine dahil edilmediği için- kritik edilmeyecektir.

³⁰⁰ Pek çok araştırmacının savunduğu "Gazâlî felsefeye karşı idi" düşüncesinin aksine Hilmi Yavuz da Gazâlî'nin felsefeye karşı olmadığını ifade etmiştir. Yavuz; "*Başta İbn Sînâ olmak üzere felâsifenin "hakikate ilişkin argümanlarının örtük bir ateizme yol açıyor olduğunun Gazâlî tarafından fark edilmiş olması"* diyerek Gazâlî'nin felsefeye değil, ateizme karşı olduğunu dile getirmiştir. Peki, Gazâlî bizzat kendisi "ateizm tehlikesi" diye bir ifade kullanmış mıdır? "*Aristoteles felsefesinin İslâm'a taşınmasının ortaya çıkardığı bu vahim durumu, açıkça böyle dile getirmemiş olsa bile, ilk defa fark etmiş olma şerefi Gazâlî'ye aittir. İslâm Aristotelesçiliğinin zorunlu olarak ateizmi içerdiğini gören ilk düşünürdür Gazâlî. Meselesi ateizmdir, felsefeye değil.*" diyerek, Yavuz da Gazâlî'nin böyle bir ifadesinin olmadığını belirtir. (Bkz: Hilmi Yavuz, **İslâm'ın Zihin Tarihi**, 4. Baskı, İstanbul: Timaş Yay. 2010,

“Öyle görünüyor ki, Gazâlî’nin ana gayesi felsefeyi reddetmek değil, kendisinden yüzyıllar sonra Batı’da Kant’ın (ö. 1804) yaptığına benzer bir biçimde saf akla dayalı felsefeye sınır çizmektir. Bir başka ifadeyle, salt aklın bütün bir varlığın hakikatini bilemeyeceğini göstermeye çalışmak ve böylece vahye ya da dine yer bulmaktır. Bunun temel nedeni, onun açısından aklın, bütün konuları ihata etmede ve tüm müşkülleri çözmede yetersiz oluşudur.”³⁰¹

Kelâmcılar, indirgemeci anlayışa sahip olanların kendilerine delil olarak kullandıkları “Müslüman filozofların uğraştıkları sorunlar ve konular kelâmcılarla aralarında ortaktır” iddiasının da bir gereği olarak, mademki İslâm felsefesinin gündemiyle en çok meşgul olan alim ve/veya düşünür tipi idiler, Müslüman filozofları en çok da onların desteklemesi gerekirdi. Çünkü kendileri de bir zamanlar (ve aslında halen dahi) meşruiyetleri tartışılmış, nakilci ulema tarafından ağır eleştirilere muhatap olmuşlardı. Ne var ki beklenen olmamıştı. Çünkü kelâmcılar da kendilerine, kendilerini eleştiren diğerleri gibi, çoğu zaman ‘dinî otorite’ rolü biçerek felsefeye meşruiyet nokta-i nazarından bakmışlardı. Bu en azından Gazâlî’ye kadar böyleydi.

Gazâlî’den sonra da aslında değişen pek de bir şey olmamıştı. İslâm felsefesinin gündemindeki konu ve sorunlara Gazâlî sonrası, yani müteahhirîn dönemde kelâmcılar da ilgilenmişlerdi. Ancak bu da sebepsiz değildi. Çünkü Müslüman filozoflar “bütün ilimlere ana ilkelerini veren bir küllî/tümel ilim olma” rolüyle felsefeyi “İlimlerin Anası” (ümmü’l-ulûm) makamına oturtmuşlardı.

Müteahhirîn dönem kelâmcıları ise kendilerini bir ‘dinî otorite’ gördüklerinden kelâma da ‘bütün ilimlere ana ilkelerini veren bir küllî/tümel ilim’ görevi verip, felsefeyi azlederek “İlimlerin Anası” olma makamına kelâmı oturtmak istemişlerdi.³⁰² Nitekim Gazâlî’ye göre öğrenmenin farz-ı kifaye olduğu kelâm,³⁰³ diğer ilimleri cüz’î/tikel ilim konumuna düşüren “rütbece en yüksek” ilimdir. Gazâlî’nin bu konuda ifadeleri açıktır:

s. 23-28, Vurgu tarafımızdan yapılmıştır.) Meşşâî filozofların görüşleri İslâm tarihinde, özellikle de Gazâlî’nin çağında, toplumsal çapta olduğu söylenebilecek bir ateizm sorununa dönüşmüş müydü? Elbette hayır. Burada Hilmi Yavuz’un görüşüne yer verilmesi, onunla hemfikir olunduğu için değil, birçoklarının aksine Gazâlî’nin felsefe karşıtı olmadığı, -Yavuz’un ifade ettiği gibi olmasa da çalışmanın konusu dışında kalan- kendince bazı gerekçelerle filozofların bazı görüşlerine karşı olduğunu vurgulamasından dolayıdır.

³⁰¹ Ömer Türker, “Gazzâlî’nin Felsefî Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karşıtı mıydı?” **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (87-107), sy.4, y. 2002, s.106

³⁰² Bkz: Çağfer Karadaş, “Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Kelâm İlminin Usûl-i Fıkıh, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi” (s. 19-67) Çelebi, İlyas ve Mehmet Bulgen (ed.) **İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi**, içinde, İstanbul: Ensar Yay. 2016, s. 30-34

³⁰³ Bkz: Gazâlî, **İtikadda Orta Yol: el-İktisad fî’l-İtikad**, Osman Demir (nşr. ve çev.), 2. Baskı, İstanbul: Klasik Yay. 2014. s. 27-28

*“Kelâm ilmi bütün dinî ilimlerin ilkelerini (mebadî) ispat görevini yüklenmiş olmaktadır. Bütün dinî ilimler kelâm ilmine nispetle cüz’îdir. Kelâm ise rütbece en yüksek ilimdir. Zira bu cüz’î ilimlere kelâm ilminden inilmektedir.”*³⁰⁴

Kısacası kelâmcılar kendilerinin meşruiyetini tartışan nakilci ulema karşısında “akılcı”, fakat Müslüman filozoflar karşısında “nakilci” tarafta olmayı yeğlemişlerdi. İster mütekaddimîn isterse müteahhirîn dönemlerinde, kelâmcılar felsefe ve filozoflara ya da onların görüşlerine ilişkin bir değerlendirme yaptıklarında kendilerini hep kendilerini yargılayanlar gibi ‘dinî otorite’ konumunda görmüşler ve yargılayıcı bir yaklaşımla sürekli tekfir mekanizmasını kullanmışlardır. Anlaşıyor ki; nakilci ulema gibi tekfir; kelâmcının da her an kınından çıkmaya hazır olarak (b)eline taşıdığı bir kılıç gibidir. Kelâmcıların İslâm felsefesi ve Müslüman filozofların teorilerine dair bu tavır ve tutumları bile metodik olarak İslâm felsefesinin kelâma indirgenemeyeceğini göstermiştir.

4.1.2 İslâm Filozoflarına Göre Kelâm ve Kelâmcılar

İlk İslâm filozofu olarak bilinen Kindî, kelâmî yöntemleri de kullanmış bir düşündürdür. İslâm’ın inanç yapısını savunmak amacıyla farklı din ve felsefî görüşlere sahip olanlara karşı reddiyeler yazmıştır. Filozof olmak âlemin ezeli olduğunu savunmayı zorunlu kılmamaktadır. Bunun en güzel örneği Kindî’dir. Kindî’ye göre âlem hâdistir. Bazı risalelerinde, Dehrîler başta olmak üzere âlemin kıdemini savunanlara karşı âlemin yaratılmışlığını mantık ve matematik deliller kullanarak kanıtlamaya çalışmıştır.³⁰⁵

Yazdığı reddiyeleri dikkate alarak Kindî’yi bir Mu‘tezile kelâmcısı olarak gösterip sonra da onun filozof ya da kelâmcı yönlerinden hangisinin ağır bastığını tartışan Richard Rudolf Walzer (ö. 1975) ile aynı görüşte olmayan Mahmut Kaya’ya göre, reddiye yazması Kindî’yi kelâmcı yapmaz. Bu durum kırılma değilse bile geçiş dönemini teşkil eden Kindî için gayet normaldir, çünkü yabancı kültürle her açılma döneminde benzer durumlar görülebilmektedir. Nitekim reddiyeler yazarken Mu‘tezile kelâmcıları yöntem olarak cedeli kullanırken, Kindî mantık ilminin yöntemlerini kullanmıştır.³⁰⁶ Burada konu, Kindî’nin filozof ya da kelâmcı olduğu değil, onun Mu‘tezile kelâmcıları arasında yetişmiş ve ilk Müslüman filozof unvanına sahip bir düşünür olmasına rağmen kelâma reddiye yazmaması, kelâmı ve kelâmcıları dışlamamış olmasıdır.

³⁰⁴ Gazâlî, **İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi: el-Mustasfa**, Yunus apaydın (çev.) Kayseri: Rey Yay. c.1. s. 5

³⁰⁵ Bkz. Mahmut Kaya, “Kindî, Ya‘kub b. İshak” TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 26, s. 43

³⁰⁶ Bkz. Mahmut Kaya, “ag.mad” s. 43

İlimler tasnifi yaparak ilimlerin alan ve ilişkilerini belirlemek, Mahmut Kaya'nın da ifade ettiği üzere filozofların bilim ve usûl anlayışını yansıttığı gibi onun ontolojisini de ortaya koyar.³⁰⁷ Bu konuda ilk ve özgün ilimler tasnifi de Kindî'ye aittir.

Bu açıdan bakıldığında Fârâbî de “*İhsau'l-Ulûm*” adlı eseriyle felsefeyi “İlimlerin Anası” olarak en üste yerleştirdiği bir ilimler şeması ortaya koymuştur. Bu İlimler şemasında kelâm ilmine verdiği yer, Fârâbî'nin kelâma bakışını yansıtmaktadır.

Fârâbî; kendi ilimler tasnifinde kelâmı fıkıh ve siyaset ile birlikte pratik ilimler arasında saymıştır. Fıkıhtan söz ettikten sonra fıkıh ile kelâm arasındaki farklara işaret etmiş ve bu noktada kelâmı şöyle tanımlamıştır:

*“Kelâm sanatı; insana dini kuranın (vâdiu'l-mille) açıkça anlattığı belli düşünce, fikir ve işleri muzaffer kılmak ve onların aksi olan her şeyin söz ile yanlışlığını gösterme gücü kazandıran bir melekedir.”*³⁰⁸

Fârâbî'nin, kelâmcıların amaç ve görüşlerine ilişkin verdiği bilgiler ve kelâmcıların kendi arasında beş grup olarak analiz etmesi panoramik bir özellik taşıdığından, kelâmı ve kelâmcıların amaç ve görüşlerini benimseyip benimsemediği çok açık değildir.

Ancak yaptığı tariftten hareketle bir değerlendirme yapılacak olursa Fârâbî'ye göre kelâm; *İslâm itikadını ya da bir bütün olarak dini savunması gereken ve savunan bir sistemdir*. Ancak ona göre kelâmcılar kendi mezhep görüşleri doğrultusunda İslâm itikadını savunmuşlardır. Çünkü her kelâmcının bir mezhebi; her mezhebin de kendi düşüncelerini koruyan bir kelâm yöntemi vardır. Bu da kelâmın her Müslümanın kendi fırkasına ait ideolojisi olduğu anlamına gelmektedir. Netice itibarıyla Fârâbî'ye göre kelâm; dine aykırı hususları söz/cedel ile çürütmeye çalışan, İslâm itikadını her türlü saldırı ve bozulmaya karşı korumaya yönelik bir savunma hareketidir.

İbn Sînâ'nın bu çalışmada birkaç kez atıfta bulunulan “*Risaletü'l-Arşıyye*” adlı makalesi adeta bir kelâmcı tarafından yazılmış akaid metni gibi olsa da Kindî için ifade edilen husus İbn Sînâ için de geçerlidir. Kelâm alanına giren konularda ve/veya kelâm yöntemleriyle bir eser yazdığı için bir filozofun kelâmcı olduğu söylenemez. Bu türden

³⁰⁷ Bkz. Mahmut Kaya, “ag.mad” s. 43

³⁰⁸ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı: İhsau'l-Ulûm*, Ahmet Ateş (çev.) İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yay. 1990, s. 133

eserlerin varlığının hatırlatılması Müslüman filozofların kelâma bakışlarını göstermesi açısından değer taşıdığı içindir.

İbn Sînâ'nın kelâma ilişkin en geniş açıklamalara yer veren Müslüman filozof olduğunu söylemek abartı sayılmayacaktır. İbn Sînâ kelâmcıların tevhid bahsinde işlediği Allah'ın sıfatları gibi ana konuları metafiziğin zeminine çekmiştir. Fakat Fârâbî'nin aksine İbn Sînâ ilimler tasnifinde kelâma yer vermemiştir.³⁰⁹ Sadece bu tasnifte değil, “*Akli İlimlerin Ayrımı (Aksamu Ulumi'l-Akliyye)*” adlı makalesinde de kelâm adı yoktur. İbn Sînâ'ya göre bu durum, Gutas'ın da ifade ettiği üzere; kelâmın ayrı bir disiplin olarak felsefî ilimler arasında yer almadığı ve daha da önemlisi, kelâmın ontolojik gerçekliği yansıtan bilgi'nin herhangi bir parçasını temsil etmediği anlamına gelmektedir.³¹⁰ İbn Sînâ kelâmdan ismen söz ettiğinde ise kelâmın kullandığı yöntemi dikkate almıştır.

İbn Sînâ bu hususta şöyle demiştir:

*“Aslında bütün ilimlerin ilkeleri iki disiplinde içerilmektedir: Kanıtlama yoluyla (ilahi ilim denen) İlk Felsefe’de içerilmekte veya İkna yoluyla diyalektikte (cedel) içerilmektedir. Kelâm adı verilen disiplinin zamanımızda küçük bir ek-siklik dışında diyalektik mertebesine yakın olması muhtemeldir.”*³¹¹

Anlaşıldığı gibi İbn Sînâ'ya göre kelâm cedel yöntemi kullanmıştır. Cedel, yani kelâmın yöntem veya mantığı ise; Aristoteles'in “*Topikler*” adlı eserinde ele aldığı mantık disiplinine yani diyalektiğe ait bir sanat olup onun Arapça uyarlamasıdır.³¹²

İbn Sînâ'ya göre diyalektik bir disiplin olarak cedel/kelâm öğrenmenin birçok faydası vardır. Ancak bu fayda şahsi, yani nefsin mutluluğa ulaşması noktasında değil toplumsal düzeydedir.

İbn Sînâ bu hususta şunları söyler:

“Cedelî kıyas insanın bizzat kendisine hitabında yararsızdır. Öyleyse ona özgü yarar, (insanlar arası) ortak bir durumda ve insanın başkasına hitabında-

³⁰⁹ Bkz. Durusoy, “İbn Sînâ” c. 20, s. 324

³¹⁰ Bkz: Dimitri Gutas, “İbn Sînâ'ya Göre Kelâmın Mantığı” M. Cüneyt Kaya (çev.) **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (s. 247-258) sy. 34, y. 2008/1, s. 251

³¹¹ Aktarım için Bkz: Gutas, “agm” s: 252, ayr.bkz: Veysel Kaya, **İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi**, Ankara: Otto Yay. 2015, s. 42 Her iki müellif de aktarıma İbn Sînâ'nın “Fî Ecrami'l-Ulviyye” adlı risalesinden yapmıştır.

³¹² Bkz: Gutas, “agm” s: 252-253

*dır. Ancak onun sahibine yararı kıyas olması bakımından, bizzat değil bi'l-arazdır (doğrudan değil dolaylıdır.)*³¹³

Kelâmın (diyalektik) sosyal yönden yararları ise kısaca şöyle özetlenebilir:

Delillerin her tartışmada daha farklı faydalarının ortaya çıkması noktasında insanları eğitir. Hakikate yönelten münazaralarda iddiaların her iki yönü için de kıyaslar üretilmesine katkı sağlar. Burhanî düzeye çıkamayan halk çoğunluğunun, yani cumhurun kendilerine uygun olan görüşleri bulmalarına yardım eder. Kelâm öğrenenleri kendi ilminin ilk ilkelerine inanmaya ikna eder.³¹⁴

Özetle İbn Sînâ'ya göre; Felsefî/burhanî bilgi düzeyine pek az kişinin yani her nesilde az sayıda ortaya çıkabilen filozofların ulaşabileceği düşünüldüğünde kelâm, felsefe yapamayan (yapması da gerekmeyen) halk kitleleri için faydalı bir ilimdir.³¹⁵

Müslüman filozoflar arasında kelâma, daha doğrusu kelâmcılara yönelik diğerlerine oranla en sert eleştirilerin İbn Rüşd'den geldiği söylenebilir.

İbn Rüşd'e göre Eş'ariyye, Mu'tezile, Bâtıniyye (Sûfiyye) ve Haşviyye olmak üzere kelâmcılar dört gruptur.

Bunların her biri dinin açık nasslarını bile gerçek anlamları dışına taşımış ve dinin kendilerinin anladığı gibi anlaşılmasını istemişlerdir. Böylece de aslında her biri İslâm'ı kendi mezheplerine indirgemiş olmaktadır.

İbn Rüşd bu hususta şunları ifade etmiştir:

*“Ortaya çıkan sapık fırkalardan ve muhtelif zümrelerden her biri kendilerinin ilk ve esas şeriat üzere oldukları, onlara muhalif olanların ya bir bid'atçı veya kanı ve malı mubah sayılan birer kâfir oldukları görüşüne varmışlardır. Tabi bütün bunlar Şârî'nin maksudından sapma ve kaymadır. Bunun sebebi, şeriatın maksudını kavramaktan onları uzaklaştıran, kendilerinde bulunan dalâlet nev'inden şeylerdir.”*³¹⁶

Bu açıklamalardan İbn Rüşd'ün eleştirilerinin de bizzat kelâm ilmine değil, kelâmcıların tutum ve yöntemlerine karşı olduğu anlaşılmaktadır. Kelâmcılara yönelik

³¹³ İbn Sînâ, **Kitabü's-Sıfâ: Topikler**, Ömer Türker (çev.) İstanbul: Litera Yay. 2008, s. 5

³¹⁴ Bkz: İbn Sînâ, age. s. 5-7, ayr.bkz: Gutas, “agm” s. 254-255,

³¹⁵ Bkz: Gutas, “agm” s. 255

³¹⁶ İbn Rüşd, “el-Keşf an Minhaci'l-Edille”, İbn Rüşd, **Felsefe-Din İlişkileri** içinde, s. 142

eleştirileri de üç başlık altında toplanabilir: 1) Kelâmcıların cedel yöntemini yanlış kullanmaları, 2) Nassların doğru anlaşılmasında te'vil yönteminin yanlış anlaşılması ve 3) Kelâmcıların hudus görüşü.

İbn Rüşd'e göre hudus teorisinin de cedel ve te'vilin yöntem olarak yanlış uygulanması sonucu ortaya çıktığı düşünülürse aslında onun kelâmcılara yönelik eleştirisinin; cedel ve te'vil yöntemlerinin yanlış uygulanması sonucu ileri sürdükleri görüşlerin de yanlış olması şeklinde tek bir nedeni olduğu söylenebilir.

İbn Rüşd'e göre bilgiye ulaşmada insanlar üç aşamadan birindedirler. Bunlar da burhan, cedel ve hatabe düzeyleridir (aş.bkz). İnsanlara din ve hakikatler anlatılmak istendiğinde bu farklılık mutlaka dikkate alınmalı ve doğru yöntem kullanılmalıdır. Nitekim Kur'ân'da her üç düzeyde insana da hitap edilmiştir.

İbn Rüşd'ün eleştirileri de tam bu noktadadır. Te'vil ve cedel ehli dahi olmayanlara burhan düzeyinde bilgi verilemez. Bunlar halkın çoğunluğunu teşkil ederler ve bunlara yapılacak olan anlatım hitabete dayalı olacaktır. Bir diğer grup diyalektiğe dayalı bilgi edinme düzeyine çıkmıştır. Bunlara kullanılacak yöntem de cedeldir. Çünkü bazı insanlar yaratılışları itibarıyla cedeğe yatkındırlar. Bir diğer grup ise kesin, yani burhana dayalı bilgi edinme düzeyine çıkmıştır.³¹⁷ Herkesin aynı bilgi düzeyinde olmasını beklemek de yanlıştır. Eğer doğru yöntem kullanılmazsa; insanların irşad edilmeleri bir yana, çok ciddi sorunlar ortaya çıkabilir.

Bu hususta İbn Rüşd şunları söylemiştir:

*“Te'vilin, cumhur ve halk çoğunluğu bir yana, cedel ehli olanlara bile açıklanması doğru olmaz. Bu nevilere özellikle (halk arasında) müşterek olan bilgilerden uzak olması sebebiyle, burhana dayalı te'villerden bir şey, buna ehil olmayanlara açıklandığı zaman, bu durum açıklama yapan zatı da kendisine açıklama yapılan şahsı da küfre sürükler. Te'vilden maksat zahir manayı red ve müevvel manayı kabullenmektir. Fakat ehl-i zahir olan bir şahıs katında zahir mana batıl olur ama müevvel mana da sabit olmaz. Te'vile konu olan husus da şeriatın esaslarından ise bu durum onu küfre sürükler. Şu halde te'villerin halk çoğunluğuna açıklanması, cedelî ve hatabî kitaplarda, yani bu iki çeşitten sözleri ihtiva eden eserlere yazılması uygun olmaz...”*³¹⁸

³¹⁷ Bkz: Metin Özdemir, “İbn Rüşd'ün Kelâmcılara Dair Metodolojik Eleştirisi” **Kelâm Araştırmaları**, (s. 69-92), sy. 6/2, y. 2008, s. 72-75

³¹⁸ İbn Rüşd, “Faslü'l-Makal”, İbn Rüşd, **age** içinde, s. 117-1148

İbn Rüşd'ün âlemin hudusu fikrine yönelttiği eleştiriler bu bölümün başlarında genişçe açıklanmıştı. Onun kelâmcıların hudus deliline yönelttiği eleştirilerin burhanî mi yoksa kelâmcıların kullandığı gibi cedelî mi olduğu ise tartışılmayacaktır. Burada vurgulanmak istenen asıl husus; İbn Rüşd'ün eleştirilerinin bir ilim olarak kelâma değil, yukarıda nakledilen kendince bazı gerekçelerle kelâmcılara yönelik olduğudur.

İbn Rüşd özetle; yöntemleri yanlış zamanda yanlış kişilere karşı kullandıkları, bundan dolayı da istenmeyen sonuçların doğmasına ve böylece daha başka sorunların ortaya çıkmasına neden oldukları için kelâm ilmini değil kelâmcıları eleştirmiştir.

Kelâmcıların felsefeye ve Müslüman filozoflara, Müslüman filozofların da kelâm ve kelâmcılara karşı tutumlarının gözlemlenmeye çalışıldığı şu ana kadarki kısmı şu şekilde İlhan Kutluer'in ifadeleriyle özetlemek mümkündür.

“Kelâmcılar filozofların sahih bir itikada sahip oldukları hususunda daima kuşkulu ve eleştirel bir tutumu benimserken, kendisini Müslüman olarak tanımlayan Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, Sühreverdî gibi filozoflar yaptıkları işin kendilerini dinî ve kültürel aidiyetlerinden uzaklaştırdığını bir an bile akıllarından geçirmediler.”³¹⁹

Bu kısmı noktalamadan önce bu çalışmanın temel konusu açısından çok önemli olan bir hususa daha değinilmesi gerekmektedir.

İslâm felsefesini kelâma indirgemek, zımnen her kelâmcıya da filozof demiş olmayı gerektirir. Eğer kelâm asıl/gerçek İslâm felsefesi ise kelâmcılar da doğal ve zorunlu olarak İslâm filozofu kabul ediliyor demektir. İşte tam bu noktada şunu sormak çok önemlidir: Mütakaddimîn dönemi bir tarafa, müteahhirîn dönem kelâmcılarının bizzat kendileri, kendi emek verdikleri meslek ve uğraş alanları olan kelâmı İslâm felsefesi olarak görmüşler miydi? Daha açık bir şekilde sormak gerekirse; Kelâmcılara göre de asıl/gerçek İslâm felsefesi kelâm mıydı?

Bu sorularla ne amaçlandığı daha net ortaya konması için şöyle bir örnek verilebilir: Gazâlî'nin kelâma mantık ilmini dâhil etmesinden sonraki süreç kelâmın felsefeye en çok yaklaştığı süreçti. Hatta öyle ki kelâmın felsefî bir renge boyandığı görülen bu döneme “kelâmın felsefeleşmesi” ve/veya “Felsefî kelâm” dönemi denildi. Böyle

³¹⁹ İlhan Kutluer, “İslâm Felsefesi Hangi Anlamda Özgündür?” Mehmet Vural (ed.) **İslâm Felsefesinin Özgünlüğü** içinde (s. 29-46) Ankara: Elis Yay. 2009, s. 33-34

olmasının en önemli nedeni de Eş‘arî bir kelâmcı olan Fahrüddin er-Râzî idi. Yazdığı eserlere, örneğin “*el-Mebahisü’l-Meşrikiyye*” adlı eserine bakıldığında gerçekten de kelâmın felsefeye nasıl yaklaştığı açık bir şekilde görülmektedir.

Peki, hem kelâmı felsefî renge boyamış olması hem de yazdığı eserlerin felsefî konularda yazılmış olmasına bakarak kendisi hayattayken biri ona “*Ey Fahrüddin er-Râzî! Sen bir kelâmcı değil gerçek bir filozofsun! Asıl/gerçek İslâm filozofu sensin!..*” deseydi acaba Fahrüddin er-Râzî bunu benimser veya kabul eder miydi? Ya da şöyle sorulabilir? Fahrüddin er-Râzî, kendisine filozof denmesini bir iftihar vesilesi, bir iltifat olarak mı kabul ederdi, yoksa bunu kendisine yapılmış bir hakaret olarak mı göürdü?

Bu sorular Müslüman filozoflar açısından da sorulabilir:

Adeta bir kelâmcı tarafından yazılmış akaid metni gibi bir özelliği bulunan “*Risaletü’l-Arşîyye*” adlı eserin müellifi ve bir Meşşâî İslâm filozofu olan İbn Sînâ’ya bu eserinin bir kelâm kitabına benziyor olmasına bakarak kendisi hayattayken biri ona “*Ey İbn Sînâ sen bir filozof değil, gerçek bir kelâmcısın!..*” deseydi, acaba Şeyhu’-r-Reis İbn Sînâ’nın bu sözleri söyleyen kişiye tepkisi ne olurdu?

“*Makamatü’l-Arifin*” adlı risale müstakil bir eser olarak yazar ismi belirtilmeden okunsa, bu risalenin kesinlikle bir sûfî veya mutasavvıf tarafından yazıldığına hükmedilebilirdi. Oysa bilindiği üzere bu yazı İbn Sînâ’ya aittir ve onun ansiklopedik başyapıtı “*Kitabü’ş-Şifa*”nın yine kendisi tarafından yazılmış bir tür özeti (telhis) niteliğini taşıyan “*el-İşarat ve’t-Tenbihat*”³²⁰ adlı eserinin sonunda yer alır. Sanki bir sûfînin eseriymiş gibi görülmesine bakarak biri ona; “*Ey İbn Sînâ!.. Sen bir filozof değil, gerçek bir mutasavvıf, hakiki bir sûfîsin!..*” dese, acaba nasıl bir tepkiyle karşılaşır?

Karanlığa taş atmış olmamak için felsefî okumaları yaptığını bizzat kendisi ifade eden ve filozofları eleştirdiği, tutarsızlıkla itham ettiği “*Tehafütü’l-Felâsife*” diye bir eser yazmış olduğu için “İslâm düşüncesinde felsefenin önünü tıkadığı” yönündeki id-

³²⁰ Eser: İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**: el-İşarat ve’t-Tenbihat, Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli (çev.) 4. Baskı, İstanbul: Litera Yay. 2005 (“Makamatü’l-Arifin” adlı bölüm için Bkz: **age.** 9. Namat, s. 181-190)

dialara konu olan Gazâlî'ye biri çıkıp “*Ey Gazâlî!... Sen gerçek bir filozofsun!...*” dese Gazâlî bunu kendisine söyleyenlere nasıl bir karşılık verirdi bilinmez!³²¹

Hulasa ne “*el-Muhassal*”ı yazdığı için Fahrüddin er-Râzî bir felsefeci ya da filozoftur, ne de “*Risaletü'l-Arşîyye*”yi kaleme aldığı diye İbn Sînâ bir kelâmcı, ya da “*Makamatü'l-Arifin*”in müellifi olduğu için bir sûfidir... Bir filozofun kelâmcı ya da bir kelâmcının filozof olmaması eksiklik de değildir. Kendisini filozof, düşünce ürettiği alanı da felsefe olarak görmeyen bir kelâmcıya filozof demenin, ya da kendisini kelâmcı, düşünce ürettiği alanı da kelâm olarak görmeyen bir filozofa kelâmcı demenin, her şeyden önce o düşünürün şahs-ı manevîsine hürmet ile bağdaşmayan, ilmin edeplerine de yakışmayan bir tutum olacağı değerlendirilmektedir. O halde bir düşünür kendisini nasıl algılıyor ve kendisini hangi ilmin verdiği hangi unvan ile tarif ediyorsa, ona öyle bakılması gerektiği izahtan varestedir.

Bu açıklamalar söz konusu disiplinler arasında bir üstünlük anlamına gelmediği gibi, bu disiplinlere rölâtif bir biçimde ‘daha İslâmî ilim’ olarak bakmak demek de değildir. Zira İslâm düşüncesinin paradigmatic bir yapı olmasını da sağlayan üç kurucu ana unsur olan İslâm felsefesi, kelâm ve tasavvufun hiçbirisi diğerinden ‘daha üstün’ ve ‘daha İslâmî’ değil ve fakat hepsi birlikte İslâmî olan unsurlardır.

Ali Durusoy’un bu hususa ilişkin yorumu oldukça önemlidir:

*“Kur’ân’ın varlık ve değere ilişkin insanlık tarihindeki bütün dinlerin ve düşüncelerin en mükemmel ve en cami/toplayıcı kitabıdır. Bu itibarla Kur’ân’dan önce veya sonra ortaya çıkmış bütün ilimler bir şekilde Kur’ân’la ilgilidir. Bilimler Kur’ân’dan doğmuştur demek istemiyorum. Ama kurallarına uygun yapılan bütün bilimsel faaliyetler onun tazammunlarının açığa çıkmasına katkı sağlar. Bu itibarla bilimleri veya düşünceleri dinî veya gayr-ı dinî, İslâmî veya gayr-ı İslâmî diye ayırmak Kur’ân’ın özüne aykırıdır.”*³²²

Ancak şu husus da bu vesileyle bir kez daha vurgulanmalıdır:

³²¹ Gazâlî’den “Felsefe Karşıtı Filozof” diye söz edenler de yok değildir. Bkz: Hüseyin Zerrinkub, **Medreseden Kaçış: İmam Gazâlî’nin Hayatı Fikirleri ve Eserleri**, Hikmet Soylu (çev.), İstanbul: Anka Yay. 2001 s. 153 (Adı geçen eserin 7. Bölümü “Felsefe Karşıtı Filozof” adını taşımaktadır. s. 153-186) Ondan kendisinin kabul etmeyeceği bu nitelikle bahsetmek doğru bir yaklaşım gibi görünmemektedir. Çünkü bu da zımnen bir tür indirgemeciliktir. Zaten bu çalışmada eleştirilmek istenen de bu yaklaşımdır.

³²² Ali Durusoy, “İslâm’ın Birlik, Bütünlük ve Evrensellik İlkesinin Müslümanların Bilimsel Çalışmalarını Yönlendirmesi” (s. 377-382) Çelebi, İlyas ve Mehmet Bulgen (ed.) **age** içinde, s. 379

Kelâmcılar; İslâm felsefesi ve Müslüman filozofların teorilerine karşı olsalar da; nakilci ulema gibi, felsefeyi bilmeden ve/veya anlamadan -Gazâlî'nin deyimiyle- sadece 'karanlığa taş atmak' yerine, cesaret ve kendilerine güvenle filozofların teoloji kapsamındaki konularda tartıştığı sorunları kendi ilke ve yöntemleriyle tartışarak, Müslüman filozofların söz konusu problemlere ilişkin görüşlerini çürütmeye çalışarak ve onların savunduğu fikirlere alternatif düşünce sistemleri geliştirerek yansıtmışlardır.

Bazı konuların kelâmcılar ile Müslüman filozoflar arasında ortak nokta olması, ya da diğer bir ifadeyle; kelâmcıların da felsefenin alanına giren konularda teoriler üretmiş olmaları, "asıl/gerçek İslâm felsefesinin kelâm olduğunu" iddia eden indirgemeci yaklaşım sahiplerini haklı çıkarmaz. Bilakis bu ortak noktalar ve/veya bazı konuların ortak sorunlar oluşu; İslâm düşüncesinin bütüncül bir yapıya sahip olmasını sağlayan faktörlerden biridir ve bu da bir tür denge unsurudur.

O halde tam da bu noktada şu sorulmalıdır:

Adı kelâm değil de İslâm felsefesi olan aklı bir gelenek inşa etme yönelişi içinde olanlar, yani kendilerine "Müslüman filozoflar" denilen düşünürler, genelde nakilci ulemanın özelde ise kelâmcıların fark etmediği/edemediği neyi fark etmişlerdi?

Soru gibi cevabı da İlhan Kutluer'e aittir:

*"Felsefe dinî teolojinin tartışmacı yöntemine, özel bilimlere ait sonuçların eğretiliğine ve edebiyatın imgesel diline indirgenemeyecek bir etkinliktir. Klasik İslâm filozofları bu tespiti yapmış ve felsefe düşünsel, bilimsel ve sanatsal etkinliğin teorik temellerini atan bütüncül bir ilimler sistemi olarak kavranmıştı."*³²³

Müslüman filozoflar tevarüs ettikleri antik dönemlere ait birikim sayesinde kendi ait oldukları dünyada henüz var olmayan bir şeyin eksikliğini hissetmişlerdi. Bu eksikliğin giderilmesiyle içinde yaşadıkları ortam bir medeniyete, İslâm medeniyetine dönüşecekti. İşte onların derinden derine hissettikleri bu eksiklik bir bilimler sistemi idi. Bu nedenle de bir bilimler sistemi inşa etmenin derindeydiler.

Mantıktan müziğe, mineralojiden fiziğe, kelâmdan metafiziğe kadar bütün cüz'î/tikel (b)ilimleri ihata eden bir küllî/tümel bilime ihtiyaç ve böylece topyekûn bir bilimler sisteminin yokluğunu hissedip bunu oluşturmak istediler. Bu eksikliği ve ihti-

³²³ Kutluer, "agm", s. 31

yacı giderecek olan da onlar için “İlimlerin Anası” (ümmü’l-ulûm) olma niteliğine sahip olan felsefe idi. İslâm filozoflarının felsefeyi sadece Allah’ın sıfatları, âlemin varoluşunun keyfiyeti gibi teolojik konularda çözüm arayan bir düşünce bilimi olarak görmemiş olmalarının nedeni de buydu.³²⁴

Felsefenin içeriği bu şekilde bir bilimler sistemi olmasaydı, adına ‘filozof’ denilen düşünürler de kelâmcılar gibi sadece ve sadece salt teolojik konu ve sorunlar etrafında düşünce üretmiş olsalardı, işte o zaman “*Felsefenin kelâmdan ne farkı var?*” ya da “*Kelâm varken ayrıca bir de felsefeye ne gerek vardı?*” gibi sorular sorup bunlara yanıtlar aramanın bir anlamı olabilirdi. Bu husus daha açık bir şekilde şöyle de ifade edilebilir: Başında ‘İslâm’ tamlaması bulunsun veya bulunmasın, felsefe ile kelâm hem mahiyetleri hem de muhtevaları yönünden bir ve aynı disiplinler olsaydı, bu çalışmada eleştirilmeye çalışılan “asıl/gerçek İslâm felsefesi kelâmdır” şeklindeki anlayışın doğru bir anlayış olduğunu ifade etmek mümkün olabilirdi. Fakat bu mümkün görünmemektedir.

Burada üzücü bir duruma da değinmelidir. Çünkü indirgemeci yaklaşımlar sadece oryantalistlerin meydan okumasına ilk muhatap olan Müslüman aydın ve âlimlerin modernizmin meydan okumasına yakalandığı dönemde, o dönemin psikolojik şartları sonucu ortaya konmuş ve daha sonra ortadan kalkmış yaklaşımlar değildir.

Kelâmın asıl/gerçek İslâm felsefesi olduğu yaklaşımı, özellikle Fahrüddin er-Râzî ile birlikte başlayan sürece “*Kelâmın Metafizikleşmesi Süreci*” denilmek suretiyle bugüne aktarılacak ve daha da rafine edilerek, bir yaklaşım olmanın da ötesinde artık bir iddia olarak günümüzde de söz konusudur. İslâm felsefesi maalesef günümüzde de indirgemeci yaklaşımlara konu olabilmektedir.

İlhan Kutluer de bu durumu esefle dile getirmektedir;

“İslâm felsefesini teolojiden ibaret görenler bugün de vardır ve bunlar maalesef ciddiye almayı gerektirecek sayıdadır.”³²⁵

İslâm filozoflarının kendilerine göre de bir cüz’î/tikel ilim olan kelâmın da ana ilkelerini kendisine veren küllî/tümel bir ilim olan metafiziği de içine alan bir ilimler

³²⁴ Felsefenin “el-Felsefe” olarak Müslüman filozoflar tarafından “bir ilimler sistemi olarak kavranışı” hususunda Bkz: Kutluer, **Felsefi Gök Kubbemiz**, İstanbul: İz Yay. 2017, s. 61-67

³²⁵ Kutluer, “agm”, s. 32 *ayr.bkz*: M. Cüneyt Kaya, “İslâm Felsefesinin Mahiyeti Üzerine” s. 26

sisteminin adı olan felsefenin kelâma indirgenmesi ve ‘kelâmın asıl/gerçek İslâm felsefesi’ olarak görülmesi, işte en çok da bu nedenle büyük bir hatadır.

4.2 İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE FELSEFE VE DİN İLİŞKİLERİ

Çalışmanın en son kısmına geline bu noktada felsefe-din ilişkisini salt bir sorun olarak ele alınmayacaktır. Böyle bir başlığın konulmasında asıl amaç; gerek Müslüman filozofların, gerekse kelâmcıların felsefe ve din ilişkisi konusuna ilişkin yaklaşımlarını ve sorunun çözümüne yönelik bakış açılarını incelemeye çalışmaktır.

İnsanüstü kaynaktan gelen din ile insan aklının ürünü olan felsefe arasındaki ilişkiler, genel düşünce tarihi açısından da asırlar boyu tartışılmış ciddi bir problem olma özelliği taşımaktadır. Birçok düşünürü kendisine kayıtsız bırakmayan bu problemin çerçevesini şu sorular oluşturmaktadır:

Felsefe ile din birbiriyle çatışır mı, uzlaşır mı, yoksa birbirleriyle ne çatışan ne uzlaşan, birbirinden bağımsız iki farklı alan mıdır?

Bu soruların yanıtını aramak bu çalışmanın konusu değildir. Ancak felsefe ve din ilişkileri problemi, İslâm düşüncesinde de oldukça önemli bir konuma sahip olduğu için indirgemecilik açısından da ele alınabilecek önemli bir imkândır. Fakat felsefe ve din ilişkisi problemin İslâm düşüncesi paradigması içindeki boyutlarının ele alınmasından önce, Meşşâî İslâm filozoflarının özgünlüğünün anlaşılmasına katkı sağlayacağı için, bu problemin Batı düşüncesindeki durumuna da kısaca değinmek gerekir.

Kavimler Göçü’nden sonra manastik dönemi kapatarak kilise dönemine giren Hıristiyanlık, yaklaşık on iki asır süren ortaçağ boyunca feodal ve teokratik devlet yapıları içerisinde siyasi otoriteyi dahi kontrol edecek derecede bir güce sahipti. Bundan dolayı halkın da düşünürlerin de Hıristiyan inançlarını sorgulaması ve/veya dogmalara aykırı fikirler üretmesi, engizisyonda yargılanma ve ağır cezalar görme nedeniydi.

Felsefe ancak ve ancak kilise öğretilerine paralel bir çizgide varlığını sürdürebilmişti. Augustinus (ö. 430), Thomas Aquinas, Bonaventura (ö. 1274) gibi ortaçağ filozoflarının birçoğunun aynı zamanda birer ‘aziz’ (saint) olmalarının nedeni de budur.

Ortaçağ felsefesi; İslâm düşüncesinde gelişen Meşşâîlik, İşrakîlik, Tabiatçılık, İhvan-ı Safa felsefeleri gibi çok yönlü akımlar şeklinde değil, Aristoteles'in ay-altı/ay-üstü âlem ayırımına dayalı kozmolojisinin Hıristiyanlığa uyarlanmış bir versiyonuydu.

Ancak, pusulanın icadı ve coğrafi keşiflerin etkisiyle ortaya çıkan bilimsel gelişmeler ortaçağ felsefesinin ve dogmatizmin yapısında bir çözülmeye yol açmış ve böylece Rönesans dönemi başlamıştı. Bu dönem, felsefe-din ilişkileri açısından değerlendirildiğinde tam bir felâketti. Daha önce de değinildiği üzere Galileo ve Bruno gibi filozof ve bilim adamları, kilise tarafından engizisyon mahkemelerinde yargılanıp, ağır işkence ve acı ölüm cezalarına çarptırılmışlardı. Ruhban sınıfın 'Tanrı adına' halka ve düşünürlere dayattığı birçok öğretinin gerçeklere aykırı olduğu ortaya çıkmış ve artık tüm baskı ve işkencelere rağmen özgür düşüncenin kapısı bir kez aralanmıştı.

Rene Descartes'la birlikte başlayan modern süreçte Immanuel Kant'a gelinceye kadar akla uygun, bilimsel temele dayanan kozmoloji arayışları felsefeye hakim olmuştu. Bunun yanı sıra dinin/vahyin kaynağı ve aklın epistemolojik üstünlüğü de sorgulanıyordu. Kant'ın 'dogmatik uykudan uyanıp' aklı, insanın kendi eliyle düştüğü bir ergin olmayış halinden kurtararak başlattığı Aydınlanma ve sonrasında ise filozoflar artık, "inanca yer bulabilmek için aklı/bilgiyi devre dışı bırakmak"³²⁶ zorunda kaldıklarını itiraf etmeye başlamışlardı. Kant Aydınlanma'yı şöyle tarif etmişti;

*"İnsanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayış durumuna insan kendi suçuyla düşmüştür; bunun nedeni de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanma kararlılığını gösteremeyen insanda aramalıdır. Sapare Aude! 'Aklını kendin kullanmak yürekliğini göster!' sözü şimdi Aydınlanmanın parolası olmaktadır."*³²⁷

Pozitivistler 'metafiziğin önünü kestiği' için takdir ettikleri Kant'ı bile, ahlâk kanıtı sayesinde metafiziğe tekrar kapı araladı diye eleştirmişlerdi. Mantıkçı Pozitivistlere göre bir ateistin "Tanrı yoktur" demesi bile anlamsızdır. Daha da önemlisi, "metafizik önermeler anlamsız bile değildir."

³²⁶ Immanuel Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, Aziz Yardımlı (çev.) İstanbul: İdea Yay. 1993, s. 29

³²⁷ Kant, "Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt" Immanuel Kant, **Seçilmiş Yazılar**, Nejat Bozkurt (çev.) içinde, (s. 213-221) İstanbul: Remzi Kitabevi Yay. 1984, s. 213

Alfred Julius Ayer'in (ö. 1989) şu ifadeleri, Batıda felsefe-din ilişkilerinin geliştiği son noktayı görmek bakımından oldukça anlamlıdır:

“Genellikle kabul edilmeyen şey, örneğin Hristiyanlığın Tanrısı gibi bir Tanrının varoluşunun olasılığının bile kanıtlanmasının olanaksız olduğudur... Tanrı terimi metafizik bir terimdir. Eğer Tanrı metafizik bir terimse, bir Tanrının varlığı olası bile değildir demektir. Zira ‘Tanrı vardır’ demek, ne doğru ne de yanlış olabilen bir metafizik söylem yapmaktır. Aynı ölçüte göre, bir aşkın Tanrı’nın doğasını betimlemek amacındaki hiç bir tümcenin gerçek bir anlamı olamaz... Tanrı’nın bulunduğu savlaması anlamsızsa, tanrıtanımazın Tanrı’nın bulunmadığı savlaması da anlamsız demektir.”³²⁸

Ortaçağdan beri -özetle- bu şekilde gelişen sürecin sonunda, dinin insan aklını uyuşturan bir afyon olduğu fikriyle Marks ve çağdaş materyalizm, Tanrı’nın ölümünü ilan eden Nietzsche ile birlikte de Nihilizm ortaya çıkmıştı. Bütün bunlar Batı düşüncesi tarihinde felsefe-din ilişkisinin sürekli olarak gerilimli bir süreç izlediğini, hatta neredeyse tümüyle koptuğunu göstermektedir.

İslâm’da, tarihinin hiçbir döneminde böyle bir süreç yaşanmamıştır. Zaman zaman halifelerden destek görmüş olduğu halde, felsefî düşünce hiçbir zaman siyasi otoritenin emrine girmemiştir. Nübüvvet ve vahiy konusundaki görüşleri dolayısıyla mühlid, dehrî, deist kabul edilen İbnü’r-Ravendî ve Ebu Bekir Zekeriya er-Râzî gibi “marjinal” filozoflar bile işkenceye maruz kalmamış, bilakis İslâm coğrafyasının en gözde hastanelerinde başhekimlik gibi önemli bürokratik görevlere getirilebilmişlerdir.

Her ne kadar muhtevası varlık felsefesi ve kozmoloji doktrinleri ise de, içinde toplumsal yapının ne şekilde olması gerektiği, yöneticilerin hangi nitelikleri taşıması ve devlet yönetiminin hangi ilkeler üzerine kurulacağı gibi siyasi analizler ve siyaset felsefesine ilişkin yorumlar bulunan “Siyasetü’l-Medeniyye” ve “el-Medinetü’l-Fazıla” gibi eserler yazmış olmalarına rağmen İslâm filozofları mevcut yönetimlerle aralarında ciddi sorunlar yaşamamışlardı.

Siyasi iktidarlar ise, ortaçağ Avrupa’sında felsefe ‘yasak ilim’ haline getirildiği için, unutulmaya mahkûm edilen antik Yunan felsefe ve bilim literatürüne, bir anlamda sahip çıkarak Arapçaya tercüme edilmesini sağlamış, bu işle uğraşan çevirmenlere hem kurumsal hem de maddi destek vermişlerdir. Beytü’l-Hikme bunun bir kanıtıdır. Yani

³²⁸ Alfred Jules Ayer, **Dil, Doğruluk ve Mantık**, Vehbi Hacıcadıroğlu (çev.) 2. Baskı, İstanbul: Metis Yay.1998, s. 91-92,96

felsefe ile dinin arası; ne dinin ne de felsefenin aleyhine olacak şekilde hiçbir zaman Batıdaki gibi uçurumlara varacak düzeyde açılmamıştır.

Oysa Batı düşüncesinde felsefe-din ilişkileri ortaçağda dinî otoriteler tarafından bozulmuş, Rönesans sonrasında ise felsefî otoritelerce gergin hale getirilmiş ve sonunda ilişkiler kopma noktasına gelmişti. Öyle ki; felsefe dinden uzaklaşmanın, vahyi inkârın bir aracı ve bu amacın gerçekleşmesi için formüller üretme mesleğine dönüşmüştü.

İslâm düşüncesinde ise felsefe ile dinin birbirine aykırı olmadığını, birbiriyle çatışmadığını bizzat filozoflar savunuyor, bu ikisi arasında uzlaşmaz gibi görünen alanlarda uzlaşma sağlama girişimlerini de yine onlar yürütüyorlardı. İslâm filozoflarına göre felsefe, dinden uzaklaşma çabası değil, bir *hakikat arayışı* idi. “Felsefe”nin “Hikmet/bilgelik sevgisi” (philosophia) anlamına geldiği düşünülürse, İslâm-öncesi ve sonrası hiçbir düşünce geleneğinde, tarihin hiçbir döneminde ve hiçbir medeniyette - tasavvuf ve kelâm da dâhil olmak üzere- İslâm düşüncesindeki yoğunluğuyla bir hikmet sevgisi asla görülmemiştir. Felsefeyle uğraşan düşünür tipine, “*hikmet ehli, hikmeti seven, hikmetli işler yapan*” anlamlarına gelen “*hakîm*” (çoğulu: *hukema*) unvanı verilmiş olmasının nedeninin de başka yerlerde aranmaması gerekir.

İslâm düşüncesinde felsefe ile din arasında uzlaştırma çabaları, ayrıştırma çabalarından çok daha yoğundur. Bunun en önemli nedeni de İslâm’ın kutsal referansı ve ana kaynağı olan Kur’ân’ın tahrif edilmemiş olmasıdır. Kur’ân’ın zihnî açılımlara sağladığı zemin, akla verdiği değer, kısacası entelektüel faaliyetlere daima ucu açık, hatta bunu teşvik eden bir kitap oluşu, akıl ile doğrudan irtibatlı felsefî düşünceyle ilâhî kaynaktan gelen vahiy arasında bir çatışma doğmasını engelleyen bir unsur olmuştur.

Kur’ân, düşünmenin farklı fonksiyonlarını ifade eden ve doğrudan doğruya akla vurgu ve gönderme yapan kavramlar kullanarak, varlık ve oluş hakkında/üzerine sürekli olarak düşünmeyi, akletmeyi, ibret almayı ön plana çıkarmış,³²⁹ aklının fonksiyonlarını kullanmayanlar ile ilgili olarak da üstü örtülü veya açık bir şekilde fakat hep olumsuz bir dil kullanmıştır.³³⁰

³²⁹ Akletmek ve ibret almak hakkındaki ayetlere örnek olarak Bkz: 29/Ankebut-43, 39/Zümer-9, 40/Mü’min-54 vs.

³³⁰ Akli kullanmamak hakkındaki ayetlere örnek olarak Bkz: 8/Enfal-22, 10/Yunus-42 ve 100, 54/Kamer-22 vs.

Kelâmcıların geliştirip sıkça kullandıkları te'vîlin, Kur'ân'ı anlamada en önemli yöntemlerden biri olması da, Kur'ân'ın 'akla aykırı' görünen literal yapısının akılla çatışmayacak bir biçimde yorumlanabilirliğini sağlamıştır. Te'vil yöntemi açısından bakarak felsefe-din ilişkisinde uzlaştırmacı yaklaşıma ilişkin yaptığı yorumlarla bu tespiti Necip Taylan da doğrulamaktadır:

“Te'vilin ifade ettiği şey dikkatten kaçırılmazsa, beşerî bilgi ve akli nass ile uzlaştırma, İslâm'da kelâm ekolünün dinden felsefeye doğru olmak üzere kelâmcılarla, keza felsefenin bünyesinde taşıdığı dinî unsurlar itibara alınır, felsefeden dine doğru olduğunu görmek güç değildir.”³³¹

Ayrıca Hz. Peygamber (sav)'in hikmet hadisi ve benzer tarzdaki ilim ve hikmeti teşvik eden diğer hadislerinin etkisini de kesinlikle unutmamak gerekir.

İslâm düşüncesinde de felsefe-din ilişkisine yönelik tartışmalar yapılmıştır. Ancak bazı dönemlerde, özellikle kelâmcılar ile filozoflar arasında yaşandığı görülen ve filozofların felsefe-din uzlaştırmasına karşı kelâmcıların itiraz nitelikli fikirleri, Batıdaki gibi felsefe ve dinin ayrışmasına neden olacak vahim sonuçlar doğurmamıştır. Müslüman filozoflar Batılı filozoflar gibi dine karşı felsefeyi savunma amacıyla konuyu gündemlerine almış değillerdi. Kelâmcıların felsefeye karşı tutumunda ise Gazâlî'den sonraki dönemde olumlu yönde bir değişim olduğu daha önce açıklanmaya çalışılmıştı.

İslâm düşüncesi tarihinde hiçbir dönemde kitlesel düzeyde ateizm/dinsizlik sorunu yaşanmamış, İslâm filozofları da Kilisenin Batıda uyguladığı tarzda siyasi otorite baskısı görmemişlerdi. Bu nedenle bu tartışmalar, felsefe ve dinin, birinin diğerine karşı savunulması ve herhangi birinin kökten reddi demek değildi. Kaldı ki kelâmcıların, her ne kadar filozof olmasalar da, sonuçta ilgilendikleri konular felsefî konulardı ve onların filozoflarla mücadele için bile olsa felsefî konularla ilgilenmeleri, felsefî sistemler karşısında, alternatif düşünce sistemlerinin ortaya çıkmasını sağlamıştı.

Rahatlıkla denebilir ki; İslâm düşüncesi kapsamında tarihi boyunca yer alan felsefe-din ilişkisi tartışmaları, bunlardan herhangi birinin lehine ya da aleyhine olacak şekilde felsefe ile dinin arasını açmamış bilakis İslâm düşüncesinin bütüncül bir yapıya sahip olmasını, sonrasında ise bu yapının bir paradigma haline gelerek dengeli bir bi-

³³¹ Taylan, *age.* s. 167-168

çimde yerleşmesini sağlamıştır. Müslüman filozofların ve kelâmcıların -bilinçli veya değil- felsefe-din ilişkisine yaklaşımlarını bu açıdan değerlendirmek gerekir.

Yukarıda da önemle vurgulandığı üzere Müslüman filozoflar, felsefe-din ilişkisi konusunda, felsefenin din ile çatışmadığını düşünerek uzlaştırmacı bir tavrı benimsemişlerdir. Onların bu uzlaştırmacı tavırları sadece sözde ve bir slogandan ibaret değil, bilakis sistemlerinin bütününe hâkim olan, hem felsefî hem de dinî açıdan temellendirilmiş köklü ve özgün bir yaklaşımdır. Daha da önemlisi Meşşâî filozofların felsefe-din ve/veya akıl-vahiy uzlaşımına ilişkin görüşleri, kelimenin tam anlamıyla, dünya görüşü oluşturmaya yönelik bir zihin inşa projesidir.

Bu proje salt bir proje olarak da kalmamış, Allah'ın sıfatları, Allah-âlem ilişkisi, akıl ve nedensellik konularında karşılaştırmalar yapmaya çalışılırken vurgulanmak istendiği üzere somut bir şekilde ortaya konmuştur.

Fakat yine de İslâm felsefesinin kelâma indirgenemeyeceğini göstermeye en elverişli örneklerden biri olması açısından, aşağıda İslâm filozoflarının felsefe-din ilişkisi konusundaki yaklaşımları ana hatlarıyla incelenmeye gayret edilecektir.

4.2.1 Kindî'de Felsefe-Din İlişkisi

İslâm düşüncesinde kelâmdan felsefeye geçişi sağlayan ve kelâm ile felsefe arasında bir köprü konumunda olması dolayısıyla kelâm birikimine de sahip bir filozof olan Kindî'nin felsefe ile din arasında da köprü kurulması konusunda önemli bir rolü olduğu, Macid Fahri'nin de belirttiği gibi, onun lehinde ve aleyhindeki herkesin ittifakla kabul ettiği bir husustur.³³²

Kindî'ye göre pratikteki etkisi bakımından felsefe; “*İnsanın gücü yettiği ölçüde yüce Allah'ın fiillerine benzemesidir.*”³³³ Dini de “*İlâhiyat, vahdaniyat ve ahlâk bilgisi, hatta tüm yararlı şeylerin ve yararlı olanı elde etmeye vesile olan her şeyin bilgisi*”³³⁴ olarak tanımlayan Kindî, din ve/veya dindarlık adına dine dayanarak felsefeye karşı çıkanları da ağır bir dille eleştirmiştir. Ona göre, asıl gayesi ve/veya temel hedefi “*İnsanın*

³³² Bkz: Fahri, **age**, s.103

³³³ Kindî, **age**, s. 191

³³⁴ Kindî, **age**, s. 142

gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmek”³³⁵ olan felsefeye, din adına karşı çıkmak demek, “*din bezirgânlığı*” ve “bazı mevkilere gelebilmek için *din istismarı* yapmak”, yani “dini siyasete (riyaset) alet etmek”tir. Bu tip insanlar hakikatin esprisini anlamaktan aciz, zekâları kıt insanlardır ve bulundukları kürsüleri haksız yere işgal eden ve dini temsil etmeye asla layık olmayan kişilerdir.³³⁶

Kindî’ye göre din, insana ahlâkî donanım kazandırıp, Allah’ı ve tevhidi öğretirken, felsefe, varlığın gerçekliğini bilme amacı taşımaktadır. Yani Kindî’ye göre, felsefe ile din birbiriyle uzlaşmakta ve ikisi birlikte “hakikatin birliği”ni sağlamaktadır.³³⁷

4.2.2 Fârâbî’de Felsefe-Din İlişkisi

İslâm düşüncesinde ilk sistem filozofu Fârâbî’dir. Bu nedenle Fârâbî’de terim ve kavramlar da sistematiktir. Fârâbî’nin felsefe-din ilişkisine bakışının anlaşılması için sisteminde felsefe ve dinin konumlarının ne olduğuna bakmak bu açıdan önemlidir.

Fârâbî’nin, sistemini üzerine inşa ettiği merkezî kavramları dinî kavramlar arasından seçmemeye özen gösterdiği göze çarpmaktadır. “Mille” kelimesini “din” ile eş anlamlı olarak kullanmış olması da bunun bir örneğidir.³³⁸

Fârâbî ilimler hiyerarşisi içinde fıkıhtan söz ederken, dinin, teorik (ârâ’) ve pratik (ef’al) olmak üzere iki boyutu olduğunu belirtir. Dinin teorik kısmında; Allah tasavvuru ve Allah’ın sıfatları, âlemle ilgili konular ve ayrıca dinin bildirdiği bazı temel fikirler yer alırken, pratik kısmında; ibadetler ve kapsamındaki diğer konular ile toplumsal yaşama dönük konular yer alır.³³⁹

Fârâbî’nin dine ilişkin tavrı kesinlikle olumsuz değildir. Ancak bu konudaki tutumunun çok açık olduğu da söylenemez. Bunun nedeni; Fârâbî’nin, Aydın Sayılı’nın

³³⁵ Kindî, *age*, s.139

³³⁶ Kindî, *age*, s. 141-142

³³⁷ Kindî’nin felsefe tanımlarının analizi için Bkz: Gürbüz Deniz, “Kindî, Felsefeyi Kabulü ve konumlandırması”, (s. 13-24), *Diyanet İlmî Dergi*, c.54, sy. 2, y. 2018, s. 19-21

³³⁸ Bkz: Fârâbî, “Kitabü’l-Mille” s. 260, Fatih Toktaş, “Fârâbî’nin Kitabü’l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi” içinde, *Dîvân*, c. 1, sy. 12, y. 2002, s. 247-273, ayr.bkz: Gürbüz Deniz, “Din, Felsefe ve Mille”(s. 65-80), *Diyanet İlmî Dergi*, c. 52, sy. 1, y. 2016, s. 74-75

³³⁹ Bkz: Fârâbî, *İlimlerin Sayımı: İhsâu’l-Ulûm*, Ahmet Ateş (çev.).s. 132

da belirttiği gibi, belki de konjonktürel birtakım şartlardan dolayı, dine ilişkin tavrının ne olduğunun anlaşılmasını, okuyucusuna bıraktığı ile açıklanabilir.³⁴⁰

Fârâbî'nin felsefe tasavvuruna gelince; O, diğer filozoflar gibi yeknesak bir felsefe tanımı yapmamıştır. Eserleri bir bütün olarak incelendiğinde felsefeye dair amaç, içerik ve sonuçları bakımından tanım nitelikli birçok ifade kullandığı görülür. Bu ifadelerinin ortak paydası da onun felsefeye bir “*hikmet sevgisi*” olarak bakmış olmasıdır.

Fârâbî'nin felsefeyi geniş bir yelpazede ele almasının bir nedeni de, ona göre *felsefenin bir ilimler sistemi olmasıdır*. Fârâbî felsefî ilimler ve dinî ilimler diye bir ayırım yapmamıştır. Onun ilimler klasmanında, Kutluer'in de ifade ettiği üzere, *aklî ve naklî ilimler yoktur, sadece “ilimler” vardır*.³⁴¹

“*Siyasetü'l-Medeniyye*” adlı eserinde varlıkları (mevcudat) ilkelerine (mebadi) göre sınıflandırmasından -ki bu eserin alt başlığı “*Mebadiu'l-Mevcudat*”, *Varlıkların İlkeleri*” anlamını taşır- ve “*İhsau'l-Ulum*”unda ilimler hiyerarşisi ortaya koymuş olmasından anlaşıldığı kadarıyla Fârâbî, bu ilimlerin, karakteristiğini yansıtan bir nitelik olarak, hepsine birden felsefe adını verdiği, ya da bir düzene koyduğu ilimleri, felsefenin kolları veya alt dalları olarak görmüştür. Fârâbî, felsefeyi hem hikmet hem de ilim boyutuyla birlikte değerlendirmiştir. Bazı felsefe kitaplarında felsefeden “*ilimlerin anası*” diye söz edilmesinin nedeni de bu olsa gerektir. Nitekim Fârâbî matematik, mantık, fizik, metafizik ve siyaset ilimlerini de dâhil ederek felsefeyi bir ilimler sistemi olarak kavradığını göstermek üzere şöyle der;

“*Kâinatta felsefenin ilgilenmediği, üzerinde görüş beyan etmediği ve -insan gücü ölçüsünde- bilgi sahibi olmadığı hiçbir varlık yoktur.*”³⁴²

Bir ilimler sistemi olarak gördüğü felsefeyi kendi içinde bir birlik oluşturabilmesi için işe Aristoteles ile Platon'un görüşlerini uzlaştırmakla başlayan Fârâbî'ye göre; bu filozoflar arasında çelişki yoktur, çelişki/zıtlık gibi görünen hususlar ise yüzeyseldir. Fârâbî, bu uzlaştırmayı önemli, yararlı ve mutlaka çözüme kavuşturulması gereken bir

³⁴⁰ Bkz: Aydın Sayılı, “Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri”, *Belleten*, c. 15 (xv), sy. 57, y. 1951, s. 43 ayr.bkz: Taylan, *age*. s. 168

³⁴¹ Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 128,138

³⁴² Fârâbî, “Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması” *İFFM* içinde, s. 152

iş olarak görmüştü. Bunun için özel olarak kaleme aldığı makalesinin başında bu düşüncesini şöyle açıklamıştı:

“İmdi, zamanımızda çoğu kimselerin, ... Birçok konuda, önde gelen seçkin iki filozof arasında ihtilâf olduğunu iddia ettiklerini gördüm. Bu makalemde ben, sistemlerinin farklı olmadığını ortaya koymak, kitaplarını okuyanların zihinlerinde meydana gelebilecek şüpheleri gidermek için bu ikisinin görüşlerini uzlaştırmak, düşüncelerinin ne ifade ettiğini açıklığa kavuşturmak, eserlerinde şüphe ve tereddüde yol açan noktaları izah etmek istedim. Çünkü bu, açıklanması ve izah edilmesi çok önemli ve yararlı bir husustur.”³⁴³

Fârâbî, bu iki antik Yunan filozofunun görüşlerinin uzlaştırılması işini niçin “çok önemli ve yararlı” görüyordu?

Kindî’nin, ağır bir üslupla eleştirdiği kişiler, din adına felsefeye karşı çıkanlardı ve bunların gerekçesi de; dinde hiçbir çelişki olmadığı için hakikati temsil ettiği, ancak böyle bir iç tutarlılığın felsefede bulunmadığı, aynı konuda filozoftan filozofa farklı fikirlerin ileri sürüldüğü ve dolayısıyla felsefenin bir ‘çelişkiler yığını’ olmasıydı.

Fârâbî bu itirazları haklı bulmuyordu. Fakat bu konunun, felsefeye karşı çıkanların yaptığı gibi atıp tutmakla, ya da felsefeyi savunmak için Kindî’nin bu insanlara karşı kullandığı üslupla, -deyim yerindeyse- duygusallıkla ve fevri çıkışlarla halledilemeyeceğinin farkındaydı.

Felsefenin bir ‘çelişkiler yığını’ olmadığını göstermenin en doğru yolu, ona göre; bilinçli olarak ilmî bir gayretle filozofların fikirlerini uzlaştırmaktı. Fârâbî’nin felsefenin birliğini ortaya koymak amacıyla aralarında uzlaştırma sağlamak için seçtiği filozoflar rastgele seçilmiş iki filozof değildi. Örneğin Aristoteles ile Demokritos gibi materyalist atomcu filozofları ya da Sokrates’le Platon’u uzlaştırmaya çalışmamıştı. Platon ile Aristoteles’i özellikle seçmişti, çünkü bu iki filozof arasındaki farklılıklar, başka herhangi iki filozof arasındaki farklılıklardan daha derindi. Birbiri ile uzlaştırılması en zor olan iki filozof arasında, ilmî temele dayalı bir uzlaştırma sağlanabilirse, o zaman felsefenin çelişki üreten bir etkinlik olmadığı, bilakis tek ve bütüncül bir sistem olduğu kanıtlanmış olacaktı. Felsefenin birliği sağlanabilirse, işte o zaman felsefe ile din arasında bir ilişki kurulabilir ve bu iki alanın birbiriyle çelişmeyip, uzlaştığı fikri çok daha

³⁴³ Fârâbî, “agm” s. 151

sağlam temeller üzerine inşa edilebilirdi. Fârâbî'nin böyle zor bir işe kalkışmış olmasının nedeni de bu olsa gerektir.

Fârâbî, felsefenin hiçbir arka planı olmaksızın ilk kez Grekler tarafından icat edildiği ve dolayısıyla felsefe tarihinin antik Yunanlılarla başladığı kanaatinde değildir. “*Hikmetler Hikmeti*” ve “*İlimlerin Anası*” olarak gördüğü **felsefe, Fârâbî’ye göre Orta-doğu kökenlidir**. Keldanîlerin yaşadığı dönemde Irak’ta ortaya çıkan felsefe, buradan Mısırlılara geçmiş, daha sonra Yunanlılara geçerek son aşamada Süryaniler kanalıyla Araplara ulaşmıştır.³⁴⁴

Fârâbî felsefenin amacına ilişkin olarak da şunları söyler:

*“Felsefeyi öğrenmenin amacının ne olduğu hususuna gelince, amaç; yüce Yaratıcı’yı bilmek, O’nun hareket etmeyen (değişime uğramayan) Bir olduğunu, her şeyin etkin sebebinin O olduğunu, O’nun kendi cömertliği, hikmet ve adaleti ile bu âleme düzen veren olduğunu bilmektir. Filozofun yapması gereken şey de, insanın gücü ölçüsünde Yaratıcı’ya benzemesidir.”*³⁴⁵

Fârâbî açısından insanın varoluş amacı, en yüksek mutluluğa (saadet-i kusva) erişmek olduğuna ve bu da Yaratıcı’yı bilmek ve O’na benzemekle gerçekleştirileceğine göre; bu amaçla öğrenilen felsefe de insanı en yüksek mutluluğa ulaştıran bir araçtır.

Şu denebilir ki; Fârâbî’ye göre, felsefe gibi din de insanı en yüksek mutluluğa erişmesini sağlayan bir araçtır. Şu farkla ki; felsefenin kanıtlama yöntemini kullandığı konularda din inandırma/ikna etme yöntemini uygular.³⁴⁶ Her ikisinin de temel amacı insanı en yüksek mutluluğa ulaştırmak olduğundan ki bu amaç bu alanların ortak noktalarından biridir. Öyleyse ona göre felsefe ile din birbiriyle çatışmıyor, bilakis birbiriyle uzlaşıyor demektir.

Ancak şu da belirtilmelidir ki; Fârâbî’ye göre “Din ile felsefe arasında kesin ve nihai bir birlik (te’lif) sağlanabilmesi, dinin itikadi yapısında olduğu gibi, olabildiği kadar kararlı ve değişmez bir felsefi sistemin varlığını gerektirir.”³⁴⁷

³⁴⁴ Bkz: Fârâbî, “Mutluluğu Kazanma: Tahsiü's-Saade” Hüseyin Atay (der ve çev.) **Fârâbî’nin Üç Eseri** içinde, s. 54, İstanbul: Morpa Kültür Yay. 2003

³⁴⁵ Fârâbî, “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Kurallar” **İFFM** içinde s. 113-114

³⁴⁶ Bkz: Fârâbî, “Mutluluğu Kazanma” s. 56

³⁴⁷ Bkz: Sayılı, “agm”, s. 43

4.2.3 İbn Sînâ'da Felsefe-Din İlişkisi

İbn Sînâ'nın tüm çabasının felsefe ile dini uzlaştırmak olduğu iddia edilemez. Bu İbn Sînâ'yı yanlış anlamak ve yanlış bir konuma yerleştirmek olur.³⁴⁸ Fakat Hilmi Ziya Ülken'in de belirttiği gibi; İbn Sînâ felsefe-din ilişkisinde uzlaştırma işini etkileri ve sonuçları açısından, seleflerine göre çok daha etkili ve ustaca gerçekleştirmiştir.³⁴⁹

İbn Sînâ'nın din anlayışı psikolojik, sosyolojik ve hukuk merkezli bir anlayıştır. İbn Sînâ önce bireyin iç ve dış dünyası açısından dinin gerekli olup olmadığını ve vahyin imkân ve mahiyetini sorgulamıştır. Daha sonra, insanların tek başına yaşamalarının mümkün olmadığı için toplum halinde yaşaması gerektiğini, bu durumda da toplumsal düzenin sağlanabilmesi için tüm bireylerin benimseyip uymaları gereken birtakım kurallara ihtiyaç olduğunu ortaya koymak suretiyle konuyu sosyolojik ve hukukî bir zemine taşımıştır.

İbn Sînâ'ya göre insanlar toplumsal düzeni sağlayacak normatif yapıyı kendi iradeleriyle kuramazlar. Çünkü böyle bir durum söz konusu olursa herkes kendi çıkarlarına uygun olanı kural olarak topluma dayatabilir ve böylece toplumda adalet değil zulüm düzeni egemen olur. Halbuki toplumsal düzenin adalet ilkesine göre işleyişi, Allah tarafından seçilen bir peygamber aracılığı ile gönderdiği din vesilesiyle sağlanırsa bu sorun ortadan kalkar. O halde İbn Sînâ'ya göre din, peygamberin vahye bağlı kalarak ortaya koyduğu ilke ve kurallar bütünüdür.³⁵⁰ Dinin fert ve toplum açısından gerekli olduğu bu şekilde netleştiğine göre, birtakım ibadetlerin de bulunması gerektiği de netleşmiştir. Yani bir dinin varlığı ve gerekliliği söz konusu ise bazı ibadetlerin olması da gerekir.³⁵¹ Çünkü Kur'an'da dinin temeli olan iman, ibadet, muamelat ve ahlâka dair hükümler açık bir dille anlatılmıştır. İbadetler insanların zihninde Allah tasavvurunun kökleşmesini ve yine insanların daima iyi ve doğruya yönelip, kötülüklerden uzak durmasını sağlayan en önemli unsurlardandır.³⁵² Bu yaklaşımıyla İbn Sînâ, ahlâk felsefesine doğru bir köprü kurmaktadır. İnsan nefsinin her türlü kötülüklerden ve bâtıl inançlardan arındırılarak olgunlaşması, dinin insanlara öğrettiği iyi, güzel ve doğru fiillerin de-

³⁴⁸ Bkz: Ali Durusoy, "İbn Sînâ", TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 20, s. 322

³⁴⁹ Bkz: Hilmi Ziya Ülken, "İbn Sînâ'nın Din Felsefesi", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 4, sy. 1, y. 1955, s. 94

³⁵⁰ Bkz: Durusoy, "ag.mad" s. 329

³⁵¹ Durusoy, "ag.mad" s. 330

³⁵² Bkz: Hadi Ensar Ceylan, "İbn Sînâ ve Fıkıh: Şeriatın Hikmet Boyutu", Komisyon, **eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ** içinde (s. 187-202), 2. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. 2015, s. 192-194

ruhte edilmesiyle mümkün olur. Zira nefsin olgunlaşması için Allah’a itaat şarttır. Bu da tam anlamıyla ancak ibadetler ve salih amellerle gerçekleşebilir.³⁵³

Tasavvufa eğilimli düşünceleri olduğu da bilinen İbn Sînâ’nın özel yaşantısında da ibadetler ve dinî semboller önemli bir yer tutmaktadır. Bazı kitaplarında büyük velilerin türbelerini ziyaretin, dua ve namaz gibi ibadetlerin insan üzerindeki yararlı etkileri hakkında düşüncelerini açıkça dile getirmiştir.³⁵⁴ Hayatını konu edinen bazı eserlerde ibadetleri yerine getirdiği ve bunun yanı sıra bilimsel ve felsefî araştırmalar yaparken ne zaman bir sıkıntıyla karşılaşsa bir camiye giderek dua ettiği de kaydedilir.

Filozofların dinî yaşantıları konu kapsamında değildir. Ancak “İslâm Felsefesine Karşı İç Kaynaklı Dışlayıcı Yaklaşımlar” başlığı altında; bir kısım ulemanın dışlayıcı tavrına “filozofların dinden uzak yaşadıkları” iddiasını gerekçe gösterdikleri anlatılmıştı. Bu iddialara yer verildiği gibi filozofların iddialara karşı verdikleri yanıtı yer vermek çalışmanın sınırları dışına çıkmak olmayacaktır. Bu nedenle belirtilmelidir ki İbn Sînâ, Nasr’ın da açıkça ifade ettiği gibi samimi bir Müslümandı. İbn Sînâ kendisini dinsizlikle suçlayanlara karşı da kendini gayet açık şekilde de savunmuş, hatta bunu bazı şiirlerinde tema olarak da işlemişti.

Örneğin Farsça yazdığı bir dörtlükte şöyle demiştir:

*Bu kadar kolay ve basit değildir bana dinden çıkmış deyivermek,
Kimsenin dine inancı sağlam değildir benim inancım kadar.
Dünyada eşim yoktur benim, eğer ben dinden çıkmışsam...
O halde başka hiçbir Müslüman yok demektir dünyada.*³⁵⁵

Bilindiği üzere İbn Sînâ, felsefî sistemini baştan sona anlattığı ve “Kitabü’ş-Şifa” adını verdiği eserinin en sonuna Metafizik’i koymuş, Metafizik’in de son kısmını “Amelî Felsefe”ye tahsis etmiştir.³⁵⁶ Bu bölümde 10. Makale’nin 3. Fasil’ının adı “İba-

³⁵³ Cevher Şulul, “İbn Sînâ’nın Siyaset Felsefesi”, (s. 111-121) **İslâmî Araştırmalar**, c. 27, sy. 2, y. 2016, s. 115
ayr.bkz: Durusoy, “ag.mad” s. 330

³⁵⁴ İbn Sînâ, “Keyfiyyetü’z-Ziyare ve Hakikatü’l-Dua ve Te’siriha fi’n-Nüfusi ve’l-Ebdan (Ziyaretin Keyfiyeti, Duanın Hakikati ve Nefisler ve Bedenler Üzerindeki Tesiri)”, Necmettin Pehlivan (nşr. ve çev.) Necmettin Pehlivan, “İbn Sînâ’ya Göre Duaya İcabet ve Duanın Tesiri” içinde (Arapça Metin: s. 239-241, Çeviri: s. 243-248) Komisyon, **eş-Şeyhu’r-Reis İbn Sînâ** içinde (s. 227-251) 14. Paragraf

³⁵⁵ Bkz: Seyyid Hüseyin Nasr, **Üç Müslüman Bilge**, Ali Ünal (çev.) 3. Baskı, İstanbul: İnsan Yay. 2003, s. 56

³⁵⁶ İbn Sînâ, felsefe sistemini nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırdığı ve sisteminin neredeyse tamamına yakınının nazarî felsefeye tahsis ettiği ortadadır. Amelî felsefe dediği kısmı ise çok dar tutmuştur. Bunun nedenlerinin de ayrıca araştırılması gerekir. Bkz: M. Cüneyt Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ’nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”, (s. 57-91) **Dîvân**, c.14 sy. 27, y. 2009/2, s. 59-60

detler ve Bunların Dünya ve Ahiretteki Yararları” (Fasl fi ’l-İbadeti ve Menfeatüha fi ’d-Dünya ve ’l-Ahira) başlığını taşımaktadır. Bu bölümde İbn Sînâ şunları ifade etmiştir:

“Bu hareketler (ibadetler) sayesinde nefis, istese de istemese de Allah’ı, melekleri ve mutluluk âlemini hatırlamak için çalışmak durumunda kalır. Bu sayede nefiste, bedenden ve etkilerinden sıkılma yapısı (heyeti) ve bedene hâkim olma melekesi yerleşir. Artık nefis bedenden etkilenmez. Bedensel fiiller nefse gelse ve nefis de her bakımdan bedene yönelip boyun eğse bile, bu fiillerin etkisinin meleke ve yapısı (heyeti) nefiste müessir olmaz. Bu nedenle Doğru Sözlü (Allah cc.) şöyle buyurdu: ‘İyilikler kötülükleri giderir’ [11/Hûd-114]”³⁵⁷

Buraya kadarki açıklamalar ve kendi eserinden yapılan bu aktarımdan anlaşıl-
maktadır ki İbn Sînâ’ya göre din, özellikle ibadet esasları içermesi yönüyle insan ve
toplum hayatı açısından son derece önemlidir.

Felsefe tasavvuruna gelince İbn Sînâ; ilimler hiyerarşisinde felsefeyi tek boyut-
lu ele almamış ve bölümlere ayırmıştır. Bu bölümlerin ortak paydaları olsa da her biri-
nin müfredatı ayrıdır. İbn Sînâ felsefî ilimleri teorik ve pratik diye ayırmış, metafiziği,
mantık, fizik ve matematikten sonra gelmek kaydıyla, teorik felsefe alanına koymuş-
tur.³⁵⁸ Ancak en sonda yer alıyor olmasına rağmen metafizik geri planda bırakılmış de-
ğildir. Zira diğerleriyle ilişkisi bakımından bir anlamda bütün ilimler arasındaki ortak
noktaların tespit ve analizini sağlamakta, böylece diğer ilimler için ulaşılması gereken
bir ana gaye olarak kuşatıcı bir ilim olmaktadır. Bu nedenle de metafiziğe teorik ilimle-
rin sonunda yer almasına rağmen “ilk felsefe” (*el-felsefetü’l-ulâ*) adını vermiş ve onu
Aristoteles gibi “varlık olması bakımından varlığın ilmi” olarak tarif etmiştir.³⁵⁹ Metafi-
ziğin alanına gelince; aynı zamanda “ilâhî ilim” (*el-ilmü’l-ilâhî*) dediği bu ilim hakkında
İbn Sînâ şöyle der:

*“Metafizik, fiziksel ve metafiziksel varlığın ve bu iki varlıkla ilişkili şeylerin
ilk sebeplerinin, sebeplerinin sebebinin ve ilkelerinin ilkesinin -ki o, yüce Al-
lah’tır- incelendiği ilimdir.”³⁶⁰*

İbn Sînâ metafiziğin adlandırılmasında da özgün bir perspektif ortaya koymuş-
tur. “Metafizik” anlam olarak “fizikten/doğadan sonra olan” (*ma ba’de’t-tabia*) demek-
tir. Ancak buradaki sonralık beşerî açıdandır, yani insana göre sonralıktır. Zira varlığı

³⁵⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ, Metafizik II*, s. 193-194

³⁵⁸ Bkz: İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ, Metafizik I*, Ekrem Demirli, Ömer Türker (çev.) İstanbul: Litera Yay. 2004, s. 2

³⁵⁹ İbn Sînâ, *age*. s. 3, aynı kısmın başka çevirisi için: “Metafizik Üzerine” *İFFM* içinde, s. 280

³⁶⁰ İbn Sînâ, *age*. s. 2, “agm” *İFFM* içinde, s. 280)

gözlemlenen ve durumları öğrenilen ilk şey fizikî varlıktır. Ona göre gerçekte bu ilme asıl verilmesi gereken ad “fizikten/doğadan önce gelen” yani “*ma kable’t-tabia*”dır.³⁶¹

İbn Sînâ’ya göre ilk felsefe, ayrıca “mutlak hikmet” (*el-hikmetü’l-mutlaka*) olarak da isimlendirilir. Böylece hikmet; bazen “*en üstün olanı en üstün bilgi ile bilmek*”, bazen “*en doğru ve en sağlam bilgi*” bazen de “*bütün varlıkların ilk sebeplerinin bilgisini*” olarak tanımlanmıştır.³⁶² Bir başka önemli eserinde ise hikmetten “*İnsan nefsinin, gücü nispetinde eşyanın teorik gerçekliklerini düşünmesi ve kabul etmesi*” diye bahsetmiş ve hikmeti bölümlere ayırmıştır.³⁶³ Felsefe, mutlak hikmet adıyla ele alındığında; bir akıl yürütme (nazar) sanatıdır ki; insan onunla şereflenir, olgunlaşır ve sonunda da ahiret mutluluğuna ulaşır.³⁶⁴

İlimlerin hiçbirinden faydalanmayan, bilakis tüm ilimlerin kendisinden faydalandığı yüce bir ilim olan metafiziğin,³⁶⁵ yani ilk felsefenin temel gayesi hakkında İbn Sînâ -Fârâbî ile de paralel olarak- şöyle der:

*“Metafizik, her bakımdan doğadan farklı bir şeyin ilmidir. Böylelikle de bu ilim, içindeki en değerli şey ile adlandırılmıştır. Nitekim bu ilmin adı ilâhî ilimdir. Zira Allah’ı bilmek (el-ma’rifetü billah) bu ilmin gayesidir.”*³⁶⁶

Görüldüğü gibi İbn Sînâ felsefeyi amaç, ilke ve içerik bakımından; 1-İlk Felsefe, 2-Mutlak Hikmet, 3-Metafizik (*ma ba’d’e’t-tabia* / *ma kable’t-tabia*) ve 4-İlâhî İlim (ilâhiyat) olmak üzere, farklı adlandırmalar yaparak tanımlamış, fakat hepsinin gayesinin Allah’ı bilmek olduğunu vurgulamıştır.

İster ilk felsefe anlamında, ister metafizik ve hikmet anlamında felsefenin temel gayesinin Allah’ı bilmek olduğu yukarıda özetlenmişti. İbn Sînâ’nın dine bakışından anlaşıldığı kadarıyla din de insanın kemale ermesi için peygamber aracılığı ile gönderilmiş bir ilke ve kurallar bütünü olduğuna göre, İbn Sînâ açısından da felsefe ile din birbiriyle çatışmazlar, bunlar bilakis amaçları itibarıyla birbiriyle uzlaşmaktadır. Şu farkla ki; İbn Sînâ’ya göre felsefe ile dinin konu ve amaçlarının ortak oluşu, seleflerinde

³⁶¹ Bkz: İbn Sînâ, *age*. s. 19, “agm”, *İFFM* içinde, s. 290

³⁶² İbn Sînâ, *age*. s. 3, “agm” *İFFM* içinde s. 280

³⁶³ İbn Sînâ, *Uyunü’l-Hikme*, Abdurrahman Bedevî (thk. ve nşr.) 2. Baskı, Kuveyt: Vekâletü’l-Matbuat Yay. 1980, s. 16

³⁶⁴ Bkz: Hayrani Altıntaş, *age*. s. 26 (Yazarın dipnotu: İbn Sînâ, *Aksamu Ulumi’l-Akliyye*, Mısır: 1238, s. 227)

³⁶⁵ Bkz: İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 16, “Metafizik Üzerine” *İFFM* içinde s. 288

³⁶⁶ Bkz: İbn Sînâ, *age*. s:20, “agm” *İFFM* içinde s. 291

olduğu gibi birbiriyle uzlaştırılması için yeterli sayılamaz. Zira farklı iki alan konu ve amaç bakımından ortak bir noktada buluşabilir.

İbn Sînâ gibi bir filozofun felsefe-din ilişkisi konusunda çok daha teknik ve büyük bir ustalıkla bu iki alanı nasıl uzlaştırdığını burada detaylarıyla irdelemek mümkün değildir. Zira İbn Sînâ'nın felsefe tasavvuru burada özetlendiğinden daha fazla bir derinliğe sahiptir. Ancak çalışmanın konusu direkt bu konu olmadığından, aktarılan özet bilgiler onun felsefe tasavvurunun anlaşılması için yeterlidir. Kaldı ki; yukarıda da belirtildiği üzere burada amaç İslâm filozoflarının din felsefelerini incelemek değil, felsefe-din ilişkisi sorununa nasıl yaklaştıklarını anlamaya çalışmaktır.

4.2.4 İbn Rüşd'de Felsefe-Din İlişkisi

Felsefe-din ilişkisi konusunda tavrı ve görüşleri en açık filozof İbn Rüşd'dür. Gerek Batı ve gerekse İslâm düşüncelerinde epey uzun bir geçmişi olan felsefe ve din ilişkisi sorununu Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre daha vurgulu ve açık olarak ele alıp, müstakil eserler yazmış olması da bunu göstermektedir. İbn Rüşd'den önceki Meşşâî filozofların felsefe-din ilişkisine ilişkin fikirleri sistemlerinin bütününden çıkarsama yapılarak ortaya konulmuştur. Çünkü onların felsefe-din ilişkilerine ilişkin geniş çaplı müstakil eserleri olmadığı bilinmektedir.

Bu durumu şöyle yorumlamak mümkündür:

İslâm felsefesi Kindî ile başlayıp -bu eserde görüş ve fikirlerine yer verilmeyen aradaki diğer filozofların da katkıları yadsınmamak koşuluyla- Fârâbî ile gelişip, İbn Sînâ ile doruğa çıkmıştı. Bu dönemlerde naklî ilimleri genellikle zahiri bakış açısıyla okuyan 'dinî otoriteler'den felsefe ve filozoflara yönelik -çalışmanın üçüncü bölümünde değinilen gerekçelerle- itirazlar ve felsefe ile dinin birbirleriyle uzlaşamaz iki ayrı alan olduğu yönünde karşı çıkışlar söz konusuydu. Fakat felsefi düşüncenin gerek siyasi otoritelerden gördüğü destek, gerekse gelişme döneminde olması dolayısıyla bir cazibeye sahip oluşu gibi nedenlerle, din adına ortaya konulan bu tür olumsuz tavırlar felsefenin önünü kesecek kadar etkili değildi.

Belki de İbn Sînâ dahil olmak üzere, İbn Sînâ'ya kadarki filozofların, felsefe ile din arasında bir uzlaşma olduğunu düşündükleri eserlerinde belli olmasına rağmen,

felsefe-din ilişkisi konusunu müstakil olarak ele almamaları bu sebeptendi, ya da bu sebepten dolayı buna gerek duymamışlardı.

Ancak gerek iktidarların değişimiyle konjonktürün de değişmesi gibi nedenlerle resmi makamların felsefeye ve filozoflara olan ilgisinin azalması, gerekse kendinden önceki filozofların bazı görüşlerinin kendince dinin sosyal tezahürü noktasında dengenin din aleyhine bozma riski görmüş olması dolayısıyla Gazali; daha önce değinildiği üzere, felsefe-din ilişkisini dinin lehine dizayn etmek istemişti. Bunu yaparken de bulunduğu konumun da etkisiyle sosyolojik ve siyasi açılardan son derece ciddi sonuçlar doğurma potansiyeli bulunan tekfir mekanizmasını kullanmıştı.

İbn Rüşd kendisinden önceki süreci çok iyi analiz etmişti. Felsefe ve din arasındaki dengenin bazen dinin bazen de felsefenin aleyhine bozulduğunu ve bunun da konjonktürel ya da kişisel bazı nedenleri olduğunu görmüştü. İşte bu nedenlerle İbn Rüşd'ün felsefe-din ilişkisi sorununu müstakil eserler yazarak ele alması da bu sorunu ele alış tarzı da felsefe-din ilişki konusuna dair görüşleri de son derece önemlidir.

Peşinen ifade edilmelidir ki; İbn Rüşd'e göre felsefe ve din birbiriyle adeta iç içe geçmiş olduğundan, din ve felsefenin ne olduğunu ayrı ayrı tanımlamak zordur. Bununla birlikte onun dini de felsefeyi de insan merkezli olarak tanımladığı rahatlıkla söylenebilir. Zira ona göre ilim seviyesi noktasında üç sınıf insan vardır. Birincisi; sadece duyular kanalıyla elde ettikleri bilgiyle yetinmek durumunda kalanlar. Bunların elde ettikleri bilgi “hatabî bilgi”dir. İkincisi; duyular kanalıyla elde edilebilen bilgini ötesine geçmek isteyenler. Bunların elde ettiği bilgi “burhanî bilgi”dir. Üçüncüsü ise; bu ikisi arasında kalan, hatabî düzeyi geçmiş fakat burhanî boyuta da ulaşamamış insanlar. Bunların elde ettikleri bilgi ise “cedelî bilgi”dir.³⁶⁷

İbn Rüşd'e göre din, bilgi düzeyi fark etmeksizin tüm insanlığa hitap eder. Çünkü dinin hedef kitlesi çok geniştir.

Bu hususu İbn Rüşd şu ifadelerle anlatır:

“Bunun sebebi şudur: Bizim bu şariatımız ilâhî olduğu için halkı (hak olana) bu üç yoldan davet etmiş, böylece Şariat'ı tasdik, her insana şamil olacak kadar

³⁶⁷ Bkz: İbn Rüşd, “Faslü'l-Makal”, **age**. içinde, s. 86

umumi olmuştur... İnsanların beyazına da siyahına da peygamber olarak gönderilmek Rasûlullah (sav)'in bir özelliği kılınmıştır. Bu sözümle Hz. Peygamber'in şeriatının (halkı) Allah'a davet yollarını (felsefî ve aklî alanlar da dahil) ihtiva ettiğini anlatmak istiyorum. Şu ayette bu husus açık ve seçik bir şekilde anlatılmıştır: 'Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğüt (mev'ıza-yi hasene) ile ve en güzel mücadele (cedel) biçimi ile davet et.' (16/Nahl-125)"³⁶⁸

Bu açıklamadan anlaşıldığı üzere din, insanların anlayacağı tarzda sunulan bu hakikati toplumun bütününe yaymayı hedeflemiş olmaktadır.

İbn Rüşd'e göre din bilimsel kuramlar bütünü değil, hukukî ve ahlakî, dolayısıyla da normatif bir hayat sistemidir. Çünkü ona göre dinin amacı ve işlevi insanlara gerçek bilgiyi (ilmü'l-hakk) ve doğru ameli (amelü'l-hakk) öğretmektir. Gerçek bilgi ölüm ötesini ihata eden bilgi, doğru amel ise insanı mutsuzluktan kurtarıp mutlu kılacak olan her türlü fiildir. Doğru amellerin bir kısmı insanın bedensel yapısı ile ilgili olup bir kısmı ise insanın psikolojik yani metafizik boyutuyla ilgilidir. İlim-amel bütünlüğünü sağlamak bakımından din; bir taraftan insanın mutluluğu noktasında gerekli zorunlu erdemleri tarif, tespit ve teşvik ederken, diğer taraftan da fazilete aykırı fiillerin işlenmesini (rezilet) men eder.³⁶⁹

İbn Rüşd'ün "*Faslü'l-Makâl*" denilen eserinin tam adında da görüleceği üzere, felsefe-din ilişkisinden en çok söz ettiği eserinde felsefeden "Hikmet" olarak söz etmekte ve böylece felsefeye ilişkin daha en baştan Kur'ânî bir referans çerçevesi oluşturmuş olmaktadır. Bu eserin tam adı; "*Kitabü Fasli'l-Makal fî ma Beyne's-Şeriatî ve'l-Hikmeti mine'l-İttisal*"dır ve 'Şeriat (din/İslâm) ile hikmet (felsefe) arasında uyum/ahenk' anlamına gelmektedir. Eserine böyle bir isim vermiş olması da onun konuya ilişkin bakış açılarını yansıtan bir ipucu niteliği taşımaktadır.

İbn Rüşd; filozof olmanın yanı sıra aynı zamanda İşbiliyye'de başkadılık yapmış bir İslam hukukçusudur. Söz konusu eser de 'bir filozofun din anlayışını yansıtan bir metin' değil 'fakih ve İslâm hukukçusu bir başkadının felsefe anlayışını yansıtan bir metin' özelliğini taşımaktadır. Eserine de besmele, hamdele ve salve kısmından sonra, yani ilk cümle olarak "*Acaba Şeriat felsefeyi farz kılmış mıdır?*" soru cümlesiyle başla-

³⁶⁸ İbn Rüşd, "agm" s. 87 Onun en çok, özellikle de kelâmcılar cihetinden tenkid edildiği görüşlerinden biri de; burhan düzeyine çıkamayan herkesi cumhur/avam düzeyinde gördüğü iddiasıdır. Bkz: Ramazan Altıntaş, "İbn Rüşd'ün Din Anlayışı ve Kritiği" **İslâmî Araştırmalar**, s. 414, c. 15, sy. 3, y. 2002, s. 399-415

³⁶⁹ Bkz: Hüseyin Sarıoğlu, "İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu" (s. 365-395), M. Cüneyt Kaya (ed.) **İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler** içinde, s. 377-378

mıştır. Bunu bilinçli bir tercihle adına hikmet dediği felsefenin alanını açmak için filozof olarak değil, özellikle bağlayıcı/normatif bir alan olan hukuk terminolojisini kullanmak suretiyle ‘cübbe giymiş bir başkadı’ olarak yaptığı anlaşılmaktadır.

Bu husus son derece önemlidir. Çünkü İslâm düşüncesi tarihini üretenlerin ne kadar üstün zekâ donanımlı ve bilgelik sahibi düşünürler olduğunu ortaya koyan, pek fark edilmemiş fakat en önemli örneklerden biridir.

Gazâlî nasıl felsefenin etkisini ve filozoflara ilgiyi azaltmak amacıyla (y)etkisi oldukça yüksek olan baş müderris sıfatıyla tekfir mekanizmasını kullanarak mücadeleye giriştiyse, İbn Rüşd de yaptırım gücü yüksek, hükmü bağlayıcı ve adli bir unvan olan başkadılığın verdiği hukukun gücünü kullanarak felsefenin değerini ortaya koymuştur.

İbn Rüşd’ün felsefe tasavvuruna gelince; Ona göre felsefe değerlidir. Çünkü felsefenin yaptığı iş; varlıkları tedkik etmek ve varlıkların Allah’a (Sanî‘) nasıl delalet ettiklerini, yani varlıkların (masnuat) var olmaları cihetinden Allah’ın delilleri olduğunu araştırmaktan öte bir şey değildir.

Felsefe tasavvurunu da açıkça ortaya koyduğu için kendisinin ortaya attığı “Şeriat felsefeyi farz kılmış mıdır?” sorusuna İbn Rüşd’ün yanıtı bu noktada önemlidir;

*“Felsefe ve mantığın muhtevası şer‘an ya vâcib ve farzdır veya mendubdur, yani tavsiye ve teşvik edilen bir husustur. Hiç şüphe yok ki varlıklar, kendilerinde mevcut bulunan sanatı bilmek ve tanımak suretiyle Sanî‘in delili olurlar. Bu sanat hangi ölçüde bilinir ve tanınırsa, Sanî‘ hakkında elde edilen bilgi de o ölçüde mükemmel olur. Varlıklara i‘tibar edilmesini (ve mevcudatın incelenmesini) şeriatın tavsiye ettiği ve buna teşvik ettiği muhakkaktır. **Şeriat; varlıkları akılla tedkik etmeye ve bunlar hakkında akılla bilgi sahibi olma arzusunda bulunmaya insanları davet etmiştir.** Bunun böyle olduğu hususu, Allah Teâlâ Hazretleri’nin kitabı olan Kur’ân’ın birçok âyetlerinde gayet açık bir şekilde belirtilmiştir. Misal; ‘Ey basiret sahipleri i‘tibar ediniz. (59/Haşr-2) Bu âyet aklî kıyası veya aklî ve şer‘î kıyasın ikisini birlikte kullanmanın farz olduğu konusunda bir nasstır, kesin bir dinî hükümdür... Varlıklar üzerinde aklen nazar etmeyi (mantık), düşünmeyi ve bunlardan ibret almayı (i‘tibar) şeriatın farz kıldığı, bu şekilde sabit olmuştur...”³⁷⁰*

Böylece İbn Rüşd; “Felsefe dinen caiz mi değil mi?” türünden sorularla, felsefenin din nokta-i nazarından meşruiyeti tartışmalarını aşarak farz, vacib, mendub gibi yaptırımını olan bağlayıcı kavramlar kullanmak suretiyle felsefe yapmayı, felsefî bir faa-

³⁷⁰ İbn Rüşd, “agm” age. içinde, s. 75-77 (Vurgu mütercime aittir)

liyet içinde olmayı Şeriat'ın (Allah'ın) emirlerinden biri olarak görüp, bilakis “*Felsefe farzdır/vaciptir.*” demiş olmaktadır.

İbn Rüşd'e göre felsefe de din de birer hakikattir. İki ayrı hakikat de olsalar iki hakikatin çatışması söz konusu olamaz.³⁷¹ Felsefe ve din arasında amaç birliği vardır. Sadece bu ortak amaca ulaşmada kullandıkları yöntemde farklılık söz konusudur. Bu da insanların bilgi edinme bakımından eşit düzeyde olmamaları dolayısıyladır. O halde hakikatler insanlara aktarılıp anlatılırken, dinin insanların kavrama düzeyine göre konuşma ilkesine mutlaka uyulmalıdır. İbn Rüşd bu hususta “*el-Keşf an Minhaci'l-Edille*” adlı eserinin daha ilk sayfasında Hz. Ali'ye isnad ettiği “*-Halkla anlayacakları şekilde konuşunuz (Aksi halde Allah'ı ve Rasûlünü tekzib etmelerine sebep olursunuz.) Allah'ı ve Rasûlünü yalanlamalarını arzu eder misiniz?*” sözünü bir tenbih olarak nakleder.³⁷²

İbn Rüşd'ün kendisine kadarki düşünce tarihi sürecini iyi analiz ettiği yukarıda belirtilmişti. Bu noktada elbette felsefe-din ilişkilerinde zaman zaman gerilim hatları oluştuğunu da biliyordu. ‘Bazı filozofların bazı görüşlerinin halkın inanç yapısına zarar verdiği ve özellikle İslâm'ın temel inançlarına aykırı olduğu’ gerekçesiyle filozoflar aleyhine verilen fetvaların da, felsefe faaliyetlerinin mahkûm edilmesi girişimlerinin de farkındaydı. Zaten Gazâlî'nin tesir gücü oldukça yüksek olan “*Tehafütü'l-Felâsife*” adlı eseri, baş edilerek içinden çıkılmak üzere önünde/zihninde duruyordu.

Bu çerçevede ona sormak gerekirse; felsefe dış kaynaklı/yabancı bir faaliyet değil miydi ve kaynağı dolayısıyla dine ve insanların inanç dünyasına verdiği bir zarar yok muydu? Felsefe ve din arasındaki bu gerilimin sebepleri neler, sorumluları kimlerdi? Felsefeyle uğraşmaktan dolayı geçmişte bir takım sapmalar yaşanmamış mıydı?³⁷³

İbn Rüşd öncelikle felsefeyi ve mantıktaki kıyası öğrenmenin bir farz olduğunu belirtir ve herhangi bir metodun İslâm'ın ilk döneminde bulunmamasının onun ‘bid‘at’ kabul etmenin delili olmadığına, fıkıhtaki kıyasın da ilk Müslümanlar zamanında olma-

³⁷¹ İbn Rüşd'ün “Çift Hakikat Doktrini” denebilecek hususa dair Bkz: Cabirî, *age.* s. 276, *ayr.bkz:* M. Kazım Arıcan, “İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi: ‘Çifte Hakikat’ ve Hakikatin Birliği” Tartışması, (s. 225-252) **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.12, sy. 2, s. 233-242, Ramazan Altıntaş, “İbn Rüşd'de Din Felsefe İlişkisi”, (141-150) **Diyanet İlmî Dergi**, c. 48, sy. 3, y. 2012, s. 148

³⁷² Bkz. İbn Rüşd, “*el-Keşf an Minhaci'l-Edille*”, *age.* içinde, s. 141, *ayr.bkz:* Hüseyin Sarıoğlu, “İbn Rüşd'ün Düşünce Sisteminde Hakikat, Felsefe ve Din İlişkileri” s. 70, **Dîvân**, sy. 10, y. 2001/1, s. 173-186

³⁷³ İbn Rüşd'ün felsefe-din ilişkisi konusunu bu ve benzeri soruların birer alt başlık yapılarak incelendiği çalışma için Bkz: Bayram Ali Çetinkaya, “İbn Rüşd'ün Projesi: Felsefe Din Uzlaşımı” (s. 119-140) **Diyanet İlmî Dergi**, c. 48, sy. 3, y. 2012, s. 128,130, 135

dığını örnek vererek anlatmıştır. Bir insanın tek başına kendisine lazım olan ilimleri öğrenmesinin imkânsız olduğundan hareketle, sonraki nesillerin öncekilerin ilmini öğrenmek durumunda olduğunu belirtmiştir. “Öncekiler ve başkaları” dediği kimselerle aynı dinden olmanın da zorunlu olmadığını açıkça söylemiştir.

Bu hususta verdiği örnek kurban bıçağıdır. Hedeflenen kurban kesim işleminin sağlıklı bir biçimde gerçekleştirilmesidir ve bu noktada kesim yaparken kullanılan bıçağın Müslüman ya da Müslüman olmayan biri tarafından üretilmiş olması noktasında fark eden bir şey yoktur.³⁷⁴ Bu tavır tam örtüşmese de bize Kindî’nin kendinden emin ve ‘kendilerinden öncekilere müteşekkik olma’ tutumunu çağrıştırmaktadır.

Diğer sorulara gelince; İbn Rüşd, felsefeyle uğraşanlar arasında azıtıp yolunu şaşıran sapıklar ve aşağılık kimseler (erazîlü’n-nas) olduğunu elbette biliyordu. Ancak böyle durumlar olmuş veya olabilir diye insanlar felsefî araştırma ve incelemeler yapmaktan men edilemez. Özü itibarıyla yararlı olan bir şeyi, onda geçici (arızî) olarak bulunan bir zarar dolayısıyla terk etmek gerekmez.

İbn Rüşd buna tesir gücü yüksek ve bizzat Hz. Peygamber (sav)’in sözü olduğu için de bağlayıcı bir örnek verir:

Bir adam gelip kendisinden ishal olan kardeşinin hastalığı konusunda yardım isteyince Hz. Peygamber (sav) ona hastaya bal şerbeti içirmesini tavsiye etmiştir. Hasta bal şerbeti içmiştir. Fakat ishali daha da artınca tekrar Hz. Peygamber (sav)’e gelip adeta “tavsiyenin tedavi olmaya yaramak yerine hastalığı daha da artırdığını” ima ederek yakınmıştı. Balda şifa bulunduğunun ayetle (nass) sabit olduğunu bilen Hz. Peygamber (sav) de bunun üzerine adama “-Allah doğru söyledi ama senin kardeşinin midesi yalan söylüyor!” buyurmuştu. Adam da bunun üzerine kardeşine bir daha bal şerbeti içirmiş ve kardeşi iyileşmişti.³⁷⁵

İbn Rüşd demek istiyor ki; faydalı olan balda geçici olarak ishale neden olma özelliği var diye nasıl Allah ayeti nesh etmedi, Hz. Peygamber (sav) de balı yasaklamadı ise, varlıkları (masnuat) Allah’a delâleti cihetinden incelemek anlamına geldiği için

³⁷⁴ Bkz: İbn Rüşd, “Faslü’l-Makal”, **age** içinde, s. 80-81

³⁷⁵ Bal ile ilgili ayet; 16/Nahl-69, ilgili hadisin kaynaklarından biri çevirisinden yararlandığımız eserde mütercim tarafından sehven yanlış verilmiştir. Hadisin tahriri: Buhârî, *Tıbb* 4 ve 24, Müslim, *Selâm* 31. Bkz: İbn Rüşd, “agm”, **age** içinde, s. 85

kendisinde çok büyük faydalar bulunan ve farz olan felsefe de bazı insanlar yoldan çıktı diye yasaklanamaz.

İbn Rüşd'e göre bir kimse hem felsefeyle uğraşmış hem de yoldan çıkmışsa, hastalığın tanısını felsefede yani yanlış yerde aramamak gerekir. Çünkü felsefe yoldan çıkarmaz. Yoldan çıkaran sebepler başkadır ve bunlar;

- 1- Kişinin yaratılışında bir bozukluk,
- 2- Kişinin felsefî incelemeler yaparken kullandığı yöntemin kötü oluşu,
- 3- Kişinin nefsani arzularına esir düşmesi, yani felsefî araştırmalar yapan kişinin kötü niyetli olması,
- 4- Kişinin felsefî çalışmalar yürütürken kendisine doğru bir şekilde rehberlik edecek bir üstadın bulunmayışı,
- 5- Kişide sayılan tüm bu eksikliklerin bir arada bulunması gibi nedenlerdir.

İbn Rüşd bu konuya dair şunları söylemiştir:

“Felsefe okumaları ve bu hususta araştırmalara dalmaları sebebiyle sapık hale geldikleri zannolunan bir takım aşağılık insan grupları vardır diye, felsefe okuma ehliyetine ve salâhiyetine sahip olan şahısları hikmete dair eserleri tedkik etmekten men edenin misali; (uzun süre susuz kaldıkları için), kendilerine verilen su boğazlarına durdu da böylece birçok kimse öldü gerekçesiyle, susuzluktan ölene kadar susuz bir kimseyi tatlı ve soğuk su içmekten men eden kimse-nin misali gibidir. Şüphe yok ki suyun boğazda durması sebebiyle vukûa gelen ölüm arızîdir, susuzluktan ölmek ise zatî ve zarurî bir husustur.”³⁷⁶

İbn Rüşd'e göre felsefe-din ilişkisinin ana hatlarıyla incelendiği bu kısım sonlandırılırken söylenebilecek olan şudur:

Bu alıntı ve açıklamalar gösteriyor ki İbn Rüşd'e göre felsefe (hikmet) ve din (şeriat) ilişkisi, birbirinin dostu ve aynı memeden süt emdikleri için birbirinin sütkardeşi olduğu³⁷⁷ ifadeleriyle dillendirilecek düzeyde olumlu, uyumlu ve sağlıklıdır.

³⁷⁶ İbn Rüşd, “agm”, **age** içinde, s. 85

³⁷⁷ Bkz: İbn Rüşd, “agm” **age**. içinde, s. 125

Ancak bu noktada şu hususu da kaydetmek gerekir; Meşşâî filozofların felsefe-din ilişkisine dair görüşleri üzerine bir eseri bulunan Ömer Mahir Alper'in de belirttiği gibi; bu iki alanın, yani felsefe ile dinin ikisinden birinin hakikati ya da doğruyu içermemesi, “bâtıl” bir temel üzerinde inşa edilmesi, uzlaştırılmalarına engeldir. Hakikat ile bâtılın, doğru ile yanlışın bir araya gelmesi mantıksal olarak imkânsızdır.

Alper bu hususu şöyle ifade etmiştir;

*“O halde felsefe ile dinin uzlaşır olduğunu iddia etmek, onların her ikisinin de hakikat olduğunu ve hakikati ifade ettiğini ispat etmekle mümkündür.”*³⁷⁸

Peki, din ile felsefe aynı anda “hakikat” olma niteliğine sahip olabilir mi? İşte İbn Rüşd'ün felsefe-din ilişkisi konusuna dair yukarıda özetlenen görüşleri ve bu çerçevede kendisinden yapılan aktarımlar bu sorunun muhtemel ve ‘en muteber’ yanıtı niteliğini taşıyor gibidir.³⁷⁹

“İslâm Düşüncesinde Felsefe ve Din İlişkileri” başlıklı bu bölümü sonlandırırken şu hususu açıklamakta yarar vardır:

Kelâmcıların da her ne kadar felsefe-din ilişkisi konusuna dair fikirleri var ise de filozoflarla karşılaştırılabilecek çapta ve nitelikte değildir. Bu nedenle de “kelâmcılara göre felsefe ile din birbirinin karşıtıdır.” ya da “kelâmcılara göre felsefe ile din birbiriyle uzlaşmaktadır” gibi genellemeler yapmak pek mümkün görünmemektedir.

Yine de belirtmek gerekir ki; genel olarak bir önceki bölümde de ifade edildiği gibi kelâmcıların çoğunun felsefe-din ilişkisine bakışları, en azından Gazâlî'nin kelâma müdahalesine kadarki süreçte “felsefeyle ilgilenmek caiz midir?” türünden sorular üzerinden meşruiyet noktasında ortaya çıkmıştır. Bu nedenle de “Kelâmcılara Göre Felsefe ve Din İlişkisi” adı altında ayrı bir başlık açmaya gerek duyulmamıştır. Kaldı ki kelâmcılar felsefe-din ilişkilerini mezkûr nedenlerle ele alma gereğini de pek duymamışlardı. Onların ele aldığı husus bu çerçevede daha ziyade “akıl-vahiy ilişkisi” konusunuydu. Çünkü nakilci ulema onları “Kelâmcılara Göre Akıl” başlığı altında genişçe işlendiği üzere, nakil karşısında akılcı, tercihlerini nakilden yana değil akıldan yana kullanmak gibi gerekçelerle eleştirmiş, hatta tekfir etmişti.

³⁷⁸ Ömer Mahir Alper, **İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi**, İstanbul: Ayışığı Yay. 2000, s. 170-171
³⁷⁹

Müslüman filozoflar ise felsefe-din ilişkileri konusunu özel olarak ele almış, hatta konuya ilişkin müstakil eserler kaleme almışlardır. Onların gerek konuya ilişkin müstakil eserler kaleme almış olmaları, gerekse ortaya koydukları görüşler, İslâm felsefesinin özgünlüğünü kanıtlayan en önemli unsurlardan da biridir. Çünkü batıda felsefe ve din ilişkileri; hem kilise hem de felsefe çevreleri arasında çift yönlü dışlayıcı bir muhtevaya sahipken, Müslüman filozoflar felsefe ve din ilişkileri konusunda uzlaşmacı bir tutum sergileyerek felsefe ile dinin birbiriyle zıtlaşmadığını ortaya koymuşlardır. Kindî’den başlamak üzere Müslüman filozofların tamamına yakını felsefeyi dahi felsefe-din ilişkisinde uzlaştırmacı bir tavır takındıklarını yansıtacak tarzda tanımlamışlardır. Genel olarak filozoflara göre felsefe ile dinin birbiriyle uyuşmadığını söyleyenler, ya felsefeyi, ya dini ya da her ikisini de anlayamadığı için bu fikre sahiptir.

Sonuç olarak; felsefe-kelâm ilişkisinde olduğu gibi, felsefe-din ilişkisi konusunda da her iki tarafın da kendisini kendisi yapan en önemli karakteristik özelliği ile konuya yaklaştıkları görünmektedir.

Felsefe-kelâm ilişkisinde olduğu gibi felsefe-din ilişkisi konusu söz konusu olduğunda da genel olarak kelâmcılar dışlayıcı ve/veya çatışmacı bir tavır ve tutum ortaya koyarken, Müslüman filozoflar felsefe ve dinin “aynı memeden süt emen sütkardeşler” olduğunu ifade edecek kadar kuşatıcı ve uzlaşmacı tavır ve tutum ortaya koymuşlardır.

Bu tavır ve tutum farkı da basit bir fark değildir. Çünkü kelâmı ve kelâmcıyı felsefe ve filozoftan ayırt eden en belirgin özelliklerden biri de bu karakterdir. Bu birbirine indirgenemez bu tavır ve tutum yani bu karakteristik farklılık bile İslâm felsefesinin kelâma indirgenemeyeceğini, yani kelâmcılara Müslüman filozof misyonu yüklenemeyeceğini ortaya koymaktadır.

SONUÇ

Bu çalışmada İslam düşüncesinde İslâm felsefesini kelâma indirgeyen yaklaşımlar eleştirel bir bakış açısıyla incelenmeye ve farklı açılardan değerlendirilmeye çalışıldı. Belirli bir yöntem ve sistem çerçevesinde yapılan inceleme ve değerlendirmeler sayesinde ulaşılan sonuçlar, şimdi çalışmanın sonuna gelinen bu noktada özetlenecektir.

İslâm düşüncesi, kendisini oluşturan kurucu unsurlar olan İslâm felsefesi, kelâm ve tasavvuf ile birlikte bütüncül bir yapıya sahiptir. Ancak buna rağmen paradigma içi bir tartışma olan indirgemecilik; daha ziyade felsefe-kelâm ilişkileri söz konusu olduğunda ortaya çıktığı için bu sorun “İslâm Düşüncesinde İslâm Felsefesini Kelâma İndirgeyen Yaklaşımlar” adıyla bu çalışmanın temel konusu olmuştur.

“Asıl/gerçek İslâm felsefesi kelâmdır” cümlesiyle formüle edilen İslâm düşüncesinde İslâm felsefesini kelâma indirgeyen yaklaşımda; İslâm felsefesi indirgenen, kelâm da kendisine indirgenmek istenen bir konuma yerleştirilmiştir. Bu sebeple problem dair “İslâm felsefesi kelâma indirgenebilir mi?” diye bir soru ortaya atılıp, buna İslâm felsefesi ağırlıklı bir yanıt aramazdan önce, soru kelâm ağırlıklı olarak “*Kelâm, bizzat kelâm olarak kendisine ‘İslâm felsefesi’ denmeye uygun yapıda bir ilim midir?*” diye sorulmalı ve öncelikle bu soruya yanıt aranmalıydı. Bu yönde yapılan araştırma ve analizler ise “İslâm felsefesinin kelâma indirgenemezliliği” gerçeğinden önce “*kelâmın bizzat kendisinin bir ‘İslâm felsefesi’ olmaya kendisini kelâm yapan nitelikleri dolayısıyla uygun olmadığı*” gerçeğini açıkça ortaya koymuştur.

Kelâm; kendisini oluşturanların, yani kelâmcıların, psikolojik olarak kendi ruhlarına uygun, iç dünyalarındaki gerilimi yansıtan, bu gerilimle motive olmaları sonucu oluşturulmuş, temel gayesi İslâm’ın inanç yapısını her türlü bozulmaya ve saldırıya karşı korumak ve savunmak olan, bir süreç içerisinde de geliştirilerek sistemleştirilmiş İslâm düşüncesinin aklî alanını oluşturan üç temel kurucu disiplinden biridir.

Kelâm bir felsefe veya felsefe türü değil, kelâmdır.

Kelâmın tarihini yazanlar ona her ne gözle bakarsa baksınlar, kelâmı yapanlar, yani kelâmcılar da birer filozof değil, kelâmcıdırlar. Zaten kelâmcılar da kendilerini bir filozof olarak değil, bir kelâmcı olarak görmektedirler.

“Asıl/gerçek İslâm felsefesi kelâmıdır” ifadesiyle formüle edilen indirgemeci yaklaşım ise, Müslüman aydın ve ilim adamlarının modernizmin meydan okuması karşısında içine düştükleri *geri kalmışlık psikolojisinin* yansımalarından biri olarak ortaya çıkmış, duygusal yönü ağır fakat ilmî yönü oldukça zayıf bir dışlayıcı yaklaşımdır.

İndirgemeci yaklaşımlar; görünüşte oryantalistlerin İslâm felsefesine dair iddialarına bir karşı-söylem gibi dursa da pratikte onlarla aynı niyetle olmadıkları halde, ‘istemeden’ içine doğru çekildikleri bir tür oryantalist söylemdir.

Açıkçası; indirgemeci söylem sahiplerinin yaptığı, niyet olarak değilse bile gerçekte ait oldukları İslâm kültür ve medeniyetinin vazgeçilmez ve dışlanamaz bir parçası olan ve dolayısıyla kendilerine ait olan bir birikime, İslâm felsefesi birikimine oryantalistçe bakmakla eşdeğerdir.

İslâm felsefesi ise, onun tarihini yazanlar ona her ne gözle bakarlarsa baksınlar, kendilerini bir an olsun İslâm’ın dışında görmemiş olan Müslüman filozofların, minnettarlık duygularıyla ve kendilerinden de son derece emin olarak tevarüs ettikleri antik kültür ve medeniyetlere ait düşünsel ve bilimsel mirası, içinde yaşadıkları İslâmî birikimle inşa olan zihinsel arka planlarıyla ve buna ek olarak o antik birikimde sözü dahi edilmemiş olan bazı konuları da dahil ederek, Müslümanca bir bakış açısıyla yeniden yorumlamaları sonucu ortaya çıkmış muhteşem, tevarüs edilen birikimden de farklılaşmış yani özgün bir birikimdir.

Kısacası; İslâm felsefesi adı verilen ve Müslüman filozoflarca oluşturulan bu disiplin, kelâm ile ve bu çalışmanın kapsamı dışında bırakılan tasavvuf ile birlikte, İslâm düşüncesi paradigmasını oluşturan üç kurucu ana unsurdan biridir.

Bu açıklamalar söz konusu disiplinler arasında bir üstünlük iddiası anlamına da asla gelmez. İslâm düşüncesinin paradigmatic bir yapı olmasını da sağlayan üç kurucu ana unsur olan İslâm felsefesi, kelâm ve tasavvufun hiçbirisi diğerinden daha İslâmî değil ve fakat hepsi birlikte İslâmî olan unsurlardır.

Bu çalışmanın -“Giriş” bölümünde ifade edildiği gibi- İslâm düşüncesine ilişkin bir postüla olarak kabul ettiği husus, başından sonuna kadar bu çalışmanın özeti de sayılabilecek şekilde aynı zamanda ulaşılan en önemli sonuçtur.

İslâm düşüncesi kesinlikle İslâm felsefesi, kelâm ya da tasavvufun herhangi biri tarafından temsil edilmemektedir. Çünkü İslâm düşüncesi bu üç kurucu ana unsurla var olan bir üst yapıdır. Bu disiplinler birbiriyle ilişkisiz ve birbirinden bağımsız alanlar değildirler. Ancak bu üç disiplinden herhangi biri diğerine de indirgenemez. Bu çalışma özelinde söylenmesi gerekirse;

İslâm felsefesi kelâma asla indirgenemez.

Ancak bu çalışma; İslâm felsefesini kelâma indirgeyen yaklaşımların sadece yakın geçmişte ortaya atılıp bugün ortadan kalkmış olmadığı da dikkate alınarak ortaya konulmuştur. Çünkü indirgemeci yaklaşım “Kelâmın Metafizikleşmesi Süreci” söylemiyle günümüze de taşınmıştır. İslâm felsefesini kelâma indirgeyen, yani İslâm felsefesini teolojiden ibaret veya en azından bir tür teoloji olarak görenler bugün de vardır ve bunlar maalesef ciddiye almayı gerektirecek sayıdadır.

Bu çalışmanın ortaya koymaya çalışarak savunduğu husus; bu üç disiplini bizzati kendileri olarak, yani İslâm felsefesinin İslâm felsefesi, kelâmın kelâm ve tasavvufun da tasavvuf olarak kabul edilmesi gerektiğidir. Zaten tarafımızdan yapılan bu çalışmanın bir amacı da, en başta ifade edildiği üzere, İslâm felsefesinin kelâma indirgenmemesi gerektiğine ve/veya indirgenemeyeceğine dikkat çekmeyi hedefleyen konuya ilişkin müstakil bir çalışma ortaya koymaktır.

En başta da belirtildiği gibi bu çalışmada İslâm düşüncesi alanındaki indirgemeci yaklaşımlar “İslâm felsefesinin kelâma indirgenmesi” boyutuyla sınırlandırılarak ele alınmıştır. Ancak İslâm düşüncesinin kendine özgü bütüncül yapısının ve bu bağlamda paradigmatik dengesinin korunması açısından İslâm felsefesini tasavvufa ve/veya tasavvufu İslâm felsefesine indirgeyen yaklaşımların da müstakil çalışmalarla ele alınarak eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirilmesi de ertelenmemesi gereken görevlerden biri olarak görülmektedir.

Bu çalışma burada noktalanırken; İslâm düşüncesi geleneği ve bu muhteşem geleneği inşa eden her biri birbirinden değerli adı filozof, kelâmcı veya sûfî olan Müslüman düşünürlere karşı aynı zamanda görev denebilecek birbirine bağlı bazı sorumluluklarımızın olduğu da sonuç yerine ifade edilmelidir:

Bugün yerine getirilmesi gereken sorumluluklardan biri; özellikle ve öncelikle; ‘geri kalmışlık’ psikolojisinin bir ürünü olan “üstünlük” dürtüsüyle; filozof, kelâmcı ve sûfînin hangisinin diğerinden daha üstün olduğunu sormak değil, fakat bunun yerine; her birinin İslâm düşüncesinin devasa birikiminin inşasında ve şerh etme yöntemiyle yeniden üretilerek bugünlere taşınmasında nasıl önemli görevler üstlendiklerini kuşatıcı bir bilinçle fark edip bu muhteşem birikime sahip çıkmaktır.

Bugün yerine getirilmesi gereken bir başka sorumluluk ise; öncelikle İslâm düşüncesinin birbirine indirgenemez olan kurucu unsurları olan disiplinlere; “İslâm felsefesi, kelâm ve tasavvufun hangisi diğerinden daha İslâmî’dir?” şeklinde yaklaşımdan uzak durmak gerektiğidir. Zira İslâm felsefesi, kelâm ve tasavvuf; biri diğerinden daha İslâmî olan alanlar değil, bilakis aynı anda, aynı değer ve derecede İslâmî olan, hiçbiri diğerine göre vazgeçilebilir olmayan, olmazsa olmaz disiplinlerdir.

Bu bakış açısı da bir sorumluluk olarak; “Bu disiplinlerden hangisinde çalışmak gerekir?” diye sormayı beraberinde getirecektir. Bunu belirlemek için de gerekli yöntem gelenekte/tarihte olduğu gibi günümüz araştırmacıları için de aynıdır. Araştırmacı kendisini hangi alana daha yatkın ve hangi alanda daha yetenekli görüyorsa o alanda, kuşatıcı bir yaklaşım ve paradigmatik bir bilinçle kapasitesi ölçüsünde çalışması en doğru yöntem ve seçenektir.

Bu çalışmayı kendisi de dönemin en önemli düşünürlerinden biri olan İstiklâl Şairimiz merhum Mehmet Akif Ersoy’un, “*Safahat*”ında yer alan ve bize bu sorumluluklarımızı hatırlatan “*Sen Göster*” adlı şiirinin mısralarıyla bitirmek çalışmaya mutabık ve muvafık olacaktır:

*Medresen var mı senin? Bence o çoktan yürüdü.
Hadi göster bakayım şimdi de İbnü'r-Rüşd'ü?
İbn Sinâ niye yok? Nerde Gazâlî görelim?
Hani Seyyid gibi, Râzî gibi üç beş âlim?
En büyük fâzılınız: Bunların âsârından,
Belki on şerhe bakıp, bir kuru ma'na çıkaran,
Yedi yüz yıllık eserlerle bu dinin hâlâ,
İhtiyâcâtını kâbil mi telâfi? Aslâ.
Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhâmı,
Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâm'ı.
Kuru da 'vâ ile olmaz bu, fakat ilm ister;
Ben o kudrette adam görmüyorum, sen göster?*

KAYNAKÇA

- Ali, M. Eyüp. “Mâtüridîlik” Ahmet Ünal (çev.) Şerif, M. Muhammed. (ed.) **İslâm Düşüncesi Tarihi**, Mustafa Armağan (ed.) içinde, (s. 395-410) İstanbul: İnsan Yay. 1990
- Alper, Ömer Mahir. **İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi**, İstanbul: Ayışığı Yay. 2000, s. 170-171
- _____. “İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirisi: el-Fark Beyne Ra’yeyi’l-Hakimeyn” **Dîvân**, sy:10, y. 6 1/2001, s. 145-172
- _____. “İsmail Hakkı İzmirli’nin İslâm Felsefesini Yorumu: İslâm Felsefesi Tarih Yazımına Bir Örnek” **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 8, y. 2003, s. 115-158
- Altıntaş, Hayrani, **İbn Sînâ Metafizigi**, 2. Baskı, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay. 2002
- _____. “Gazâlî’nin Felsefe ile İlgili Düşüncelerinde Çelişkiler” **İslâmî Araştırmalar**, c. 13, sy. 3-4, y. 2000
- Altıntaş, Ramazan. **İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl**, İstanbul: Pınar Yay. 2003
- _____. “Haşviye’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri” **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, y. 1999, sy. 3, s. 57-102
- _____. “İbn Rüşd’ün Din Anlayışı ve Kritiği” **İslâmî Araştırmalar**, c. 15, sy. 3, y. 2002, s. 399-415
- _____. “İbn Rüşd’de Din Felsefe İlişkisi”, **Diyanet İlmî Dergi**, c. 48, sy. 3, y. 2012, 141-150
- Anay, Harun. “XII. Yüzyıl Öncesi İslâm Felsefesinde Yenilik İddiası ve Geleneğe Bakış” **İslâm, Gelenek ve Yenileşme**, İstanbul: İSAM Yay. 1996 içinde s. 91-103
- Arıcan, M. Kazım. “İbn Rüşd’ün Hakikat Öğretisi: ‘Çifte Hakikat’ ve Hakikatin Birliği” Tartışması, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.12, sy. 2, s. 225-252
- Aristoteles, **Fizik**, Saffet Babür (çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yay. 2001
- _____. **Kategoriler**, Saffet Babür (çev.) İstanbul: İmge Yay. 1996
- _____. **Metafizik**, Ahmet Arslan (çev.) İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay. 1993
- _____. **Ruh Üzerine**, Zeki Özcan (çev.) 2. Baskı, İstanbul: Alfa Yay. 2001

Atay, Hüseyin. **Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay. 2001

_____ **İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay. 2001

_____ "Fahruddin er-Râzî'nin Kelâm İlmindeki Yeri" er-Râzî, Fahruddin. **Kelâm'a Giriş: el-Muhassal**, Hüseyin Atay (çev.) Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. 1978 içinde,

Aydın, Mehmet S. **Din Felsefesi**, 7. Baskı, İzmir: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. 1999

Ayer, Alfred Jules. **Dil, Doğruluk ve Mantık**, Vehbi Hacıkadıroğlu (çev.) 2. Baskı, İstanbul: Metis Yay. 1998

Aynî, Mehmed Ali. **Hucetü'l-İslâm İmam Gazâlî**, İstanbul: Matbaa-i Amire Yay. 1327

Bayın, İrfan. "Kelâm Atomculuğu ve Antikçağ Atom Teorileri İle Benzerlikleri Sorunu" Günaltay, M. Şemsettin ve İrfan Bayın, **Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu** içinde, (s. 115-143) Ankara: Fecr Yay. 2008

Bedevî, Abdurrahman. **Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü**, Muharrem Tan (çev.) İstanbul: İz Yay. 2002

Bilici, Faruk. "Renan, Ernest" TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 34, s. 568-571, (2007)

Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl" TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 2, s. 238-242, (1989)

el-Cabirî, Muhammed Abid. **Felsefî Mirasımız ve Biz**, Sait Aykut (çev.) İstanbul: Kitabevi Yay. 2000

Cevizci, Ahmet. **Felsefe Sözlüğü**, 5. Baskı, İstanbul: Paradigma Yay. 2002

Ceylan, Hadi Ensar. "İbn Sînâ ve Fıkıh: Şeriatın Hikmet Boyutu", Komisyon, **eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ** içinde, s. 187-202, 2. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. 2015

Cilacı, Osman. "Ernest Renan'a Karşı Türk-İslâm Dünyasında Reaksiyonlar" **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 2, y. 1995, (s. 181-191)

Corbin Henry, **İslâm Felsefesi Tarihi**, Hüseyin Hatemi (çev.) 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yay. 2002

el-Cürcanî, Seyyid Şerîf. **Kitâbü't-Ta'rifat**, İstanbul: tarihsiz

Çağrı, Mustafa. "İbn Meymûn" TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 20, s. 197-199, (1989)

Çetinkaya, Bayram Ali. "İbn Rüşd'ün Projesi: Felsefe Din Uzlaşımı" **Diyanet İlmî Dergi**, c. 48, sy. 3, y. 2012, s. 119-140

- _____ “İsmail Hakkı İzmirli” **Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları** Dergisi, sy. 19, y. 2011, s. 53-104
- Dağ, Mehmet. “Eş‘arî Kelâmında Bilgi Problemi” Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri enstitüsü Dergisi, c. 4, y. 1980, s. 113
- Davutoğlu, Ahmet. “İslâm Düşünce Geleneği’nin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması” **Dîvân**, sy. 1, y. 1996, s. 1-40
- _____ “Takdim” Şerif, M. Muhammed. (ed.) **İslâm Düşüncesi Tarihi**, Mustafa Armağan (ed.) içinde, (c. 1, s. 9-13) İstanbul: İnsan Yay. 1990
- De Boer, T.J. **İslâm’da Felsefe Tarihi**, Yaşar Kutluay (çev.) İstanbul: Anka Yay. 2001
- Deniz, Gürbüz. “Din, Felsefe ve Mille”, **Diyanet İlmî Dergi**, c. 52, sy. 1, y. 2016, s. 65-80
- _____ “Kindî, Felsefeyi Kabulü ve konumlandırması”, **Diyanet İlmî Dergi**, c.54, sy. 2, y. 2018, s. 13-24
- Durusoy, Ali. “Hareket” TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 16, s. 121-123, (1997)
- _____ “Gazâlî’de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi”, **İslâmî Araştırmalar**, c.13, sy. 3-4, y. 2000, s. 303-320
- _____ “İbn Sînâ” TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 20, s. 322-331, (1999)
- _____ “İslâm’ın Birlik, Bütünlük ve Evrensellik İlkesinin Müslümanların Bilimsel Çalışmalarını Yönlendirmesi” Çelebi, İlyas ve Mehmet Bulgen (ed.) **İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi** içinde, s. 377-382, İstanbul: Ensar Yay. 2016
- Dünya, Süleyman. **Gazâlî ve İman-Küfür Sınırı**, Ahmet Turan Aslan (çev.) İstanbul: Risale Yay. 1992
- Ebu Reyyan, M. Ali. **Tarihu’l-Fikri’l-Felsefî fi’l-İslâm**, Beyrut: Dâru’n-Nahdati’l-Arabi Yay. 1973
- Erkızan, Hatice Nur. “İbn Rüşdcülük: Batıdaki Tarihsel ve Felsefî Gelişimi Üzerine”, **İslâmî Araştırmalar**, c. 21, sy. 2, y. 2010, s. 73-82
- Ersoy, Mehmet Akif. **Safahat**, Ertuğrul Düzdağ (haz.) Ankara: TDV Yay. 2017
- el-Eş‘arî, Ebu’l-Hasen, **Makalâtü’l-İslâmiyyin ve İhtilâfü’l-Musallin**, Hellmut Ritter (nşr.) İstanbul: 1930
- _____ **Risale fi İstihsanü’l-Havd fi İlmi’l-Kelâm**, Yusuf el-Yüsûî (nşr.) 2. Baskı, Haydarabat/Dekkan: Mearifu’n-Nizâmiye Yay. 1344/1926

Fahri, Macid. **İslâm Felsefesi Tarihi**, Kasım Turhan (çev.) 5. Baskı, İstanbul: Birleşik Yay. 2000

_____ “İslâm Düşüncesinin Kaynakları” **25-27 Nisan 1997II. Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı** içinde, (s:19-30) İstanbul: İBŞB Kültür İşleri Daire BaşkanlığıYay. 1997

el-Fârâbî, Ebu Nasr. **Ara’u Ehli’l-Medineti’l-Fazla**, Albert Nasri Nâdir (nşr.) Beyrut: 1985

_____ **İdeal Devlet**, Ahmet Arslan (çev.) 2. Baskı, Ankara: Vadi Yay. 2004

_____ **İlimlerin Sayımı: İhsau’l-Ulûm**, Ahmet Ateş (çev.) İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yay. 1990

_____ “Kitabü’l-Mille”, Fatih Toktaş, “Fârâbî’nin Kitabü’l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi” içinde, **Dîvân**, c. 1, sy. 12, y. 2002, s. 247-273,

_____ **es-Siyasetü’l-Medeniyye veya Mebadîu’l-Mevcudat**, Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, Rami Ayas (çev.) Ankara: Kültür Bakanlığı Yay. 1980

_____ “Meaniu’l-Akl”, Ülken, Hilmi Ziya ve Kıvamettin Burslan, **Fârâbî**, içinde (s. 190-206), Ankara: Kanaat Kitabevi Yay. Tarihsiz

_____ “Mutluluğu Kazanma: Tahsilü’s-Saade” Hüseyin Atay (der ve çev.) **Fârâbî’nin Üç Eseri** içinde, İstanbul: Morpa Kültür Yay. 2003

_____ “Risale fi’l-Halâ” **Ebu Nasr el-Farabi’nin Halâ Üzerine Makalesi**, Aydın Sayılı ve Necati Lugal (thk. ve çev.) Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay. 1951, içinde

_____ “Risâle fî Me‘ani’l-Akl: Aklın Anlamları” **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Mahmut Kaya (der. ve çev.) içinde, İstanbul: Klasik Yay. 2003

_____ “Uyunü’l-Mesail: Felsefe’nin Temel Meseleleri” **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Mahmut Kaya (der. ve çev.) içinde, İstanbul: Klasik Yay. 2003

Fığlalı, Ethem Ruhi. **Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri**, İstanbul: Birleşik Yay. 1999

el-Gazâlî, Ebû Hâmid. **Faysalatü’t-Tefrika Beyne’l-İslâm ve’z-Zandaka**, Muhammed Bîcû (thk.) Dimaşk: 1413/1992

_____ **Hakikat Bilgisine Yükseliş: Mearicü’l-Kuds**, Serkan Özburun (çev.) 2. Baskı, İstanbul: İnsan Yay. 2002

_____ **İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi: el-Mustasfa**, Yunus apaydın (çev.) Kayseri: Rey Yay. 1994

- _____ **İtikadda Orta Yol: el-İktisad fi'l-İtikad**, Osman Demir (nşr. ve çev.), 2. Baskı, İstanbul: Klasik Yay. 2014
- _____ **Mekasidü'l-Felâsife**, Süleyman Dünya (thk.) Kahire: Dâru'l-Meârif Yay. 1960
- _____ **Mişkâtü'l-Envâr: Nurlar Feneri**, Süleyman Ateş (çev.) İstanbul: Bedir Yay. 1994
- _____ **el-Munkızü mine'd-Dalâl**, Cemil Salîbâ, Kâmil İyâd (thk.) 7. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Endülüs Yay. 1967
- _____ **el-Munkızü mine'd-Dalâl** Hilmi Güngör (çev.) Ankara: Maarif Vekâleti Basımevi Yay. 1960
- _____ **Tehafütü'l-Felâsife**, Bekir Karlığa (çev.) İstanbul: Çağrı Yay. 1985
- _____ “Beyanu Tefavüti'n-Nüfusi fi'l-Akl” **Şerefü'l-Akl ve Mahiyyetühü**, Mustafa A. Kadir Atâ (thk.) içinde, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye Yay. 1986/1406
- Gilson, Etienne. **Ortaçağ Felsefesinin Ruhü**, Şamil Öçal (çev.) İstanbul: Açılım Kitap Yay. 2003
- Gusdorf, George. **İnsan ve Tanrı**, Zeki Özcan (çev.) İstanbul: Alfa Yay. 2000
- Gutas, Dimitri. **İbn Sînâ'nın Mirası**, M. Cüneyt Kaya (der. ve çev.) İstanbul: Klasik Yay. 2004
- _____ **Yunanca Düşünce Arapça Kültür, Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbâsî Toplumü**, Lütfü Şimşek (çev.) İstanbul: Kitap Yayınevi Yay. 2003
- _____ “İbn Sînâ'ya Göre Kelâmın Mantığı” M. Cüneyt Kaya (çev.) **Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi**, sy. 34, y. 2008/1, s. 247-258
- Günaltay, M. Şemsettin. **Antik Felsefe'nin İslâm Dünyasına Girişi**, İrfan Bayın (sad.) İstanbul: Kaknüs Yay. 2001
- _____ “Kelâm Atomculuğu” İrfan Bayın (haz. ve sad.) Günaltay, M. Şemsettin ve İrfan Bayın, **Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu** içinde (s. 29-112), Ankara: Fecr Yay. 2009
- Hayy, Abdül. “Eş'arîlik” Ahmet Ünal (çev.) M. Muhammed. (ed.) **İslâm Düşüncesi Tarihi**, Mustafa Armağan (ed.) İstanbul: İnsan Yay. 1990 içinde, c. 1, s. 255-277
- Hammond, Robert. **Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi**, Gülnihal Küken, Uluğ Nutku (çev.) İstanbul: Alfa Yay. 2001

- Horovitz, S. **Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi**, Özcan Taşçı (çev.), İstanbul: Litera Yay. 2014
- Hourani, Albert. **Batı Düşüncesinde İslâm**, Celal A. Kanat (çev.) İstanbul: Doruk Yay. 2010
- Hüseyin, Asaf. **İslâmî Köktencililiğin Ötesi: İman ve Amelin Sosyolojisi**, Selahattin Ayaz (çev.) İstanbul: Ekin Yay. 1996
- İbn Meymun, **Delâletü'l-Hâirîn**, Hüseyin Atay (nşr.), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. 1974
- İbn Rüşd. “Faslu'l-Makal”, İbn Rüşd, **Felsefe-Din İlişkileri**, Süleyman Uludağ (der. ve çev.) içinde, (s. 73-138) 3. Baskı, İstanbul: Dergâh Yay. 2004
- _____ “el-Keşf an Minhâci'l-Edille”, İbn Rüşd, **Felsefe-Din İlişkileri**, Süleyman Uludağ (der. ve çev.) içinde, (s. 139-276) 3. Baskı, İstanbul: Dergâh Yay. 2004
- _____ **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, Mehmet Dağ, Kemal Işık (çev.) İstanbul: Kırk Ambar Yay. 1998
- İbn Sînâ, Ebu Ali Hüseyin. **Kitabü'n-Necat**, Mâcid Fahri (thk. ve nşr.) Beyrut: Daru'l-Afâki'l-Cedîde Yay. 1982
- _____ **Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik I**, Ekrem Demirli, Ömer Türker (çev.) İstanbul: Litera Yay. 2004
- _____ **Kitabü'ş-Şifa: Metafizik II**, Ekrem Demirli, Ömer Türker (çev.) İstanbul: Litera Yay. 2005
- _____ **Kitabü'ş-Şifa: Topikler**, Ömer Türker (çev.) İstanbul: Litera Yay. 2008
- _____ “Arş Risalesi: Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine”, Enver Uysal (çev.) **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 9, c. 9, y. 2000, s. 641-655
- _____ “Keyfiyyetü'z-Ziyare ve Hakikatü'd-Dua ve Te'siriha fi'n-Nüfusi ve'l-Ebdan (Ziyaretin Keyfiyeti, Duanın Hakikati ve Nefisler ve Bedenler Üzerindeki Tesiri)”, Necmettin Pehlivan (nşr. ve çev.) Necmettin Pehlivan, “İbn Sînâ'ya Göre Duaya İcabet ve Duanın Tesiri” içinde (Arapça Metin: s. 239-241, Çeviri: s. 243-248) Komisyon, **eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ** içinde, s. 187-202, 2. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. 2015
- _____ “Metafizik Üzerine” **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Mahmut Kaya (der. ve çev.) içinde, İstanbul: Klasik Yay. 2003
- _____ “Tevhidin Birliği ve Nübüvvetin İspatı Üzerine” **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Mahmut Kaya (der. ve çev.) içinde, İstanbul: Klasik Yay. 2003
- İzmirli, İsmail Hakkı. **İslâm'da Felsefe Akımları**, N. Ahmet Özalp (der.) 2. Baskı, İstanbul: Kitabevi Yay. 1997

Kant, İmmanuel. **Arı Usun Eleştirisi**, Aziz Yardımlı (çev.) İstanbul: İdea Yay. 1993

_____ “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt” İmmanuel Kant, **Seçilmiş Yazılar**, Nejat Bozkurt (çev.) içinde, (s:213-221) İstanbul: Remzi Kitabevi Yay. 1984, s:213

Kara, İsmail. “Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not” **Dîvân**, c. 15, sy. 28, y. 2010/1, s. 1-67

Karadağ, Çağfer. “Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Kelâm İlminin Usûl-i Fıkıh, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi” Çelebi, İlyas ve Mehmet Bulgen (ed.) **İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi**, içinde, s. 19-67, İstanbul: Ensar Yay. 2016

_____ “Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu” **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, c. 2. sy. 1, y. 2004, s. 57-72

_____ “Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu”, **Marife**, sy. 2, y. 2, Güz/2002, s. 81-100

Karaman, Hayreddin. “Fıkıh” TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 13, s. 22-27, (1996)

Karlığa, Bekir. **İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri**, İstanbul: Litera Yay. 2004

_____ “Grek Düşüncesinin İslâm Dünyasına Girişi ve Yol Açtığı Yeni Fikrî Eğilimler” **İslâm, Gelenek ve Yenileşme** içinde, İstanbul: İSAM Yay. 1996 s. 45-52

_____ “Delâletü’l-Hâirin” TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 9, s. 122-125, (1994)

_____ “Gazzâlî (Eserleri)” TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 13, s. 518-530, (1996)

_____ “İbn Rüşd” TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 20, s. 257-288, (1999)

Kaya, M. Cüneyt. “İslâm Felsefesinin Mahiyeti Üzerine”, M. Cüneyt Kaya (ed.) **İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler** içinde (s. 15-36) 4. Baskı, Ankara: TDV Yay. 2017

_____ “Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ’nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”, **Dîvân**, c.14 sy. 27, y. 2009/2, s. 57-91

Kaya, Mahmut. **İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, İstanbul: Ekin Yay. 1983

_____ Mahiyet ve Varlık konusunda İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirmesi” **İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı**, Aydın Sayılı (ed.) içinde, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay. 1984

_____ “Felsefe” TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 12, s. 311-319 (1995)

- _____ “Kindî ve Felsefesi” Kindî, **Felsefî Risâleler**, Mahmut Kaya (der. ve çev.) içinde, İstanbul: Klasik Yay. 2002
- _____ “Kindî, Ya‘kûb b. İshâk” TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 26, s. 41-58 (2002)
- _____ “Modernizm ve Düşündürdükleri” **İzlenim**, sy. 27, y. 1995
- _____ “Râzî, Ebu Bekir” TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 34, s. 479-485 (2007)
- Kaya, Veysel. **İbn Sînâ’nın Kelâma Etkisi**, Ankara: Otto Yay. 2015
- Khatab, Sayed ve D. Bouma, Gary. **İslâm ve Demokrasi**, Salim Korkmaz (çev.) Ankara: Sitare Yay. 2010
- el-Kindî, Ebû Yûsuf Yâ‘kûb b. İshâk. **Felsefî Risâleler**, Mahmut Kaya (der. ve çev.) İstanbul: Klasik Yay. 2002
- Kotan, Şevket. “Kelâm: İslâmî Teolojinin İnşası” **Tezkire**, sy. 31-32, y. 2003, s. 80-88
- Kuşpınar, Bilâl. **İbn Sînâ’da Bilgi Teorisi**, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yay. 2001
- Kutlu, Sönmez. “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtüridî” **İmam Mâtüridî ve Mâtüridilik**, Sönmez Kutlu (ed.) içinde, (s. 17-55) Ankara: Kitâbiyât Yay. 2003
- Kutluer, İlhan. **Akıl ve İtikad**, 2. Baskı, İstanbul: İz Yay. 1998
- _____ **Felsefî Gök Kubbemiz**, İstanbul: İz Yay. 2017
- _____ **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İstanbul: İz Yay. 2002
- _____ **İlim ve Hikmetin Aydınlanışında**, İstanbul: İz Yay. 2001
- _____ **İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, 2. Baskı, İstanbul: İz Yay. 2001
- _____ “Gazâlî’nin Felsefî Serüveni” **İslâmî Araştırmalar**, sy. 3-4, c. 13, y. 2000
- _____ “İslâm Felsefesi Hangi Anlamda Özgündür?” Mehmet Vural (ed.) **İslâm Felsefesinin Özgünlüğü** içinde (s. 29-46), Ankara: Elis Yay. 2009
- _____ “Cevher” TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 7, s. 450-455, (1993)
- _____ “Determinizm” TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 9, s. 215-220, (1994)
- _____ “Halâ” TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 15, s. 221-225, (1997)
- _____ “Hikmet” TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 17, s. 503-511 (1998)
- _____ “İlliyyet” TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 22, s. 120-121 (2000)

- Küyel, Mübahat Türker. **Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti**, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yay. 1956
- _____. “İslâm Düşüncesinde Akıl ve Vahiy” **25-27.04.1997 II. Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı** içinde (s. 69-83), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Bşk. Yay. 1997
- Laoust, Henry. **İslâm’da Ayrılıkçı Görüşler**, Ethem Ruhi Fırlı (çev.) İstanbul: Pınar Yay. 1999
- Leaman, Oliver. **İslâm Felsefesi: Giriş**, Şamil Öçal ve Metin Özdemir (çev.) Ankara: Hece Yay. 2014
- _____. **Ortaçağ İslâm Felsefesi’ne Giriş**, Turan Koç (çev.) İstanbul: İz Yay. 2000
- _____. “İbn Meymûn” TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 20, s. 197-199, (1999)
- Macit, Muhittin. “Önsöz” İbn Rüşd, **Metafizik Şerhi**, Muhittin Macit (nşr. ve çev.) içinde (s. I-VII) İstanbul: Litera Yay. 2004
- Macit, Nadim. “Eş’arî’nin İlm-i Kelâmı Müdafaası” **Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.1, sy. 1, y. 1/1994, s. 91-125
- _____. “Kelâmî Ekollerin Ortaya Çıkış Sürecinde İktidara Eklemlenme Problemi” **Bilgi ve Hikmet**, sy. 7, y. 1994, s. 113-130
- el-Mâtürîdî, Ebu Mansûr. **Kitâbü’t-Tevhîd**, Bekir Topaloğlu (çev.) Ankara: İSAM Yay. 2002
- Medkûr, İbrahim. “Fârâbî” Osman Bilen (çev.) Şerif, M. Muhammed. (ed.) **İslâm Düşüncesi Tarihi**, Mustafa Armağan (ed.) İstanbul: İnsan Yay. 1990 c. 2, s. 78
- el-Muhasibî, Hâris. “El-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân” **Şerefü’l-Akl ve Mahiyyetühü**, Mustafa A. Kadir Ata (thk.) içinde, Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiye Yay. 1986/1406, s. 17-18
- Nasr, Seyyid Hüseyin. **Üç Müslüman Bilge**, Ali Ünal (çev.) 3. Baskı, İstanbul: İnsan Yay. 2003
- _____. “Şihâbüddin Sühreverdî el-Maktûl” Alper Tuğsuz (çev.) Şerif, M. Muhammed. (ed.) **İslâm Düşüncesi Tarihi**, Mustafa Armağan (ed.) içinde, c. 1, s. 411
- en-Nesefî, Ebu Hafs Ömer. **Akaidü’n-Nesefî**, İstanbul: Tarihsiz
- en-Neşşar, Ali Sami **İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, Osman Tunç (çev.) İstanbul: İnsan Yay. 1999
- O’Leary, De Lacy. **İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, Yaşar Kutluay (çev.) 2. Baskı, İstanbul: Pınar Yay. 2003

- Olguner, Fahrettin. “İslâm Felsefesi Kime Aittir?” **Selçuk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi**, sy. 3, 1990, s. 187-190
- Özcan, Zeki. **Teolojik Hermenötik**, 2. Baskı, İstanbul: Alfa Yay. 2000
- Özdemir, Metin. **Allah’ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti**, İstanbul: İz Yay. 2003
- _____ “Fahruddîn er-Râzî’de Zaman Kavramı ve Allah’ın Ezeliliği ile İlişkisi”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi**, c. 7/1, y. 2003, 281-298
- _____ “İbn Rüşd’ün Kelâmcılara Dair Metodolojik Eleştirisi” **Kelâm Araştırmaları**, sy. 6/2, y. 2008, s. 69-92
- Özdeş Tâlip, **Mâtürîdî’nin Tefsir Anlayışı**, İstanbul: İnsan Yay. 2003
- _____ “Mâtürîdî’nin Te’vil Anlayışında Aklın Yeri” Kutlu, Sönmez (ed.) **İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik** içinde, s. 243-257
- Özpilavcı, Ferruh. “Akıl Risaleleri Geleneği ve Bu Gelenek İçinde Ebü’l-Berekât el-Bağdadî’nin Akıl Risalesi” **İslâmî İlimler Dergisi**, sy. 2, y. 5/Güz-2010, s. 75-106
- _____ “Gazâlî’nin Mantık İlmini Meşrulaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi”, **İslâmî İlimler Dergisi**, c. 7, sy. 13, y. 2012, s. 145-158
- _____ “Nedensellik Bağlamında Ebü’l-Berekât el-Bağdadî’nin Meşşâî Gelenek İçindeki Yeri” **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, c. 10, sy. 1, y. 2010, s. 53-78
- Özşenel, Mehmet. “Hikmet Hadisi Üzerine Bir İnceleme” **Dîvân**, sy. 2, y. 1/1996, s. 201-206
- _____ “İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler” **Dîvân**, sy. 4, y. 1/1998, s. 171-189
- er-Râzî, Ebu Bekir. **Felsefe Risaleleri**, Mahmut Kaya (haz. ve çev.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay. 2016
- er-Râzî, Fahreddin. **Kelâm’a Giriş: el-Muhassal**, Hüseyin Atay (çev.) Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. 1978
- Renan, Ernest. **Nutuklar ve Konferanslar: Discours et Conférences**, Ziya İshan (çev.) Ankara: Sakarya Basımevi, 1946
- Ross, David. **Aristoteles**, Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Yalçın (çev.) İstanbul: Kabalcı Yay. 2002
- es-Sabunî, Nureddin. **Mâtürîdiyye Akaidi: el-Bidaye fî Usûli’-d-Din**, Bekir Topaloğlu (nşr. ve çev.) 7. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. 2000

Sarioğlu, Hüseyin. **İbn Rüşd Felsefesi**, İstanbul: Klasik Yay. 2003

_____ “İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu” M. Cüneyt Kaya (ed.) **İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler** içinde, (s. 365-395) 4. Baskı, Ankara: TDV Yay. 2017

_____ “İbn Rüşd’ün Düşünce Sisteminde Hakikat, Felsefe ve Din İlişkileri” s. 70, **Dîvân**, sy. 10, y. 2001/1, s. 173-186

Sayılı, Aydın. “Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri”, **Belleten**, c. XV, sy. 57, y. 1951

Schumacher, Ernst Friedrich. **Aklı Karışıklar İçin Kılavuz**, Mustafa Özel (çev.) 3. Baskı, İstanbul: İz Yay. 1999

Schuon, Frithjof. **İslâm ve Ezeli Hikmet**, Şehabettin Yalçın (çev.) İstanbul: İz Yay. 1998

Şehristanî, Ebu’l-Feth. **el-Milel ve’n-Nihal**, Muhammed S. Kiylânî (thk.) 2. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Maârif Yay. 1975/1395

Şulul, Cevher. “İbn Sînâ’nın Siyaset Felsefesi”, **İslâmî Araştırmalar**, c. 27, sy. 2, y. 2016, s. 111-121

Tatar, Burhanettin. “Kelâmî Söylemin Monolojik Karakteri” **Tezkire**, sy. 31-32, y. 2003, s. 75-79

Taylan, Necip. **İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri**, 3. Baskı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. 1997

Türker, Ömer. “Gazzâlî’nin Felsefî Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karşıtı mıydı?” **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy.4, y. 2002, s. 87-107

Uyanık, Mevlüt. “İlk İslâm Filozofu Kindî’ye göre Âlemin Mâhiyeti Sorunu”, **İslâm Felsefesinin Sorunları**, (Komisyon) içinde, Ankara: Elis Yay. 2003, s. 99-123

Ülken, Hilmi Ziya **İslâm Düşüncesi**, İstanbul: Ülken Yay. 1995

_____ **Uyanış Devirlerinde Tercümelerin Rolü**, İstanbul: Ülken Yay. 1997

_____ “İbn Sînâ’nın Din Felsefesi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 4, sy. 1, y. 1955

Ülken, Hilmi Ziya ve Burslan, Kıvımettin. **Fârâbî**, Ankara: Kanaat Kitabevi Yay. Tarihsiz

Vecdi, Muhammed Ferid. **el-İslâm fî Asri’l-İlm**, 3. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabi Yay.

Watt, William Montgomery. **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, Ethem Ruhi Fıglalı (çev.) İstanbul: Birleşik Yay. 1998

- _____ **Müslüman Aydın: Gazâlî Hakkında Bir araştırma**, Hanifi Özcan (çev.)
Samsun: Etüt Yay. 2003
- Wolfson, Harry Austryn. **Kelâm Felsefeleri: Müslüman Hristiyan ve Yahudi Kelâmı**, Kasım Turhan (çev.) İstanbul: Kitabevi Yay. 2001
- Yavuz, Hilmi. **İslâm'ın Zihin Tarihi**, 4. Baskı, İstanbul: Timaş Yay. 2010
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl" TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 2, s. 246-247 (1989)
- _____ "Eş'ariyye" TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 11, s. 447-455 (1995)
- _____ "İlliyyet" TDV **İslâm Ansiklopedisi**, c. 22, s. 121-123 (2000)
- Yaran, Cafer Sadık. "İslâm Felsefesinde Eklektisizm Sorunu" Vural, Mehmet (ed) **İslâm Felsefesinin Sorunları** içinde, Ankara: Elis Yay, 2003, s. 37-57
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. "Dîbâce" Janet, Paul ve Séailles, Gabriel. **Metalib ve Mezahib: Metafizik ve İlâhiyat**, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (çev.) içinde, İstanbul: Eser Neşriyat Yay. 1978
- Yüksel, Emrullah. "Eş'arîler İle Mâtürîdîler arasındaki Görüş Ayrılıkları (10. Sayıdan Devam)" **Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, , sy. 11, y. 1993, s. 8-17
- Zerrinkub, Hüseyin. **Medreseden Kaçış: İmam Gazâlî'nin Hayatı Fikirleri ve Eserleri**, Hikmet Soylu (çev.), İstanbul: Anka Yay. 2001