ANTİK FELSEFENİN İSLAM DÜNYASINA GİRİŞİ

m. şemsettin günaltay



kaknüs
felsefe

MEHMET ŞEMSEDDİN GÜNALTAY
(1883-1961)

1883'te Kemaliye'de doğdu. 1905'te Dâru'l-Muallimîn-i Aliye'nin Fen bölümünü bitirdi. Arapça, Farsça ve Fransızca öğrendi. Çeşitli idari, siyasi ve akademik görevlerde bulundu. Daru'l-Fünûn, Ankara ve İstanbul üniversitelerinin Edebiyat ve "İlâhiyat" Fakültelerinde, Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi, İslâm Tarihi, Fıkıh Tarihi profesörü olarak dersler verdi. Akademik faaliyetlerini devlet ve siyaset adamı kimliği ile birlikte yürüten Günaltay, 1915'te İttihat ve Terakki Fırkası'ndan Bilecik Milletvekili seçildi. 15 Ocak 1949 - 22 Mayıs 1950 yılları arasında CHP milletvekili olarak başbakanlık yaptı. Doğu ve Batı kültürlerini yakından tanıyan, eserleri, akademik ve siyasi kişiliği ile Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde din-devlet ilişkilerinin şekillenmesinde önemli roller oynadı. Günaltay, 20 Ekim 1961'de İstanbul'da vefat etti.

Dînî, felsefî ve tarihî konularda pek çok eser yazan Günaltay'ın en önemli eserlerinden bazıları şunlardır:

İslâm'da Tarih ve Müverrihler; Tarih-i Edyân; Zulmetten Nûra; Hurâfâttan Hakikate; Felsefe-i Ûlâ (İsbât-ı Vâcib ve Ruh nazariyeleri); Türk Tarihi'nin İlk Devirleri, Uzak Şark, Kadim Çin ve Hint; Türk Tarihi'nin İlk Devirleri, Yakın Şark, Elam ve Mezopotamya; Dil ve Tarih Tezimiz Üzerine Gerekli Bazı İzahlar; İslâm Tarihi

kaknûs yayınları: 130
felsefe serisi: 4

ısbn: 975-6698-26-8

I. basım
kasım, 2001
istanbul

orijinal adı: *felsefe-i kadime islam alemine ne şekilde ve hangi tarik ile girdi*
kitabın adı: *antik felsefe'nin islâm dünyasına girişi*
kitabın yazarı: *şemsettin günaltay*

teknik hazırlık: betül biliktü
kapak düzeni: betül biliktü
iç baskı: alemdar ofset
kapak baskı: milsan
cilt: dilek mücellit

kaknûs yayınları
kızkulesi kültür merkezi
selman ağa mah., selami ali efendi cad., no: 11, üsküdar, istanbul
www.kizkulesi.net info@kizkulesi.net
tel: (0 216) 341 08 65 - 492 59 75
faks: (0 216) 334 61 48

Antik Felsefe'nin İslam Dünyasına Girişi

Giriş Yolları ve Şekilleri

M. ŞEMSETTİN GÜNALTAY

Osmanlıcadan Sadeleştiren
İRFAN BAYIN

İçindekiler

Kısaltmalar 7
Sadeleştirenin Önsözü 9

Kelamcılar ile Filozoflar Arasındaki İhtilaflar 17

Âlem Ezelîdir 18
Âlem Ebedidir 19
Allah'ın Bilgi ve İradesi 19
İnsan Ruhu 19

BİRİNCİ BÖLÜM
Antik Felsefe Tarihi'ne Genel Bakış

Felsefi Problemler 25
  Âlemin Kaynağı ve Oluş Tarzı 25
  Ruh Denilen Bu Kaynak Nedir? 27
  Tek Tanrı Kimdir? 27
  Hakikatin Bir Kriteri Var mıdır? 28
Antik Felsefenin Dönemleri ve İskenderiye'ye Geçiş 31
Problemlere İlişkin Çözümlerin Değerlendirilmesi 39
  Tanrı'nın Varlığı ve Sıfatları 39
  Âlemin Kaynağı, Başlangıcı ve Sonu: Zuhûr Teorisi 41
  Ruhun Mâhiyeti 45
  Hakikatin Kriteri 48

İKİNCİ BÖLÜM

İslam'dan Önce Felsefi Hareketlilik 53

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi

İlk Felsefi Hareketlilik ve Tercüme Faaliyetleri 61
Emeviler Döneminde Felsefe ve Tercüme Faaliyetleri 61
Abbâsiler Döneminde Felsefe ve Tercüme Faaliyetleri 64
İslam Düşünürlerinin Felsefeye Karşı Tavırları 71
Aristoteles veYeni-Platonculuğun İslam Felsefesi'nin Oluşumundaki Etkisi 75
Aristoteles'in Etkisi 75
Yeni-Platonculuğun Etkisi 76
İslam'da Felsefi Akımlar: Meşşâîlik ve İşrâkîlik 79
İslam Felsefesi'nin Sönüşü 85

Ek: Hermes ve Hermetik Felsefe 87
Sadeleştirmede Yararlanılan Kaynaklar 91
İndeks 95

Kısaltmalar

a.g.e. :	adı geçen eser
a.g.m. :	adı geçen makale
a.s. :	âleyhi's-Selam
Bkz.:	Bakınız
c. :	cilt
Çev:	Çeviren
DEÜİF.	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
DFÜİF. :	Dâru'l Fünûn Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
EÜİFD. :	Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fâkültesi Dergisi
H. :	Hicrî
Hz. :	Hazreti
İst. :	İstanbul
M. :	Milâdî
M.Ö. :	Milattan Önce
M.S. :	Milattan Sonra
MÜİFD. :	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜİFV.	Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı
s. :	Sayı
s.a.v.	Sallallahu Aleyhi ve Sellem
Sad. Nt. :	Sadeleştirenin Notu
sh. :	sahife numarası
T.D.V. :	Türkiye Diyanet Vakfı
TBMM. :	Türkiye Büyük Millet Meclisi
thk. :	Tahkik
UÜİFD:	Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
vb. :	ve bunun gibi, ve benzeri
vs. :	ve saire
yy. :	Yüz yıl
Yay. :	Yayınevi, Yayınları
Öl. :	Ölümü

Sadeleştirenin Önsözü

Düşünce tarihi bir bütün olarak değerlendirildiğinde, insanoğlunun sürekli olarak içinde olduğu yaşamı değişik açılardan sorguladığı görülür. Zira insan, düşünen bir varlıktır ve düşünme, *felsefî antropoloji* açısından insanın on dört kurucu ana-niteliğinden (attribitium) biridir. İnsanoğlu yaşamını sorgulamaya yönelik olarak Ben kimim? Evren nasıl var oldu? Tanrı var mıdır? Ahlâkın kaynağı nedir? Kötülükler neden var? vs. gibi bir takım soruların cevabını, çok uzun dönemler dinlerde ve mitolojilerde aramıştır. Ancak, insanın kendi varoluşunu gerçekleştirme sürecinde aklını soyut kullanıma açmaya başladıktan sonra bu gibi soruların cevabı niteliğindeki inançlarını rasyonalite süzgecinden geçirmeye yönelmiş ve böylece *Felsefe* denilen özgün bir düşünce disiplini oluşmaya başlamıştır.

Felsefenin nasıl ve ne "zaman" ortaya çıktığı ve ilk filozofların kimler olduğu, ihtilaf edilen bir husustur. Her ne kadar hikemî ve/veya mistik karakterler taşıyan Doğu Düşüncesi'nin[1] Felsefeye

[1] Doğu Düşüncesi hakkında geniş bilgi için Bkz: René GUÉNON, "*Doğu Metafiziği*", Çev: Mustafa Tahralı, MÜİFD. Yıl: 1985, s.3, sh:103-122 Ayrıca Bkz: Seyyid Hüseyin NASR, "*Bilgi ve Kutsal*" (Gelenek Nedir? bölümü), Çev: Yusuf Yazar, İz Yay. sh:75-102, İstanbul-1999

önceliği söz konusu ise de, insanın araştırıcı, irdeleyici ve dînî ve mitolojik kaynaklı inançlarını sorgulamaya başlamasının ürünü olan felsefe, Greklere aittir. Felsefe tarihçilerinin M.Ö.6.yy.'da yaşadığı bilinen Thales ile başladığını iddia ettikleri ve Antik Yunan Felsefesi denilen bu felsefenin, Batı Anadolu'da bir İyonya şehri olan Milet'te doğduğu ve daha sonra gelişerek Yunanistan'a geçtiği bilinmektedir.[2] Antik Yunan Felsefesi, Büyük İskender'in (M.Ö.356-323) fetih hareketlerine başladığı zamana gelinceye kadar geçen yaklaşık altı asırlık süreçte hem problematik hem de sistematik olarak oldukça gelişmişti.

Farklı kültür ve medeniyetlerin, birbiriyle çeşitli nedenlerle etkileşimi, tarihî bir gerçek olduğu gibi sosyolojik olarak ta kaçınılmaz bir durumdur. Geçmişte, kültürler ve medeniyetler arası etkileşim genel olarak fetihlerle gerçekleşmiştir. Büyük İskender'in Asya ve Mısır seferlerinin bir neticesi olarak, -Aristoteles ile dost olmasının da etkisiyle[3]-, Grek Felsefesi de, fethedilen bölgelerde yayılmış olan Semitik ve Aryen kültürler ile temas kurmuş oldu. Antik felsefe literatürüne ait önemli eserler, "İskenderiye" ve Harran gibi önemli bölgelerde kurulan okullarda oldukça yoğun bir faaliyetle tercüme edildi ve böylece *Yeni-Platonculuk* adı verilen felsefî sistem oluşmuş oldu.

Hz.Ömer'in hilâfeti döneminde Amr b. As'ın Mısır'ı fethiyle, Müslümanların karşılaştıkları felsefî yapı buydu. Bu fethin ardından Emeviler ve Abbasiler döneminde yapılan faaliyetlerle, hem Yunan, hem de "İskenderiye" filozoflarına ait olan, özellikle felsefe ve tıp alanlarına dair birçok eser hızla Arapça'ya tercüme edildi.

Bu tercüme faaliyetleri öncesinde İslâm dünyasında, Hz.Peygamber (s.a.v)'in irtihâlinin ardından gerek Hulefâ-i Râşidîn ve gerekse Emeviler dönemlerinde yaşanan Cemel Vak'ası, Sıffîn Savaşı ve Kerbelâ Katliâmı gibi siyasi olaylar, âlimler için 'entelektüel' malzeme olmuş ve bu olayların Kur'an ve Sünnet çerçevesinde yorumlanması sonucu ortaya çıkan fikirlerin itikâdî alana taşınmasıyla,

[2] Bkz: Prof.Dr. Mahmud KAYA, "*Felsefe*", T.D.V. İslâm Ans. c.12, sh:311-319

[3] Bkz: I.Bölüm, sh:20

siyasi ve itikâdî ekoller ortaya çıkmış, yani Müslümanların kendine özgü bir düşünce disiplini olarak, *Kelam İlmi* oluşmuştu[4].

Hiçbir fikir, mezhep ya da ekol nasıl ki kendiliğinden ve hazırlayıcı sebepler olmadan ortaya çıkmıyorsa, *"İslâm Felsefesi"* adı verilen düşünce akımları da kendiliğinden ortaya çıkmamıştır. İslâm Felsefesi'nin doğuşuna zemin hazırlayan pek çok etken vardır ki bunlar arasında iki unsur çok büyük önem taşımaktadır: Birincisi; İslam dünyasının kendi bünyesinde ve tamamen iç faktörlerle oluşarak gelişmiş olan Kelamın etkisi, İkincisi ise, yoğun tercüme faaliyetleri sonucu Arapça'ya tercüme edilen antik felsefe literatürünün etkisi.

Medeniyetler arası etkileşim bağlamında -yukarıda da ifade edildiği gibi- farklı kültürlerin birbiriyle etkileşimi kaçınılmazdır. Bu çerçevede elbette İslam filozofları da kendilerinden önceki düşünce mirâsına ilgisiz kalmamışlardır. Gerek antik Yunan felsefesini gerekse antik felsefenin Semitik-Aryen kültürle iç içe girmesi sonucu oluşan Helenistik Felsefe'yi "ön-yargısız" bir şekilde incelemiş, bunlardan yararlanmış ve kendi kültürel kimlikleriyle yeniden yorumlamışlardır.[5] Öyle ki helenistik felsefenin İslâm dünyasına aktarılmasında büyük bir emeği geçen ve 'İlk İslâm Filozofu' ünvanına sahip olan El-Kindî bu konuda "kendilerinden öncekilere teşekkür borçlu olduklarını" ifade etmiştir.[6] "Bununla da kalmayıp Nübüvvet, Mucize, Eskatoloji, Kozmoloji gibi önemli konularda antik ve helenistik felsefelerde araştırma konusu bile olmayan konular tartışmaya açılarak zengin ve özgün düşünce sistemleri geliştirmişlerdir.

[4] Mezheplerin oluşmasına etki eden faktörler için Bkz: W.Montgomery WATT, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev: Ethem Ruhi Fığlalı, Birleşik Yay. 2.Baskı, İstanbul-1998, ayrıca Prof.Dr. Ethem Ruhi FIĞLALI, *İslâm'da İtikâdî ve Siyâsî Mezhepler Tarihi*, Birleşik Yay. İstanbul-1998.

[5] Bu durum aynı zamanda "Müslümanların, İslâm-dışı kültürlere karşı olumsuz tavır takındıkları, hatta bütün araştırmalar aksini ispat ettiği halde halen dahi ileri sürülen, İskenderiye Kütüphanesi'nin Müslümanlar tarafından yakıldığı gibi iddiaları da kesinkes çürüten en önemli kanıttır.

[6] Bkz: El-KİNDİ, Felsefî Risaleler, Çev: Prof.Dr. Mahmut KAYA, İz Yay. İstanbul-1994. El-Kindi'nin bu sözünün yorumu için Bkz: Doç.Dr. İlhan KUTLUER, İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru, Sh: 42 vd İz Yay. İstanbul-1996

Burada bir noktaya önemle işaret etmek gerekmektedir: Müslüman düşünürlerin Antik ve helenistik literatürü çeşitli dillerden Arapça'ya tercüme etmiş olmaları, İslâm coğrayfasında devasa bir arşivin de oluşmuş olması anlamına gelmektedir. Eğer Müslümanlar bu literatüre karşı olumsuz bir tutum içinde olsalardı ya da Müslümanların bu literatürü imha ettikleri iddiası doğruluk değeri taşısaydı, Müslümanlar nasıl kendilerine özgü bir düşünce geleneği oluşturacaklardı? Diğer taraftan, Antik ve helenistik dönemlere ait olan ve başta Platon ve Aristoteles'in eserleri olmak üzere bu devasa literatür, İslâm dünyasının ilim merkezlerindeki arşivlerde muhafaza edilmemiş olsaydı, Avrupa nasıl Ortaçağ Skolastisizminden kurtulup rönesansı gerçekleştirecekti? Çünkü rönesansı hazırlayan ve rönesans-sonrası Batı felsefesi'nin şekillenmesinde rol oynayan en büyük etkenlerden biri de İslâm dünyasından Batıya yapılan bilgi naklinin gerçekleşmiş olması ve antik döneme ait olan klasik eserlerin büyük bir çoğunluğunun Latince ve diğer Batı dillerine Arapça'dan tercüme edilmiş olmasıdır.

Açıkça görülmektedir ki; İslâm Felsefesi'nin oluşumunda rol oynayan iç ve dış faktörlerin varlığı yadsınamaz bir realitedir. Ancak bu sahada araştırma yapanlar için asla ihmal edilmemesi gereken husus, İslam Felsefesi'nin kendine-özgü bir paradigma oluşturup oluşturmadığı konusudur. Bir takım oryantalist araştırmacılar, İslam düşünce geleneğinin ve özellikle İslâm felsefesinin kendine-özgü bir pradigmasının söz konusu olmadığını savunmakta ve bu gerekçeye (!) dayanarak İslâm Felsefesi Tarihinin -genel olarak meşşâî akımın- Batı Düşünce tarihinin/geleneğinin bir uzantısı olduğunu iddia etmektedirler. İslâm felsefesinin "özgünlüğü/orijinalliği" yaklaşımıyla yeni araştırmalar yapmaya ve ciddi eserler ortaya koymaya büyük bir gereksinim vardır.

Bu türden araştırmalar yapma gereksinimi oryantalizmin bir "dayatması" olarak algılanmamalıdır. Çünkü İslâm felsefesinin kendine-özgü paradigmasının varlığını ve özgünlüğünü ortaya çıkaracak olan yeni çalışmalar her şeyden önce hem son derece zengin ve çeşitli İslam düşünce ekollerinin ortak zeminini, hem de geleneğin süreklilik arzeden yönlerini tesbit etmek açısından son derece önemlidir.[7]

[7] Bkz: Ahmet DAVUTOĞLU, "*İslâm Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması*" Divan Dergisi yıl:1996 s.1 sh:1

Ülkemizdeki felsefe çevrelerinin genel olarak Batı felsefesinin tesiri altında bulunmasına ve bu çevrelerin "İslâm Felsefesi"ne karşı ilgisiz kalmalarına rağmen, günümüzde İslâm felsefesine karşı bîgâne kalınamayacağı anlaşılmış ve İslâm Felsefesi Tarihi önem kazanmaya başlamıştır.

İslâm "İslâm Felsefesi"'ne ilgi gösterilmesinin sevindirici bir gelişme olması, Felsefenin İslâm dünyasına giriş sürecini, İslam düşüncesi geleneği çerçevesinde oluşan felsefî akımların arka-planı ve hazırlayıcı nedenlerini de bilmenin gereğini ortaya koymuştur. Ancak bu hususta yapılan çalışmaların yetersizliği de bilinen bir gerçektir. Bu eksikliğin giderilebilmesi ve daha kapsamlı çalışmalar ortaya konulabilmesi için, öncelikle elimizde bulunan bilgi birikiminin yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu çerçevede, Osmanlı Devletinin son zamanlarında ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu dönemlerde yapılan felsefî araştırmalar bizim için büyük bir önem arz etmektedir. O dönemde felsefî araştırmaları olan ilim adamlarından biri de M. Şemseddin Günaltay'dır.

Biz de M. Şemseddin GÜNALTAY tarafından kaleme alınan ve antik felsefenin İslâm dünyâsına girişi, Müslüman Düşünürler üzerindeki etkisi ve İslâm "İslâm Felsefesi"nin kaynaklarının neler olduğu gibi önemli konuları içeren bu makaleyi -yukarıda değinilen açılardan- yapılacak daha kapsamlı araştırmalara bir katkı sağlayabileceği düşüncesinden hareketle, sadeleştirip yeniden hazırlamaya çalıştık. Felsefenin İslâm dünyasına ne şekilde ve hangi yollardan girdiğini, İslâm "İslâm Felsefesi" olarak adlandırılan felsefî akımların kaynağını, arka-planını ve bu akımların hem Kelamla, hem de birbiriyle mukayesesini içeren hacmi küçük olmasına rağmen içeriği büyük bir önem arz eden bu çalışma, İslâm felsefesine ilgi duyanlar ve özellikle İlahiyat Fakülteleri dışından İslam felsefesi merkezli araştırmalar yapmak isteyenler için "***İslâm Felsefesi'ne Giriş***" niteliği taşımaktadır.

Sadeleştirme ve hazırlama yaparken dikkat edilen hususlara geçmeden önce, makalenin içeriğine ilişkin iki önemli konuya işaret etmek gerekmektedir.

Birincisi; Müellifin, filozoflarla kelamcıları mukayese ettikten sonra kısa bir değerlendirme yaparken, "Asıl İslâmî Felsefeyi muhtelif Kelam ekollerinde aramak gerekir" ifadesini kullanmış olmasıdır. Bu görüş tartışmaya son derece açıktır. Zira hem İslâm felsefe-

nin ve kelamın oluşumunu hazırlayıcı sebepler birbirinden oldukça farklıdır, hem de uyguladıkları yöntemler birbirinden ayrıdır Bu konuya, makalenin ilgili yerine tarafımızdan konulan bir dipnotta da değinilmiştir.[8]

İkinci hususa gelince, Müellifin İslâm dünyasında oluşan felsefî akımlardan İşrâkîliği irdelerken, İbn Tufeyl ve İbn Bacce'den söz etmiş olmasına rağmen, Şehâbeddin Sühreverdî'nin (549/1153/587/1191) ismini bile zikretmemesi oldukça dikkat çekicidir. Oysa, İşrâkîlik, 'Onun adıyla bilinir' denilecek kadar Sühreverdî ile bütünleşmiştir. Öyle ki, Sühreverdî'nin lâkâbı bile 'İşrâkîlerin Şehyi' anlamına gelen "*Şeyhu'l-İşrâk*"tır. Diğer yandan İşrâkî Hikmet düşüncesi, İslâm Düşüncesi Tarihinin şekillenmesinde çok büyük bir rol oynamış, özellikle Şia üzerinde derin tesir yapmıştır. Aristoteles felsefesi, Hıristiyan Batıda güçlendiği zamanlarda, rasyonalist yönleri dolayısıyla sûfî çevrelerin ve kelamcıların tepkisini çekmiş ve İslâm dünyasında popülaritesini yitirmişti. "Peripatetik felsefe"nin güç kaybetmesinden doğan boşluğu, Muhyiddin İbn Arabî'nin *Vahdet-i Vücûd* doktrini ile Sühreverdî'nin *İşrâkî Hikmet* düşüncesi doldurmuştur.[9]

Makalenin içeriğine ilişkin bu iki önemli konuya işaret ettikten sonra, sadeleştirme hazırlık çalışması yaparken dikkat edilen hususlar hakkında bilgi vermek uygun olacaktır.

Mümkün olduğu kadar sade bir dil kullanılmaya özen gösterilerek sadeleştirilen bu çalışma hazırlanırken, konuyla ilgisi olan önemli kaynaklardan da yararlanıldı ve çalışmanın sonuna bibliyografya ilave edildi. Kendisi tarafından konulan dipnotlar dışında, gerekli görülen yerlerde açıklama dipnotları ile konular daha anlaşılır hale getirilmeye çalışıldı. Bir karışıklık olmaması için ilâve edilen dipnotların sonuna "Sad.Nt. (Sadeleştirenin Notu)" simgesi konuldu. Elden geldiği kadar metne müdahale edilmemeye dikkat edildi, ancak okuyucuya faydası olabileceği düşüncesiyle (bazı şahıs adlarının sonuna doğum-ölüm tarihleri yazmak vb.) bir ekleme

8 Bkz: Giriş bölümü, sh:13, dipnot:5

9 Bkz: Seyyid Hüseyin NASR, "*Şehâbeddin Sühreverdî El-Maktûl*", Çev: Alper Tuğsuz, (M.Muhammed ŞERİF, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yay. c.3 içinde)

yapılması gerektiğinde köşeli parantez kullanıldı. Metnin orijinalinde konu başlığı dışında hiçbir başlık olmamasına rağmen, işlenen konulara dikkat çekilmesi ve daha derli-toplu bir hale gelmesi için metne ara başlıklar koyuldu. Metnin başına, ilave edilen bu başlıkları içeren bir "içindekiler" sayfası eklendi ve ayrıca bir de indeks oluşturuldu.

İmkânlar çerçevesinde azami dikkat gösterilerek hazırlanan bu çalışmada, bir takım hata ve eksikliklerin bulunması kaçınılmazdır. Biz şimdiden olası hata ve eksikliklerimizi kabul ediyor ve ileride daha kaliteli çalışmaların ortaya çıkarılabilmesi açısından, tespit edilen hata ve eksikliklerin, müspet ve menfî eleştirilerin tarafımıza bildirilmesini ilgililerden istirhâm ediyoruz.

Böyle bir hazırlık çalışmasının yapılması için beni teşvik eden değerli hocam Doç.Dr. Zeki ÖZCAN Bey'e, yardımlarını esirgemeyen Mehmed TEMELLİ'ye ve kitabı yayınlayan Kaknüs Yayınları'na sonsuz teşekkür ediyorum.

Değerli okurların anlayışla karşılayacağı ümidiyle, bu kitabı, bir vefa ve minnet ifadesi olarak, bugüne kadar benden hiçbir konuda yardımını esirgemeyen değerli dostum Ömer Mert KAHRAMAN'a ithâf ediyorum.

İRFAN BAYIN
BURSA 2000

Kelamcılar İle Filozoflar Arasındaki İhtilaflar

H.3.yy.'da ilimlerde ve bilgi teorilerinde (*meârif*) *nazar*[10] ve *burhan*[11] yöntemini uygulama iddiasında bulunan 'Kelamcılar'ın sistemi karşısında H.2.yy.da başlayan tercüme faaliyetinin doğuşu ileyeni bir akım belirmeye başlamıştı. Bu akım o zamana kadar nazar yöntemini kullanan mütefekkire '*Hakîm*' denildiği halde, bu yeni akımı temsil edenlere sistemlerinin kaynağına uygun olarak yunanca bir isim verilmiş, yani '*Felâsife*' (filozoflar) denilmişti.

H.1.yy.'ın ikinci yarısından itibaren ilahiyat alanında ortaya çıkan çeşitli akımların temsilcilerine '*Mütekellim*' (Kelamcı), tabiat [fizik] ve metafizik (*mâ ba'de't-tabia*) alanlarında kendini gösterenlere de 'Hakîm' ünvanı verilmişken, yine bu alanlarda uğraşan bir kısım mütefekkirin 'feylesof' [filozof] ismiyle ayrılma-

10 Nazar: Kelâm'da teknik bir terim olarak nazar; bilinmeyeni elde etmek için bilinenleri uygun bir biçimde işlemek manasında kullanılmaktadır. (sad.Nt.)

11 Burhan: Sözlükte kanıt, delil anlamını taşıyan burhan, Kelâm, Felsefe ve Mantık'ta en temel teknik terimlerden biridir. Özellikle İslâm Felsefesinde hemen hemen her filozofun kendi düşünce sistemi içerisinde -her ne kadar birbirine yakın olsa da- farklı anlamların yüklendiği bir terimdir. Burhan, Kelâm'da bir yöntem olarak kullanılmıştır. İslâm Felsefesindeki farklı yaklaşımları da dikkate alarak Kelâm merkezinde bir tanım getirecek olursak Burhan; doğru bir bilgiye ulaşmak ya ada bir bilginin doğruluğunu kanıtlamak için kullanılan öncülleri (*mukaddime*) kesinlik (*yakîn*) ve açıklık arz eden akli delillerdir, diyebiliriz. (sad.Nt.)

sı, bunların ayrı ilkeler ve farklı yöntemlere uygun olarak geleneksel bir akımı izlemiş olmalarından kaynaklanmıştı. Bu akımı izleyenler, metafizik sistemlerindeki şu dört temel konuda kelamcılardan ayrılmışlardı:

Âlem Ezelîdir

"Allah kâinâtın yaratıcısıdır (*hâlık*) " sözü mecazi bir ifadedir. Allah, İlk İllet (*İllet-i Ûlâ*) olması itibarıyla maddenin yaratıcısıdır (*Sâni'*). Fakat İlk İllet'in eseri olan madde - diğer bir ifadeyle âlem - zaman içinde olmuş ve bir zamanda başlamış değildir. Allah ile âlem arasındaki ilişki, illet ile illetin sonucu (*ma'lul*) arasındaki ilişkinin aynıdır. Bu yüzden aralarında zaman açısından öncelik ve sonralık yoktur. Allah'ın belirli bir zamanda ve bir maksada göre iradesiyle âlemi yaratmış (halk) olduğu varsayılırsa, iradesini tamamlama (ikmâl) ve maksadını gerçekleştirmesinden önce eksik olması gerekirdi. Bu ise kemalde mutlaklığa aykırıdır. Allah ise Kâmil-i Mutlak'tır.[12]

12 İslâm Filozofları âlemin ezelîliği hususundaki iddialarını başlıca üç delile dayandırmışlardır. *Tehafütü'l-Felâsife*'de Gazali tarafından eleştirilen bu üç delilden en kuvvetlisi şudur: "Âlem ezelî (kadîm) değilse yaratılmış (hâdis) olması gerekir. Halbuki yaratılmış olanın vasıtasız olarak ezelî olandan sudûru imkânsızdır. Âlemin yaratılmışlığı iki şeklin dışında olamaz. Bu yaratılmışlık ya bir tercih edene (*müreccih*) bağlıdır ya da değildir. Eğer yaratılmışlık tercih edene bağlı değilse âlemin yaratılmamış olarak, sırf mümkin (varlığı zorunlu olmayan) olması gerekirdi. Zira bir tercih edici olmazsa tercih de olamaz. Eğer âlemin yaratılmışlığı bir tercih edene bağlı ise şu sorulara cevap bulmak gerekmektedir: O tercih edeni ortaya çıkaran kimdir? O tercih eden niçin sonradan ortaya çıktı da önceden çıkmadı.

Bu sorulara, tercih edeni ortaya çıkaran Allah, tercih eden de Allah'ın iradesi olduğu şeklinde verilen cevap tutarsızdır. Çünkü bu cevap; 'Allah bu âlemi yaratmadan önce âlemin varlığını irade etmediği için âlem önceden yaratılmadı. Bir irade sonradan ortaya çıktı âlem de bu irade ile var edildi' demektir. Halbuki bu cevapla Allah'ın iradesinin ezelî olmadığı kabul edilmiş olmaktadır. Fakat Allah'ın yaratılmışlara mahal olması yanlış olduğundan iradesinin sonradan ortaya çıkmış olması Allah için imkânsızdır. Âlemin yaratılmışlığı imkânsız olunca ezelîliği kesinleşmiş olur." [Gazali ,bu delili İslâm Filozoflarının görüşü olarak nakletmektedir. Bkz: GAZÂLÎ, *Tehâfût El-Felâsife*, Çev: Bekir KARLIĞA, sh: 17-46, Çağrı Yay. İst-1981Sad. Nt.]

Âlem Ebedidir

Çünkü âlem cevherlerden ve ârazlardan oluşmuştur. Halbuki cevherlerin yokluğunu gerektiren akla uygun bir neden yoktur. Âlemin, varolduktan sonra günün birinde yok olması olsa olsa ezeli irade (*irade-i kadîme*) ile mümkün olabilir. Halbuki Ezelî irade ile âlemin yokluğa gitmesi mümkün değildir. Çünkü Allah önce âlemin yokluğunu irade etmeyip varlığını irade etmişken sonra onun yokluğunu irade ederse bu, kendisinin bir halden diğer bir hale geçerek değişmesinin gerektiği (teğayyur) anlamına gelir. Böyle bir durum ise Allah için imkânsızdır. İmkânsız olan bir durumu gerektiren 'âlemin yokluğu' da imkânsızdır.

Allah'ın Bilgi ve İradesi

Allah'ın bilgisi (ilim) ve iradesi ancak külliyâta; kâinâtın genel kanunlarına ilişkindir. Cüz'iyâta; yani günlük hadiselere ilişkin değildir. Çünkü cüz'iyâta - diğer bir ifade ile - her an ortaya çıkan hadiselere ilişkin olduğu kabul edilirse İlm-i İlahî'sinde yani bizzat Allah'ın kendisinde değişme olması gerekir. Allah ise her türlü değişimden yücedir.

İnsan Ruhu

İnsan her türlü olgunluğu kabul etme yetisinden (kuvve) ibarettir ve varlığının amacı 'faal akıl' ile birleşmektir. Ruh bu olgunluğa erişince sonsuz saâdete (saâdet-i ebediyye) kavuşmuş olur. Demek ki mutlak saâdete (saâdet-i mutlaka) ancak nefsin arınması, olgunluk ve ruhun temizlenmesi ile ulaşmak mümkündür. Şu halde insan nefsi ya vasfedilemez bir lezzet içinde ya da tarifi imkânsız bir elem içinde halinin devamlılığı ile bâkidir. İnsanlar dünyevi dereceler ve zevklerde sayılamayacak kadar farklılık gösterdikleri gibi, ruhanî elem ve zevklerin dereceleri itibarıyla da sayılamayacak kadar farklılık gösterirler. Nefisleri olgun ve arınmış olanlar (*nüfûs-u kâmile-i zekiyye*) daimi mutlu-

luğa erişirken, nefisleri ham ve kirli olanlar (*nüfûs-u nâkısa-i mülevvese*) daimi eleme düçâr olurlar. Daimi olmayıp sona erecek olan elem (elem-i münkadî) ise nefisleri olgun fakat arınmamış olanlar (*nüfûs-u kâmile-i mülevvese*) içindir. Bu nedenle Hz.Peygamber'in ahirete ilişkin tasvirlerinden kasıt, ahiretin nimet ve elemlerini benzetmeler yaparak anlatmaktır (temsil). Çünkü halkın zihni manevî ve ruhî mükâfat ve cezaları idrakten aciz olduğundan, bunlar Kur'an'da (Şer'i Dil) halkın anlayabileceği şeylere benzetilerek anlatılmıştır. Yoksa insanlar kıyamet denilen belirli bir zamanda tekrar dirilecek değildirler. Ne kıyâmet vardır ne cennet ne de cehennem. Bunlar insanların cahil kesimine, rütbe ve derece bakımından cismanî mükâfat ve cezadan daha üstün olan ruhanî mükâfat ve azâbı anlatabilmek için benzetmeler yoluyla söylenmiş sözlerdir. "Her ferdin kıyâmeti ancak öldüğü zaman kopar."[13] İnsan, hayatında ilim fazileti (fazilet-i ilmiyye) ile amel faziletini (fazilet-i ameliyye) kendisinde bütünleştirmiş ise manen daimi zevke, ruhen mutlak saadete kavuşur ve huzura erer. Hem ilim hem de amel faziletlerinden mahrum ise bilakis dâimi eleme düçâr olur. Kur'an'da bildirilen cennet nimetleri ve cehennem azâbı işte budur. İlim fazileti olup ta amel fazileti olmayan insanın nefsi, ilim ile olgunlaşmış olduğundan, ölümünden sonra duyacağı rûhî elem daimi değildir. Dünyada iken alışmış olduğu cismanî zevklerden mahrumiyet, ona bir süre azap çektirse de neticede hayatta iken kazanmış olduğu ilim faziletinin zevkini tatmaya başlar ve duyduğu elemden kurtulur. Amel fazileti olup ta ilim fazileti olmayan kimseye gelince; bu insan gerçi ruhen elem duymaz, ancak hayatta iken ilimle olgunluğa erişmemiş olduğu için ruhânî bir zevki de tadamaz.

İşte 'felâsife' adını alan bu grup, bu dört esastaki fikirleriyle hem *Selefiye*'ye hem de tüm Kelam mezheplerine karşı mücadele kapısını açmışlardı. Ancak ikinci derece hususlarda mezheplerden bazen biri bazen de diğeri ile birleştikleri olmuştur. Mesela Allah'ın Sıfatları (*Sıfâtullah*) hususunda *Mu'tezile* ile aynı görüşü savunmuşlardır.

13 "Kişi öldüğünde kıyâmeti kopmuştur" mealindeki hadis-i şerife atıfta bulunulmuştur.

"***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 Kelam Ekollerinde (mektep) aramak gerekir.[14] Biz bu çalışmamızda özellikle 'İslâm Felsefesi' ifadesiyle düşünce tarihinde yer alan fikri akımı incelemek ve bu akımın içerik ve öne-

[14] Müellifin 'İslâm Felsefesi adıyla meşhur fikri akımı tahlil ederken belirtmiş olduğu "Asıl İslâmî Felsefeyi muhtelif Kelâm ekollerinde aramak gerekir" şeklindeki yaklaşımı bize göre tartışmaya açık bir konudur. Her ne kadar tartışılan konuların bazen Kelâmcılar ile Filozoflar arasında ortak payda arz ettiği söz konusu olsa da, amaçları, kullandıkları yöntemler ve daha da önemlisi hareket noktalarındaki farklılıklar dikkatlerden uzak tutulmamalıdır. Kelâm - Filozofların itibar ettiği ismiyle *İlahiyat* - ya da Batı Felsefesi terminolojisinde *Teoloji* olarak bilinen disiplin bir dinin esas ve hükümlerini o dinin kutsal referanslarına (İslâm Kelâmcıları açısından Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'e) dayandırarak sistemleştirir. Sınırları, esas ve hükümlerini sistemleştirdiği dindir ve mevcut bir dinin olmazsa olmaz hükümleri üzerine kuruludur. Buradan anlaşılan da Kelâmın akıl ve nakil kaynaklarını kullanırken sübjektif olduğudur *Herhangi bir dinin felsefesi*nden söz edilemeyişinin yanında Kelâm, *herhangi bir dinin Kelâmı (ilâhiyatı veya teolojisi)dir*. Felsefe ise herhangi bir dinin öğretileri ile kendini sınırlandırmaz. Bu özellik Kelâm ile Felsefe arasındaki en temel farklılıktır. Çünkü felsefe herhangi bir dogmayı ve/veya inancı hareket noktası olarak almaz, bilakis bir dine inanan kişinin apaçık doğrular olarak kabul ettiği inançları da sorguya çeker. Kelâmın tartışmasız bilgi kaynağı olarak kabul ettiği *'vahiy bilgisi'* de dahil olmak üzere, genel olarak bizatihi bilgi'nin ve kaynağının ne olduğu da felsefe tarafından sorgulanır. En kısa ifadeyle felsefede "nedir?" sorusunun, bu sorunun kendisi de dahil olmak üzere sonuna eklenemeyeceği hiçbir önerme yoktur ve felsefe, sorgulanmasını yaparken hiçbir ön kabule dayanmaz. Filozoflar her şeyi akıl yürütmeler yoluyla sorgularlar.

Konuya Felsefe Tarihi açısından bakılacak olursa zaten Felsefe Tarihi, inançların rasyonel yöntemlerle sorgulamaya başlamasıyla başlamıştır. Halbuki Kelâm herhangi bir dinin öğretilerini temel dayanak olarak kabul eder, ki bu nokta felsefe ile Kelâmın çatıştığı en temel hususdur.

Herhangi bir dinin felsefesi'nden söz edilemeyeceği yukarıda belirtilmişti. Bu durumda *'İslâm Felsefesi'* ile kastedilen İslâm Dini'nin felsefesi değil, İslâm coğrafyası dahilinde yaşayan, Müslüman filozoflarca temsil edilen felsefi akımlardır. Şu halde İslâm'a dayanarak üretilen her fikre *'felsefe'* olarak bakılamayacağı açıktır. Müslüman filozoflar ile Kelâmcılar arasındaki ihtilafları bizzat kendisi de vurgulayan Müellifin, Kelâmı İslâmî Felsefe olarak değerlendirmesi umarız ki dikkatinden kaçan bir nokta olmuştur. (Sad.Nt)

mine dair bir fikir edinebilmek için Antik felsefe'nin İslâm Dünyasına ne şekilde girdiğini birinci bölümde, hangi yollarla girdiğini de diğer bölümlerde araştıracağız.

Müslümanların felsefi araştırmalara başladığı zamana kadar, Yunan ve İskenderiye felsefeleri birçok safhadan geçmiş ve metafiziğin en ciddi problemlerine özgün bir şekil verilmişti. Bu şekli anlayabilmek için Antik Felsefe (***Felsefe-i Kadîme***) Tarihi'ne genel bir bakış gerekmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM
Antik Felsefe Tarihi'ne Genel Bakış

Felsefi Problemler

M.Ö.636 tarihinde Thales ile başlayarak M.S.529 tarihine kadar, 12 asır devam eden Yunan fikir hareketlerinde başlangıç noktası fiziğe dair bazı düşünceler, ilk defa tartışmaya açılan konu ise âlemin kaynağı ve oluş tarzı idi.

Âlemin Kaynağı ve Oluş Tarzı

Bu felsefenin dayandığı esas o kadar sağlam değildi. Çünkü bu esaslar, kısmen yanlış bilgiler ile eksik ve açık olmayan gözlemlerin sonuçlarından çıkarılmıştı. Gerçekte Yunan felsefesi kâinâtı küçültmüş, en büyük değeri insana vermiş, tabiatın görünen manzarasını hakikat zannederek yeryüzünü düz bir zemin, göğü de bu zemin üzerine kapanmış bir kubbe gibi değerlendiriyorlardı. Bu nedenle ilk filozoflar önemsiz bir genişliğe sahip olarak düşündükleri yeryüzünü, sadece insanın kendine mahsus mekânı gibi görüyor yıldızları, gezegenleri de sıradan gök taşları veya gökteki ateşlerin görüntüleri olarak düşünüyorlardı. Yunan filozoflarının başlangıçtaki fikirleri genel ve yüzeysel olduğundan, âlemin en temel esası olarak; toprak, su, hava ve ateş-

ten ibaret dört unsur kabul ediyorlardı. Bu dört unsur, âlemde en yaygın olarak görülen dört cevher olduğundan, bu görüş oldukça tabiî ve gerçeğe uygun zannedilmişti.

Yunan felsefesi işte bu kadar eksik olan ilkel bilgilerle âlemin oluşumu hakkında bir teori kurmaya kalkışmıştır. Teoriyi kurmak için de bu dört unsurdan birine, diğer üçüne karşı üstünlük vermiş ve onu âlemin kaynağı olarak göstermiştir. Filozoflardan birine göre ilk unsur su, diğerine göre hava, bir diğerine göre ise ateş idi. İlk bakışta bu dört unsurun birbiriyle kaynaşmalarına göre âlemin kaynağını izah etmek pek kolay görünmüştü. Çünkü su içine atılan çamurun hemen dibine çöktüğü, suyun (yağmurun) hava kütlesi arasından indiği, ateşin en belirgin özelliğinin de yükselmek olduğu en ilkel gözlemlerle öğrenilmişti. Şu halde görünen âlemin oluşum şeklini izah edebilmek için aşağıdan yukarıya ve yukarıdan aşağıya olan hareket hakkındaki açık olmayan bilgileri bu asılsız olaylara uygulamaktan başka yapılacak bir şey yoktu. Bunun içindir ki Yunan felsefesi en aşağıya toprağı onun üzerine suyu, onun üzerine havayı ve en yukarıya da ateşi koymak suretiyle âlemin oluşumunu açıklamıştı.

Bu felsefeye göre hafif cisimlerin yükseliş hareketleri ile ağır cisimlerin iniş hareketleri tamamıyla fiziksel olaylardı ve bu nedenle de sınırsız değildi. Mavi hava tabakası, gökte parıldayan sayısız yıldızlar, kendi özellikleri gereği yine kendilerine ait yerlerde bulunuyorlardı. Anlaşılan o ki bütün bu düzen ve olaylar, tamamen ve sadece fizik ile açıklanıyordu.

Yunan felsefesi halkı tatmin edebilmek için de birçok tanrı icad etmişti. İnsan şeklinde kabul edilen bu tanrılar yıldızlı kubbenin ötesinde *Olympus*'ta ikamet ediyorlardı.

İlk felsefenin, âlemin oluşumunu ve olayları açıklarken dayandığı fizik, insan fiillerinin kaynağını açıklama hususunda yeterli olamamıştı. Bu nedenle İlk felsefe tüm bunları açıklayabilmek için, düşünen ve hareket eden bir kaynağa dayanmak zorunda kalmıştı. Her şeyin hakikati olan (*istiknâh*) ve Ruh denilen bu kaynak nedir?

Ruh Denilen Bu Kaynak Nedir?

Yunan felsefesinin ortaya koyduğu ikinci problem de bu olmuştu. Bu problemin çözümü için de yine âlemin oluşumu probleminin çözümünde olduğu gibi genel ve yüzeysel fikirlerden hareket ediyorlardı. Bu genel ve yüzeysel gözlemler açısından değerlendirildiğinde nefes alıp vermek yaşamak değildir. Bu nedenle nefes hayattır. Çünkü insan nefes alıp vermekten kesildiği an ölmekte, son nefesten sonra cansız, hissiz donuk bir heykele dönmektedir. Bu yüzeysel gözlemden de hayat bahşeden prensibin hava olduğu, havanın hem Ruhu meydana getiren, hem de bütün ruhların kendisine dayandığı umûmî bir kaynak olduğu sonucu çıkarılmıştır. Havayı bütün varlıklara hayat veren bir kaynak olarak değerlendiren ilk felsefe, bu düşünceyle- her ne kadar maddî bir şekilde düşünülse de - '*Tek Tanrı*' fikrine ulaşmıştır. Ancak bu fikir ilk önce Yunanlıların millî politeizmi ile çatışmak durumunda kalmıştı.

Tek Tanrı Kimdir?

Yunan felsefesinin çözümünü araştırdığı üçüncü mesele de tek Tanrı problemi olmuştur. Bu araştırmanın ortaya çıkardığı sonuçlar, Yunan felsefesinin, başlangıcından itibaren Panteizme yöneldiğini göstermektedir.

Yunan felsefesi için inceden inceye yapılan bütün bu araştırmaların hareket noktası, hissi bilgiler üzerine kurulu, maddeye dayanan basit düşüncelerdi. Ortaya çıkan sonuçlar da ancak bu bilgilerin derecesi kadar açık olabilmişti.

Fakat yine de bazı gözlemler, *hissî bilgi*'lerin doğruluğundan şüphe uyandırmakta gecikmemişti. Bir bardak su içine bir damla limon sıkılsa göz bunu suyun içinde ayırt edemez. Ama limon damlasının suyun içinde olduğuna şüphe yoktur. Uzak bir ormanda ağaçların birinin yaprağına bir yağmur damlacığı düşse biz bunu sesin hafifliğinden dolayı işitemeyiz. Fakat bir sağanağın çıkardığı gürültüyü çok kolay duyarız. Bu gürültü sağanağı

oluşturan damlacıkların çıkardığı seslerin toplamı değilse nedir? Şu halde hislerimiz bize bilgi verme noktasında çok eksik ve oldukça yanıltıcıdır. Hakikatin bir ölçütünün bulunup bulunmadığı problemi de buradan doğmuştur.

Hakikatin Bir Kriteri Var mıdır?

Bu da Yunan felsefesinin çözüm aradığı dördüncü problem idi. İnsan ruhu ne zaman böyle bir kriterin (*mısdâk* / critérium) bulunamayacağı şüphesine düşerse o zaman aklî ümitsizliğe (ye's-i aklî) kapılır. "Bu âlem vehimden, hayal gücünün (*muhayyile*) var ettiği hayalden ibaret değil midir?" sorusu, zihni sürekli meşgul eder. Zihin bir kez bu şüpheye saplanırsa, insan bilgisinin en çetrefilli dayanaklarını oluşturan bütün maddi ve hissi bilgilerin bir anda yıkıldığını görmek son derece tabiidir.

Yunan felsefesi, tarihi gelişimi içerisinde daha bir asrı doldurmadan bu aşamaya gelmişti. Kendi devrindeki insanların Pythagoras'ı yeryüzüne inmiş bir Tanrı gibi görmeleri sebepsiz değildi. *Sofistler*'in bu saçmalıkları [şüpheci fikirleri] karşısında şaşkına dönen insanların Pythagoras'ı yol gösterici bir Tanrı gibi değerlendirmeleri haklı nedenlere dayanıyordu. Çünkü Pythagoras, insanlara kendilerine öğretilen bilgileri derin derin düşünmeyi, hissî kanaatlere güvenmemeyi aşılıyordu. Pythagoras, bu tavrıyla insanlara *aklî istidlâl*[15] yöntemini kullanmanın yolunu da açmış oluyordu.

Pythagoras'ın savunduğu fikirleri şöyle özetleyebiliriz: "Göz, kulak ve diğer duyu algılarımız bizi yanıltabilir, fakat tabiatın maddi tarafının dışındaki konularda, özellikle matematikte ve geometrik şekillerin niteliklerinde Mutlak Hakikate rastlayabiliriz. 'İki kere iki dört eder', 'bir üçgenin iki kenarının uzunlukları toplamı üçüncü kenarın uzunluğundan büyüktür' gibi öner-

15 Aklî İstidlâl : Kısaca akla dayalı delillendirme yöntemi demektir. Genel olarak Kelâmda bir fikri akla uygun, mantıkî deliller ortaya koyarak temellendirme şeklinde uygulanır. (Sad.Nt.)

melerde kesinlikle şüphe bulunamaz. Bizler şüphelerle dolu bir ortamda yaşıyor olabiliriz, ancak hiç olmazsa bu ortamın bir hakikatler âlemi tarafından kuşatılmış olduğuna dair kendimizi iknâ etmeliyiz."

Elea Okulu'nun gayretleriyle *Spekülatif Felsefe* (*felsefe-i nazariyye*) tamamen maddeye dayalı olan bu görüşlerden kurtulmaya başladı. Dört unsura ilişkin tartışmalar yerini yavaş yavaş zaman, mekân, hareket, fikir, varlık, Tanrı...gibi problemler hakkında yeni araştırmalara bıraktı. Bu araştırmalar, hislerin verdiği bilgilerin güvenilir olmadığı kabulüne yol açtı. Çünkü yeni araştırmalar, yalnız atomlar ve hızın varolduğu şeklinde sonuçlar doğuruyordu. Aslında Atinalılar felsefe ile meşgul olmaya başladıkları tarihten itibaren derinden derine şüphe ve tereddütlerle doluydular. Bu şüphe çok geçmeden felsefenin bütün alanlarını kaplamıştı. Şüphe dolu bu ortam Sofistleri ortaya çıkarmış, böylece spekülatif felsefenin dönemi de kapanmıştır.

Sofistler, kendi devirlerinde var olan bütün ilimleri birbiriyle kıyaslamışlar, bunun sonucunda da ne vicdân ne iyilik ne kötülük ne felsefe ne din ne kanun ne de hakikatin bir ölçütü olmadığı şeklinde bir hükme varmışlardır. Fakat insan -kendisine rehber olacak bir prensip olmaksızın yaşayamayacağından dolayı- tabiat hakkındaki teorilerini dayandıracağı bir esası yoksa zorunlu olarak bunu bir başka alanda arar. Felsefenin hakikatin bir ölçütünü gösterme hususundaki iflâsını gören insan derin bir inancın gölgesine sığınmak zorunda kalır. Yunanistan'da da durum böyle olmuş, Sokrates, apaçık ve ispat edilmeye asla ihtiyacı olmayan bir Tanrı'nın varlığını itiraf ederek ortaya atılmıştır. Böylece de Yunanistan'da felsefenin gelişiminde üçüncü dönem başlamıştır ki; bu dönem îmân ve itikat dönemidir. İnanç dönemi Sokrates'le başlamış, Platon'la gelişmiş ve *Septikler* (*Reybiyyûn* / Sceptikues) tarafından da kapatılmıştır.

Antistenes (Antisthénes) ve Diyogenes (Diogéne), hayatları, fikirleri ve topluma hücumlarıyla inanç devrinin aşırılığa düşmüş iki temsilcisi olmuşlardı. Epiküros (Epicure) ise imanın şahsi çıkarlardan başka bir rehberi olmadığı zaman neler olabileceğini göstermişti.

Aristoteles ile Yunanistan'da dördüncü bir dönem başlamış oldu. Aristoteles'e göre kendisine dayanılacak esas prensip 'Akıl'dır. Fakat akıl da deneyi (*tecrübe*) tâkip etmelidir. Zenon da aynı şekilde düşünmüştü. Ancak Zenon [Aristoteles'ten farklı olarak] deneyin yanı sıra toplumun genel kabullerine de (*müsellemât-ı âmme* / les sens communs) değer veriyordu. Zenon hissi bilgilerin saf ve açıklığının insanın kendisine yetebilecek bir rehber olduğunu ilan ederek hakikatin bir ölçütünün bulunduğunu kabul etmiş ve böyle düşünerek bütün şüpheleri gidermek istemişti.

Aristoteles ve Zenon'un esas olarak kabul ettiği prensipler, spekülatif felsefe ve hatta inanç dönemlerindeki prensiplerden tamamen farklıydı. Bununla birlikte Yunan felsefesi, Aristoteles'in döneminde de *âlemin yaratılışı* (*hilkat-i âlem*), *maddenin ortaya çıkışı, kötülüğün varlığı ve niteliği, ruhun sonsuzluğu*...gibi, önceki dönemlerde de birçok tartışma çıkaran problemlerle uğraşmıştı. Aristoteles ile yeniden başlayan bu faaliyet, çok hayret edilecek bir durumdur ki, Sofistlerin her şeyde derin bir şüpheye düştükleri zamandan sonra başlamıştı.

Antik Felsefenin Dönemleri ve İskenderiye'ye Geçiş

Görülüyor ki antik Yunan fikir hareketleri şu aşamalardan geçmişti: 1- Her şeye araştırma yapılmaksızın inanılan mitolojik dönem. 2- Deneye kesinlikle hiçbir önem verilmeyen spekülatif felsefe dönemi. 3- İmân ve inanç dönemi. 4- Akıl dönemi ve 5- Çöküş dönemi.

Mitololik dönem coğrafî keşifler ile spekülatif felsefe dönemi ise Sofistlerin şiddetli eleştirileri ile kapandı. İnanç dönemi Septiklerin şüpheciliği etkisiyle yıkılmak zorunda kaldı. Ulaştığı sonuçların önemi açısından diğer dönemlerden üstün olan akıl dönemini ise anlaşılmaz nedenlerle beşinci dönem izlemiş oldu. Bir çöküş dönemi olan beşinci döneme de Romalıların şiddeti ve ezici kuvveti son verdi.

Antik Yunanın fikir hareketleri bakımından geçirdiği bu safhalar bir insanın bebeklik, çocukluk, gençlik, olgunluk ve yaşlılık gibi hayatı boyunca geçtiği safhaların aynısıdır.

Müslümanlar antik Yunan'a ait eserleri tercüme etmeye ve incelemeye başladıkları zaman, mitolojik döneme ait efsaneler hariç olmak kaydıyla diğer dört döneme ait eserleri gözden geçirmişlerdi. Ancak bunlar arasında en çok önem verdikleri Sokrates ve Platon ile Aristoteles ve Zenon'un fikirleriydi. Bunun ne-

deni, Müslümanların antik Yunan felsefesini özellikle bu filozoflardan etkilenen İskenderiye Felsefesi kanalıyla almış olmalarıydı. Batlamyus Soter [Ptolémée Soter] ve oğlu Batlamyus Philadelph [Ptolémée Philadelphe] tarafından kurulan İskenderiye Müzesi özellikle bu filozoflara ait eserlerin teşhir yeri olmuştu. Batlamyus Everget [Ptolémée Evergéete] Atina'dan Sofokles [Sophocle], Euripid [Euripide] ve Eschyl [Eschyle]'in eserlerini de İskenderiye Müzesi'ndeki kütüphaneye getirtmişti ama bunlar İskenderiyeli ilim adamları üzerinde Aristoteles ve Zenon'un eserleri kadar etki yapamamıştı.

İskenderiye Müzesi'nin başında bulunan ve eserleri Arapça'ya tercüme edilen Demirtius Fhaler [Démrtius Fhalére], Aratostenes [Aratosthénes] ve Rodoslu Apollonus [Apollonius] gibi ilim adamları da özellikle bu filozofların fikirlerine dair eserler kaleme almışlardı.

Aristoteles, Büyük İskender ve Batlamyus arasındaki dostâne ilişkiler üzerine kurulan *İskenderiye Okulu*'nun felsefî temeli Aristoteles Felsefesi olmuştu. Aristoteles'in fikirleri aynı zamanda İslâm Dünyasında başlayan fikir hareketlerinin de temeliydi. *Peripatetik Felsefe* [meşşâî / péripatéticienne] olarak adlandırılan Aristoteles felsefesinin esası burhan ve *istikrâ'* yöntemi ile tikelden tümele, tümelden de genele doğru akıl yürütmelere [tümevarım] dayanır. İstikrâ[16] [epagegique] ve İstidlâl'in şüphe edilemez kesin bilgiler (*yakîn*) verme özelliği, uygulandıklarında aynı sonuçları veren olayların sayısından, bu bilgilerin kesin delil (*hüccet*) olma özelliği de bilinmeyenlerin keşfinden[17] kaynaklanmaktadır. Ne kadar çok parça (cüz) incelenir ve araştırılırsa delilin kesinliği o kadar çok kuvvet kazanır. Bu nedenle de bu yöntem usanç verici şekilde sürekli bir çalışmayı gerektirir. Çünkü

16 İstikrâ : Bir konu hakkında geniş bilgi edinmek için yapılan araştırma anlamına gelen İstikra, müellif tarafından Felsefî terminolojideki *tümevarım* yönteminin karşılığı olarak kullanılmıştır. İstidlâl ise yukarıda da değindiğimiz gibi bir fikri akla dayalı delillerle temellendirme yöntemidir. (Sad.Nt.)

17 Bilinmeyenlerin keşfi ile kastedilen, nazar yönteminin uygulanması yani bilinmeyeni elde etmek için bilinenleri uygun bir şekilde işlemektir. (Sad.Nt.)

önce deney ve gözlem yaparak olayları anlamak, bunları anladıktan sonra da derinden derine düşünerek olayların arasındaki ilişkiyi kurmak gerekmektedir. Şu halde Aristoteles felsefesi hayal gücünün (*kuvve-i muhayyile*) değil, akıl gücünün (*kuvve-i akliyye*) çalışmasına dayanıyordu.

Aslında uygulaması oldukça zor olan bu yöntemi kullanan Aristoteles'in de birçok hatası vardı. Ancak bu hatalar uyguladığı yöntemden değil, belki deney ve gözlem yaptığı olayların yetersizliğinden kaynaklanmıştı.

Aristoteles'in bu yöntemle elde ettiği sonuçlardan bazıları çok önemlidir. Aristoteles'i izleyen Müslüman Filozoflar da bu sonuçları gereken önemi vererek incelemişler ve daha ileri götürmüşlerdir. Aristoteles hayatın tabiatta genel bir tarzda yayıldığını, çeşitli şekillerde görülen organizmaların, yaşadıkları çevrenin etkisi altında oluştuklarını anlamış ve bundan dolayı çevrenin değişmesiyle şekillerin de değiştiğini fark etmişti. Organik hayatın kesilmeyen bir silsile olduğunu anlamıştı. Bu silsile en basit bitkiden başlayarak insana kadar yükselmekte ve çeşitli şekiller hissedilmeyen[18] bir dönüşüm geçirerek birbirleriyle birleşmektedirler.

İskenderiye filozofları, bilimsel (fennî) alanda Aristoteles'in felsefesini, ahlâkî alanda da *Stoacılığın* (*Revâkiyyâkiyûn* / Les Stoiciens) kurucusu sayılan Zenon'un felsefesini izlemeyi gerekli görmüşlerdi. Bu nedenle de Müslüman filozoflar, diğer felsefî akımlara göre Stoacıların felsefesini incelemeye çok daha erken başlamışlardı. Zenon felsefesinin esası; insanlara hayatları boyunca herhangi bir hususta hareket ederken kullanabilecekleri bir yöntem (usûl) göstererek onları bu şekilde fazilete ulaştırmak esasına dayanıyordu. Zenon kendi felsefesini şöyle özetliyordu: "İyiliğin ne olduğunu bilsek ona mutlaka rağbet ederiz" Bunun içindir ki 'Eğitim ve öğretimin bütün olgunlukların kaynağı' olduğunu düşünüyordu. Zenon şöyle diyordu:

[18] Müellif hissedilmeyen (*gayr-ı mahsûs*") derken, organizmaların birleşmelerinin hem hissi değil, bilakis maddî birleşme olduğunu hem de bu birleşmenin insan bunu fark etmeden, hissetmeden gerçekleştiğini vurgulamaya çalışmıştır. (Sad.Nt)

"İlk bilgilerimizi elde ederken *sağduyumuza* [*hiss-i selîm* / bon sens], bu bilgiler arasında ilişki kurmak için de aklımıza başvurmalıyız. Bütün ihtiraslar ve ayıp istekler bilgilerimizin eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Bedenimizin oluşumunda bizim bir müdâhalemiz yoktur. Bu, kaderin verdiği bir kararla meydana gelmiştir. Ancak biz, ihtiras ve heveslerimize hakim olmak, özgür, zekî ve faziletli yaşama çalışmak ve her konuda aklın gerekliliklerine uygun olarak hareket etmeyi öğrenmek zorundayız. Hayatımız bütünüyle mânevî olmalı, zevk ve kedere karşı da ilgisiz kalmalıyız. Toplum içinde bir tutsak değil, bilakis o toplumu oluşturan üyelerden biri olduğumuzu unutmamalıyız. Tabiatın kendi işleyişinde genele yöneldiği ve fertleri kendi işleyiş amacına fedâ ettiği de asla göz ardı edilmemelidir. Şu halde bizim kaza ve kadere kayıtsız şartsız teslimiyetten, fazilete ulaşmanın gereklilikleri olan bilgiyi, ölçülü davranmayı ve adâleti öğrenmeye çalışmaktan başka yapacağımız bir şey yoktur. Etrafımızda her şey değişmekte, ölüm hayatı hayatta ölümü izlemektedir. Bu nedenle her şeyin öldüğü bir âlemde ölmek istememek beyinsizlik değildir.

Bir ırmağın suyu sürekli yenilendiği halde şekil ve manzarasını nasıl koruyorsa, tabiat da tıpkı bunun gibi sürekli akar âlemin genel görünüşü değerlendirilirse, değişken olmadığı anlaşılır. Ancak hız, atomlar ve kuvvetten başka hiçbir şey daimi değildir. Tabiatın manzarası ise zamanla sınırlı, geçici ve değişkendir.

Unutmamalıyız ki insanların büyük bir çoğunluğu yeterince eğitim almamıştır. Bu nedenle zamanımızın dini inançlarını sarsmaktan kaçınmalıyız. Bizim için âlemde yüce ve büyük bir Kudret'in var olduğunu bilmek yeterlidir. Cüz'i olmayan külli bir başlangıç vardır, ancak şekli olan bir Allah yoktur.[19] Bu Büyük Kudret'i bir insana benzetip sonra da Ona bir takım beşerî

19 Bu cümle, metinde "fakat müşahhas bir Allah yoktur" şeklindedir. Bu ifadeyle antopo-santrik bir bir Tanrı'dan sözedilemeyeceği kastedilmektedir. Ancak burada bir noktaya vurgu yapmak gerekmektedir: Dinlerin "Allah tasavvuru" ile felsefenin -daha doğrusu filozofların- Tanrı anlayışları arasında çok büyük farklılıklar söz konusudur. Kutsal kitapların -özelde Kur'an'ın- Allah tasavvuru, her türlü insanî düşüncenin, hayal gücünün dışında, ötesinde ve üstündedir. Kelamî terminolojiyle ifade edilirse; *vehbî*dir.

sıfatlar, duygular ve istekler isnâd etmek budalalıktan başka bir şey değildir. Şu halde *Olympus Tanrıları*(Olimpus *Hâtif*leri[20]) hakkındaki inanç bir efsaneden ibarettir. Rastlantı denilen fikir de bilinmeyen bir nedenin eseridir. Çünkü rastlantının da bir kanunu vardır. Tabiat, karşı konulması imkânsız olan bazı kanunlara uymak zorundadır. Bu kanunlar âlemi hareketin zorunluluğu ile muazzam bir otomatik makine haline getirir. Dünyayı kaplayan bu hayatın gücüne basit insanlar Tanrı adını verdikleri gibi, her şeyi etkisi altında bırakan değişimi de ezelî bir kader olarak değerlendirirler. Bütün bunlar dikkate alındığında denilebilir; ki Dünya kendi ilerleyişinde belirli bir tarzda gelişen tohuma benzemektedir.

İnsan ruhu; hayatın alevinden, varlıkların ilk prensibinden bir ateş parçasıdır. Sıcaklık gibi bir varlıktan diğerine geçer ve sonunda umûmî kaynağa geri döner ve ona karışır. Şu halde ruhun âkıbeti yok oluş değil, ilk prensibe kavuşma ve onunla kaynaşmadır. Yorgun insanın uyumak istediği gibi, âleme ilişkin fikirlerden bunalan filozofda ölümü temenni eder. Ne var ki bu konular hakkındaki fikirlerimiz kesinlikten uzak ve şüphelerle doludur. Çünkü, insanoğlu kendine özgü yapısı ile ilgili kesinkes bir bilgiye asla ulaşamaz. Bu nedenle olaylar ve olguları anlamaya çalışmakla yetinmeliyiz. Hiçbir zaman unutulmamalıdır ki; insan, mutlak hakikate asla erişemeyecektir. İnsanın madde-

Allah; kendisi hakkında konuşulan değil, bizatihi kendisi 'konuşan'dır. Oysa felsefedeki Tanrı anlayışları, filozoftan filozofa değişiklik arzeder. Bunun da nedeni; içinde yaşadığı toplumun kültürel, ekonomik, siyasi vs. şartlarıyla (kolektif-bilincin etkisi) iç içe olmasıdır. Georges Gusdorf'un ifadesiyle "Filozofun tanrısı toplumdan ödünç alınmıştır." Kutsal kitapların aksine olarak felsefede Tanrı; 'kendisi hakkında konuşulan bir kavram'dan ibarettir. (Bkz: Georges GUSDORF, *İnsan ve Tanrı*, Çev: Doç.Dr.Zeki ÖZCAN, 'Filozofun Tanrısı' bölümü, Alfa Yay. İstanbul-2000) Bizim kanaatimize göre, dikkate alınması gereken bu önemli konu açısından, müellif burada "Allah" yerine "Tanrı ya da İlâh" ifadelerinden birini kullansaydı, kanaatimizce 'daha uygun' olurdu. (Sad. Nt)

20 Metnin aslında geçen Hâtif; sesi işitilip te kendisi görülmeyen kimse, ve/veya gaybdan haber veren melek gibi anlamlar taşımakta ise de, metnin konteksinden, bu kavramın 'Tanrı' anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. (Sad.Nt.)

nin sırlarını keşfedebilmek için harcadığı çaba, her şeyin bilinemeyeceğini, hakikate ulaşılsa bile onun kesinliğinden emin olunamayacağını bilmekten öteye geçemeyecektir. Bütün bunlar dikkate alındığında bize düşen, ulaşılması mümkün olan bilgiyi elde edebilmek için araştırmalar yapmak, fazileti, sevgiyi, imanın güzelliklerini, aşkın hakikatini kazanmaya çalışmak, varlığımızın şartlarına katlanmak ve aklın ilkelerine uygun bir hayat geçirmektir."

İskenderiye Okulu Aristoteles ve Zenon'un felsefelerini izlemeyi tercih etmekle birlikte diğer felsefî akımlara da tamamen ilgisiz kalmamıştı. Hatta bir süre sonra Platon'un felsefesi, Aristoteles felsefesinin yerine geçmişti. İslâm dünyasındaki *Tasavvuf Felsefesi*'nin izleri Platon felsefesine kadar uzanmaktadır.[21]

Platon felsefesi Peripatetik [Aristoteles] felsefenin tersi idi. Platon'un hareket noktası tümellerdi, tümelden tikele iniyordu. Oysa Aristoteles, daha önce de söylediğimiz gibi, istidlâl ve istik-

21 İslâm Düşüncesi'nin üç beşerî alanını teşkil eden Felsefe, Kelam ve Tasavvuf'un üzerinde gelişim açısından diğer dış etkenler gibi antik felsefenin (özellikle de Aristoteles ve Platon'un) etkisi olduğu tartışmasız bir konudur. Ancak Kelam ve Tasavvuf'un ortaya çıkışları sadece dış etkenlere bağlı değildir. Bilakis İslâm dünyasının kendi içinden kaynaklanan nedenler, dış etkenlerden öncedir ve daha da etkili olmuştur. Önsöz'de Kelam'la ilgili olarak ifade ettiğimiz gibi Tasavvuf da öncelikle İslâm coğrafyasında ortaya çıkan nedenlere bağlı ve dış etkenlerden bağımsız olarak doğmuştur. Antik felsefenin ve özellikle Platon'un, Tasavvuf üzerindeki etkisi, daha sonra gelişim süreci için söz konusudur. Bu nedenle de Tasavvuf Felsefesi'nin izlerini sadece Platon ve/veya diğer dış unsurlarda aramamak gerekir. (Tasavvuf Felsefesi'nin kaynakları için müracaat edilebilecek kaynaklardan bazıları şunlardır:
Toshihiko İZUTSU, *Ibn Arabi'nin Fusûsu'ndaki Anahtar Kavramlar*, Çev: Ahmet Yüksel Özemre, sh:235-239, Kaknüs Yay. İstanbul-1998
Macid FAHRİ, *İslam felsefesi, Kelamı ve Tasavvufu'na Giriş*, Çev: Şahin FİLİZ, İnsan Yay. İstanbul-1998
Ebu'l Ala AFİFİ, *Muhyiddin Ibn Arabi'deTasavvuf Felsefesi*, Çev: Mehmet DAĞ, Kırk Ambar Yay. İstanbul-1999
Ebu'l-Ala AFİFİ, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Çev:Ekrem DEMİRLİ, İz Yay. İstanbul-2000
Ebu'l-Ala AFİFİ, *Tasavvuf: İslam'da Manevî Hayat*, Çev: Ekrem DEMİRLİ-Abdullah KARTAL, İz Yay. İstanbul-1997) Sad. Nt.

râ yöntemiyle tikelden tümele çıkıyordu. Demek ki Platon felsefesi hayal gücüne (muhayyile), Aristoteles felsefesi ise akla dayanıyordu. Platon genel bir fikre dayanarak tikelleri analiz ediyor, Aristoteles ise tikel fikirlerden hareket ederek tümele, oradan da genel bir fikre ulaşıyordu.

Platon'un fikirleri daha cazip daha parlak olmasına rağmen boştu. Aristoteles ise daha yavaş yürüyordu, yöntemi de daha sağlamdı. Peripatetik filozoflar, olayların incelenip araştırılması için, uzun bir çalışmaya, yorucu deney ve gözlemlere dayalı bir doğruluğa ve kuvvetli istidlâllere ihtiyaç duyuyorlardı. Oysa hayal gücünü çalıştırmak insana akıl yürütmelerden daha hoş gelir. Bunun içindir ki İskenderiye Okulu çöküş döneminde, Aristoteles'in olayları uzun uzadıya inceleme ve araştırmaya dayanan yorucu yöntemini bırakarak hayal kurmaya dayalı durağan bir yöntemi tercih etti. Böylelikle de *Yeni Platonculuk* (néo-platonisme) ortaya çıkmış oldu. Plotinus [Plotin] ve Amonyus Sakkas [Ammonios Saccas] gibi Yeni-Platonculuğun temsilcileri, mistisizm ve spekülatif felsefe içinde boğulmuşlardı. Antik müzenin haşin ve ağır mühendislerinin yerine artık bunlar geçmişlerdi.

Problemlere İlişikin Çözümlerin Değerlendirilmesi

Yunan felsefesinin birkaç aşamadan geçtikten sonra çökmeye başladığı zamana kadar, dönem dönem muhtelif şekillerde çözümlediği Tanrı'nın varlığı ve sıfatları, âlemin başlangıcı ve sonu, ruh ve hakikatin ölçütü gibi dört önemli ve muazzam problem hakkında 12 asırlık uzun bir zaman içinde ulaştığı sonuçlar şöyle özetlenebilir:

Tanrı'nın Varlığı ve Sıfatları

Bu konuda Yunan felsefesinin elde ettiği kesin sonuç, Yunan Milleti'nin hurafeciliğine karşı açıktan açığa meydan okuyarak her tür *insan-merkezci* (Les Conceptions Anthropo-centriques) düşünceyi reddetmek olmuştu. Bu sonucu şöyle özetlemek mümkündür: "Kâdir-i Mutlak, Kâmil-i Mutlak ve Ezelî olan Varlık, ancak Bir (vâhid) olabilir. Çünkü Ona özgü sıfatların, maddî olsun ya da olmasın başka bir varlıkta bulunması imkânsızdır." Yunan filozofları bu sonuçtan hareketle direkt olarak âlemin Tanrı olduğunu, canlı ve cansız her şeyin Onun bir parçası olup Onunla hayat bulduğunu, Onun sayesinde varolup

hareket edebildiğini ve varlıkların Onun varlığına bağlı olduğunu düşünüyorlardı.

Demek ki Yunan filozofları, ulaştıkları bu sonuca göre âlemi Tanrı olarak kabul ediyorlardı. Ancak Tanrı'yı, hudutları olan hayal gücümüzün var saydığı zaman ve mekânla sınırlı olarak görmüyorlardı. Yunan filozoflarının bu düşüncesi panteizmden başka bir şey değildir. Aslında bu fikir, Hint-Avrupa [İndo-Européenne] ailesinin büyüğü olan Hintlilerin elde ettikleri bir sonuçtu. Gerçekte Hintlilerin bu hususta inançları şuydu: "Âlemden bağımsız varlığı olan bir Tanrı yoktur. Âlemin dışında bir Tanrı'ın varlığı ne geleneksel açıdan tespit edilmiş, duyusal olarak sezilmiş ne de aklî istidlâller yoluyla ispat edilmiştir."

Ancak insan hiçbir zaman böyle bir fikirle kendisini iknâ edemezdi. Çünkü bu fikirde ortaya konan Tanrı düşüncesinde niteliksel olarak pek çok eksiklik vardı. Ezelî, ebedî, genel, hissedilmeyen, pasif ve sıfatsız bir Tanrı fikri insanı tatmin etmiyordu. İnsanın, kendi ruhunun mâhiyetini dikkate alarak sezdiği Tanrı hiç te böyle değildi. Bu nedenle Yunan Filozofları, insanlığın ürettiği felsefenin son gayesi [ve âleme içkin (*mündemiç* / immanent) bir Tanrı düşüncesi demek] olan Panteizmden vazgeçmiş, felsefî gelişim sürecinde birden bire keskin bir geri dönüş yaparak aklı *içgüdüsel-duygulara* (*ihtisâsât-ı garîze*) tâbî kılmak suretiyle, âlemden bağımsız bir zat olarak varlığı olmayan (gayr-ı şahsî) Tanrı düşüncesi yerine, âlemin yaratıcısı (hâlık) ve bağımsız bir zat olarak var olan (şahsî) bir Tanrı düşüncesini kabul etmişlerdir.[22]

22 Burada kastedilen, Yunan felsefesinde Tanrı-Âlem birliği demek olan monist bir düşünceden vazgeçilerek Tanrı-Âlem ilişkisi açısından düalizmin kabul edilmiş olmasıdır. Panteizmde Tanrının varlığı kabul edilmiştir ancak Tanrı, bir anlamda âleme monte edilmiştir. Kısacası panteizm "Tanrı âlemdir" formülüne dayanır. İşte bu formülle ifade edilen Tanrı düşüncesinin çözüm getiremediği sorunlar karşısında Yunan felsefesinde geri dönüş yapılarak Tanrı'yı âlemden, âlemi de Tanrıdan ayrı değerlendiren bir düşünceye dönülmüştür. (Sad.Nt.)

Âlemin Kaynağı, Başlangıcı ve Sonu: Zuhûr Teorisi

Tanrı'nın varlığı ve sıfatları konusu dikkatle düşünülürse bu ikinci problemde de Yunan felsefesinin ulaştığı sonuç kolayca tahmin edilebilir. Yunan felsefesinin âlemin kaynağı hususunda şu sonucu elde ettiği bilinmektedir: "Her şeyin kaynağı Tanrı'dır. Görünen âlem, Tanrı'nın kendisini açığa vurması (*zuhûr*) ve her şeye kendini yansıtmasından (*tecellî*) başka bir şey değildir. Âlem, Tanrı'nın etkisiyle yine Tanrı'nın kendisinden meydana gelmiştir." Stoacılar bunu bitkilerin tohumdaki hayat kökünden doğmasına benzetiyorlardı. Şu halde Yunan felsefesine göre âlem, Tanrı'nın kendisini açığa vurmasıdır. M.Ö. İskenderiye ve Roma filozofları da âlemin kaynağı hakkında böyle düşünüyorlardı. Görülüyor ki gerek tartışma konusu olan problemler, gerek bu problemlerin çözümleri, Yunan felsefesi ile Doğu felsefesinin ortak noktalarıydı.

Zuhûr düşüncesi; âlemin, ezelde Tanrı'da gizli olduğu, görünür olabilmek için meydana çıktığı ve tekrar Tanrı'ya geri dönüp O'nunla kaynaşacağı esasına dayanır. Bu düşünce teolojinin en önemli problemlerinden biridir. Yunan filozofları da Hint filozofları gibi zuhûr düşüncesini geliştirmişler, bunun yanı sıra her iki milletin edebiyatçıları da bu düşünceye cazip bir şekil vermişlerdir. Doğu Felsefesi'nin zuhûr düşüncesi hakkında ulaşmış olduğu sonuçları *Manou Mecmuası* şu satırlara yer vererek özetlemektedir:

"Bu âlem, tanrısal ilk akılda yani *âyân-ı sâbite'de*[23] (La première Idée Divin) var idi. Henüz gelişmemiş ve karanlıkla kuşa-

23 A'yân-ı Sâbite: İslâm Tasavvufu'nda, özellikle İbn Arabi'nin sistematize ettiği Vahdet-i Vücud düşüncesinde merkezi yer tutan bir kavramdır. Bu kavramla anlatılmak istenen düşünceyi Prof.Dr. Toshihiko İZUTSU, tümeltikel ilişkisi açısından şu şekilde değerlendirmektedir: "Eşyanın ilahi bilinçteki, Tanrı'nın bilgisindeki gerçeklikleridir. Yani yalnızca Tanrı'nın bilincinde sürekli ve ezelî olarak varolan ve ancak akıl yoluyla kavranabilen nesnelerdir...vd." (Bkz: Toshihiko İZUTSU, *İbn Arabi'nin Fusûsu'ndaki Anahtar Kavramlar*, Çev: Ahmet Yüksel Özemre, sh:235-239, Kaknüs Yay. İst.1998) [Sad.Nt.]

tılmış gibiydi. Hissedilmeyen, belirlenemeyen ve kavranması mümkün olmayan bir durumdaydı ve sanki uykuya dalmıştı. Kendi başına varolan ve görünmeyen fakat âlemi görünür kılan bu yegâne güç, âlemin beş unsuru ve diğer prensiplerin yardımıyla bütün gücünü kullanarak nûrunu saçtı. Böylece karanlıkları dağıtarak kendini açığa vurdu. İşte o zaman bütün görkemiyle somut olarak göründü. Onu ancak ruh sezebilir. Varlığı, organlardan oluşan bir varlık olmadığı gibi görünen hiçbir parçası da yoktur. Bütün varlıkların rûhudur ve hiçbir varlık Onu ne kuşatabilir ne de idrak edebilir. Bütün varlıkları, kendi tanrısal cevherinden yaratmak istediğinden dolayı, öncelikle akıl ile birlikte suları yarattı. Bu sulara '*nârâ*' denildi. Çünkü Nârâ'dan yani Tanrı'nın Ruhu'ndan doğmuşlardı. Sular Onun ilk '*ayanâ*'sı (içinden hareket ettiği ilk vasat) olduğu için O '*narayna*' (sular üstünde yüzen) adını taşır. Yukarıya göğü, aşağıya yeryüzünü, ikisinin arasına da ince *esîr*'i[24], ışık tabakasını ve suların dâimi hazinesini yerleştirdi. Bütün varlıkları yarattı (*tekvin*). Zamanı, zamanın kısımlarını, yıldızları, gezegenleri var etti. Fiilleri birbirinden ayırmak için iyilik ve kötülük arasına kesin bir farklılık koydu. Böylece de idrak edilmesi imkânsız olan gücünü açığa çıkardı ve âlemi yarattıktan sonra yeni baştan ruh ile kaynaştı. Bundan dolayı da bu faaliyet döneminin yerini durgunluk dönemi aldı."

Hindû kutsal kitaplarından, Hindû şairlerinin eserlerine geçersek, bunlarda da âlemin ortaya çıkışı, kendini göstermesi ve tekrar geri dönüşü ile ilgili olarak yine aynı anlayışı görürüz: "Var ve sonsuz olan, saf ve şeffaf cam gibidir. Saflığı ve şeffaflığı bozulmaksızın, kirlenmeksizin bütün renkleri alır ve onları yayar." Bir başka Hindû şair de şöyle diyor: "O, etrafındaki ışığı emerek karanlıkta kendiliğinden parıldayan, ışığı kendisinden olan elmas gibidir."

[24] Arapça'ya Rumca'dan geçme bir kavram olan Esîri; âlemi dolduran ve bütün cisimlere nüfuz eden, ışık, elektrik ve ısı...vs.ye nakil aracı görevini üstlendiği varsayılan, tartısız, akıcı ve elastiki, hafif bir cisim diye tanımlayabiliriz. (Sad.Nt.)

Hint filozofları, fikirlerini halka kabul ettirebilmek için de şöyle bir benzetme yapmışlardır: "Örümceğin kendi ağını nasıl ördüğünü, bu ağın geometrik şekillerindeki gelişimini ve ne için örülmüş ise ona ne kadar uygun olduğunu gördün. Kuşkusuz bu ağın sabah güneşi karşısında bir gök cismi gibi nasıl parıldadığını da görmüşsündür. Bu küçücük örümceğin, kendi sînesinden hayret verici bir şekli olan ipliği nasıl çıkardığını ve bununla ağını dilediği gibi nasıl ördüğünü de gördün. İşte '*Brahma*' da aynı böyle yaptı ve böylece âlemi kendisiyle kaynaştıracaktır."

Yunan filozofları da Hint filozofları gibi düşünüyorlardı. "Varlık (*vücûd/L'etre*) ancak zihindedir. Bu nedenle de varlık düşünülür bir şeydir" diyecek kadar ileri gidiyorlardı. Bu anlayışa göre âlem tanrısal ruhta bir görüntü, bir 'ol!' emri oluyordu. Tanrısal ruh kendisini oluşturan âlemin değişiminden de etkilenmiyordu.

Zuhûr Teorisi, Hindûlarda görüldüğü kadarıyla değişmez denilebilecek kesin bir şekil almıştı. Bunun içindir ki bazı filozoflar, Brahma'nın tamamının değil, ancak bir kısmının görünen âlemi meydana getirdiğini ispat etmenin mümkün olduğunu savunacak kadar ileri gitmiş, bundan sonraki dönemin de sırayla bir açığa çıkma bir gizlenme (bürûz u kümûn) şeklinde olacağını ileri sürmüşlerdi. Bu filozoflar dış-dünyanın parıldayan görüntüsüne aldanılmaması gerektiğini ve maddenin uzayı kaplayan kuvvetin bir toplamı olabilmesi olasılığının bulunduğunu ifade ediyorlardı.

Demokritos (Dèmocrite) da ne kadar küçük olursa olsun basit bir atomun bütün âlemi meydana getirebileceğini iddia ederek bu sonuca ulaşmıştı.

Görülüyor ki *Zuhûr Öğretisi* (La Doctrine D'èmanation) şu iki açıklamayla sonuçlanmaktadır: 1. Âlem, tanrısal cevherden bir parçadır. 2. Âlem, Tanrı'dan sudûr eden, cevher özelliği taşıyan bir şey, yani Tanrı'nın kendini yansıtmasıdır (tecellî).

Âlem hakkındaki bu iki açıklamadan birincisi ruh için kolayca kavranıp hissedilebilen bir şeydir. Ancak ikincisi bu kadar kolay değildir. Tabiatta görülen muhteşem şekiller ve varlığın sonsuz değişimi düşünülürse, bu açıklamayı herkesin kabul et-

mesi oldukça zordur. Bu nedenle 'görünen âlem Tanrı'nın gölgesinden başka bir şey değildir', demekle yetinilmektedir.

Zuhûr Öğretisi şöyle bir örnekle daha iyi açıklanabilir:

Saf ve durgun hava içinde su buharının yoğunlaştığını görürüz. Bu öncelikle el kadar bir genişliktedir, sonra büyük bir bulut halini alır. Bu yığının dış görüntüsü havanın durumuna bağlıdır. Bulut bazen parlak bir beyazlığa sahiptir, bazen korkunç bir karanlık şeklinde bazen de yürüyen bir saçak gibi görünür. Bu bulutun içinden bazen şimşekler çakar, gök gürültüleri duyulur, bazen de bu korkunç meteorolojik olayların hiçbirini ortaya çıkarmaksızın, nasıl oluşmuşsa öylece dağılır gider. Ne var ki bulutu oldukça berrak bir havada göremediğimiz de söz konusudur. Bu bulut saf ve berrak bir havada doğmuş, aynı şekilde saf ve berrak bir havada gözlerden uzak kalmıştır.

Örneği biraz daha derinleştirelim:

Bu bulut ancak mikroskopla görülebilecek kadar küçük milyonlarca tânecikten meydana gelmiştir. Bu tâneciklerin her biri havanın içinde diğerlerinden bağımsız olarak bulunur. Her tânenin; ne kadar küçük olursa olsun kendine özgü bir yapısı vardır. Taneciklerin toplamı olan bu yığın (bulut), şekil ve renk olarak değişebilir. Yığın kendi içinde ise çok çeşitli ve sürekli bir harekete sahne olabilir. Bununla birlikte bulut her zaman aynı manzaraya sahip olarak görünür veya başka bir ifadeyle, kendi içindeki değişim sessiz ve sakin olarak gerçekleşir. Üzerine yansıyan ışık sayesinde devamlı parıldar ve yeryüzüne gölge verir.

İşte bu bulut, antik filozoflara göre âlemin sembolüdür ve Bize; görünür olanın görünür olmayandan nasıl sudûr ettiğini ve yine ona nasıl geri döneceğini, gözle görülemeyecek kadar küçük bir taneciğin bütün bir âlemi nasıl sembolize edebileceğini göstermektedir.

Biz bu bulutu, kendi başına oluşumunda ve yok oluşunda, antik filozofların anlayışı çerçevesinde, bu sınırlı âlemin bir sembolü olarak değerlendirebiliriz. Aynı bu bulut gibi, zamanla sınırlı (muvakkat) olan bu âlem de, kendisine benzeyen başka âlemlerin birbiri ardınca gelmesi için (consécution) sonsuz aralıklarla açığa çıkma ve gizlenme (bürûz u kümûn) aşamaları geçirmektedir.

Ruhun Mâhiyeti

İlk İyonya filozofları, ruhun havadan, ateşten veya maddî diğer prensiplerden meydana geldiğini kabul etmişlerdi. Yunan felsefesi, bu noktadan başlayarak süreç içerisinde ruhun sonsuzluğu fikrine ulaşmıştır. Hatta ruhun yalnız Tanrı ile bir ilgisi olduğunu değil, Tanrı'dan bir parça olduğunu düşünmekle bu fikre bir anlamda kesinlik kazandırmaya çalışmışlardır. Tanrı'nın (*Zât-ı Ecel*) varlığı ve sıfatları hakkında üretilen fikirler, ruhun mâhiyeti hakkında yapılan fikri araştırmalara doğrudan doğruya etkide bulundu.

Yunan felsefesi gelişiminin en üst aşamasına geldiğinde ruhu Tanrının bir parçası gibi değerlendirmişti. Bu anlayış panteizmin zorunlu bir sonucuydu. Geçmişi öncesiz, geleceği sonsuz olarak görüyorlardı. Hatta ruhların sayısının, âlemde sabit olup olmadığını sorgulamaya başlamışlardı.

Yunan felsefesinin ruh hakkında elde ettiği sonuçlarla Hint felsefesinin ruh anlayışı arasında tam bir benzerlik vardır.

Hint felsefesi ruh hakkında şu anlayışa sahipti:

"Ben, yüce Brahma'nın görkemli bir şekilde parıldayarak kendini açığa vurmasıyım Hiçbir zaman yoktur ki, o zamanda ne ben ne sen ne de milletin en büyükleri var olmamış olsun. Ben hiçbir zaman hiç olmayacağım. O halde biz hepimiz hep varız."

Hintliler, ruha bu âlemde bir seyirci bir yabancı gibi baktıkları için, onu fiilden çok temâşâ ve kontrol ile meşgul olduğunu kabul ediyor ve başlangıçta ruhu, Tanrı'nın aracısız olarak kendini açığa vurması olarak anlıyorlardı. Demek ki ruhu, Tanrı'nın bir başka nitelik kazanması veya başkalaşması gibi değil, tersine O'nun bir parçası kabul ediyorlardı. *Vedalar*'daki şu ifade bu anlayışı desteklemektedir: "Ruhun Tanrı ile ilişkisi, bir kölenin efendisi ile olan ilişkisi gibi değil, parçanın bütün ile olan ilişkisi gibidir."

Ruh, ateşten sıçramış bir kıvılcım gibidir, bir cisimden diğerine geçer. Bazen varlıklar zincirinin en üstünde bazen de en altında bulunur, bazen bir cisimde bulunur bazen de duruma göre bir başka cisme geçer. Su damlacığı örneğini hatırlayalım: Su

damlacığı bazen bulutlarda bazen nehirde bazen hayvanlar ve bitkiler üzerinde bulunur ve bu başıboş akışını izler. Ancak er yada geç çıkmış olduğu okyanusa geri döner. Ruh ta aynı bunun gibi, farklı cisimler arasındaki geçişleri ve dönüşümü ne kadar çok olursa olsun, sonuçta sudûr etmiş olduğu Tanrı'ya geri döner.

Yunan filozoflarının da Hintliler gibi dikkatlerini, âlemde görülen aldatıcı olaylara yoğunlaştırmış oldukları anlaşılmaktadır. Hintliler genelde görünen tabiatın sıradan bir vehim olduğunu düşünüyorlardı. Budist filozoflar âlemi, *vâhime*'nin[25] (imagination) ürettiği bir kuruntu, bir yanılsama olarak değerlendiriyorlardı. Bununla birlikte bu filozoflardan bazıları, âlemi daha çok cevher niteliği taşıyan bir şey, ruhu da nesnelerin kendisine yansıdığı bir ayna olarak görüyorlardı. Bu anlayışa göre ruh, tamamen pasif ya da kısmen aktif durumdadır ve ne olursa olsun, Tanrı ile kaynaşmasından sonra tam bir hareketsizlik durumunda olacaktır.

Antik filozofların bu üçüncü problem hakkındaki fikirleri şu örnekle daha net olarak açıklanabilir:

Denizin yüzünde dalgalanan su kabarcığını düşünelim. Bu kabarcık yapısı ve şekli itibarıyla çevresinde bulunan her maddeyi gök kubbedeki bulutlar gibi, sahildeki hareketli veya hareketsiz ne varsa yansıtır. Hatta kendisinden doğduğu ve ortasında dalgalandığı denizi bile gösterir. Kabarcık, kendisinde yansıttığı cisimlerin görüntülerini, asıl görüntüleriyle, ışık ve gölgeleriyle, uzaklık ve yakınlıklarıyla birlikte, üstelik bu görüntüleri kendine özgü rengiyle verir.

Antik filozofların teorilerine göre örnekteki kabarcık ruhun tam anlamıyla bir sembolüdür. Bu kabarcık sonsuz ve sınırsız bir şekilde bir başka kabarcıktan çıkmıştır ve hiçbir özelliği açısından kendisini doğuran kaynaktan farklı değildir. Sudan doğmuştur ve yine su olacaktır. Kabarcık yansıtmış olduğu bu görüntüleri, kendine özgü yapısına ve içinde bulunduğu durumun şartlarına borçludur. Bu durum ve şartlar değiştikçe, kabarcık

25 Vâhime; insanın, hayal kurma veya kuruntu üretme yetisi olarak Türkçe'ye çevrilebilir. (Sad.Nt.)

bazen burada bazen orada dalgalanır, bazen de rastladığı bir başka damlacığa karışarak erir. Bir başka zaman suyun köpüklerinden bir kez daha çıkar. Bazen daha büyük bazen daha küçük olarak ortaya çıkar, bazen daha başka bir şekil alır, bazen de öyle zaman olur ki çevresindeki damlacıklar içinde kaybolur. Ancak bu kabarcığın uğramış olduğu değişim ve dönüşüm ne kadar çok olursa olsun, onu kaçınılması imkânsız olan bir son beklemektedir ki, bu son da onun okyanusla kaynaşarak emilmesidir. Ne var ki kabarcığın okyanus tarafından emilmesi onun ne kaybolmasıdır ne de yok edilmesi. Kuşkusuz kaybolan, kabarcığın asıl cevheri değildir. Zira kabarcık, kabarcık olmazdan önce su idi, kabarcık olarak kaldığı sürece de su idi, ne zaman kabarcık olmaya hazır olursa yine su olarak ortaya çıkacaktır.

Benzerlik bu kadarla da kalmıyor. Kabarcık, şeklini koruduğu sürece, genel fonksiyonlarını dikkate alırsak bu benzerliğin devam ettiğini görürüz. Kabarcık, çevresindeki bütün cisimlerin gerçek şekillerini ve kısmî büyüklüklerini sönük görüntülerle yansıtır. Karşısında bulunan çeşitli cisimlerin görüntülerini sönük bir şekilde sürekli yansıtarak hız ve zaman kavramlarına da dikkatleri yönlendirmektedir. Bunun yanı sıra yukarıda da değinildiği gibi bütün bu görüntüleri kendine has rengiyle yansıtmaktadır.

Bu örnek bütün detaylarıyla irdelendiğinde ruhu sembolize etmektedir. Gerçekte zaman ve hız oranları, ruhun, direkt olarak kendisinden kaynaklanan soyut kavramlara eklemiş olduğu dış tarafı oluştururlar. Ancak kabarcık patlayınca bütün bu fonksiyonlar bir anda son bulurlar. Artık ne dış görüntülerin yansıması, ne hareket ne de kendine özgü gücü vardır. Bir anlamda kabarcık artık yoktur. Bir anlamda da, vardır ama okyanusa geri dönmüştür. Ne var ki bu büyük su kütlesi içinde kabarcığın varlığı hissedilmemektedir ve önemi de kalmamıştır. Kabarcığın varlığı okyanusun içinde fonksiyonlarını yitirmiş olarak süreklidir. Fonksiyonları sona ermiştir, çünkü kendisi dışındaki varlıklarla bütün ilişkilerini sağlayan asıl konumu ortadan kalkmıştır. Varlığı süreklidir -hatta Platonist Filozofların kabul ettiği şekilde hem ezelî hem de ebedî olarak süreklidir- çünkü

başlangıcı olmayan bir geçmişe dayanmaktadır ve asla sonu olmayacak bir gelecekte de var olmaya devam edecektir.

Hakikatin Kriteri

Hakikatin mutlak bir ölçütü varsa, zorunlu olarak bütün her şeyde olduğu gibi kesinlik kazanması gerekmektedir. Felsefe, duyuların (*havâss*) ne kadar az güvenilir olduğunu çok erken keşfetmişti. Duyularımız bizi kesinkes bir yargıya ulaştırmak yerine bizde bir güvensizlik uyandırmaktadır. Bir ucu yanmakta olan bir odun parçasını hızla döndürecek olursak ateşten bir daire gibi, gökkuşağını da gerçek bir yay gibi görürüz. Bizi aldatan bu dış görünüş, sadece ucu yanık odun parçası gibi gerçekliği olan maddelerin farklı durumlarından ibaret değildir. Bütünüyle hayal ürünü olan kuruntularla da aldanıp durmaktayız. Ayrıca duyularımızın yalnız biri değildir bizi aldatan, hepsi aldatıcıdır. Görmekte olduğumuz gerçek cisimler yanında bir takım hayalî şeyler gördüğümüz, az rastladığımız bir şey midir? Kulağımızın, kesilmiş olan bir gürültüyü, sanki kesilmemiş gibi işitmeye devam ettiği de sıkça olmaktadır. Bittiğini bildiğimiz bir müziğin, âhengi devam ediyormuşçasına kulağımızda çınladığı anlar olduğunu inkâr edebilir miyiz? Özellikle hasta olduğumuz zamanlarda, dokunma, koku ve tat alma gibi duyu algılarımızın bizi aldattıkları bilinmekte değil midir? Bu durumda bizi bu kadar aldatan ve güvenilir olmayan bir kaynağa dayalı bilgilerimizin doğru olduğuna ne kadar güvenebiliriz?

Ancak gördüğümüz ateşten dairenin, gökkuşağının, duyduğumuz seslerin bir gerçekliği olmadığı yargısına bizi ulaştıran nedir? Akıl değil midir? O halde akla neden güvenilmesin?

Pythagoras bu şekilde düşünmüş, düşülen hatayı anlamış ve hakikati ispat etmenin insanın kendi elinde olduğunu hatırlatarak, bu problemlerle uğraşıp bir türlü tatmin edici fikre ulaşamayan kendi çağdaşlarına öncülük etmiştir.

Fakat akıl her zaman hakikati bulabilir mi? Akıl, hakikati bulmada yeterli midir? Rüyâda gerçekleşen olaylar, duyu organlarının güvenilirliğini yitirmesinden sonra, insanın (*nefs-i*

nâtıka) fiillerinin ne kadar anlaşılması güç ve karmakarışık olduğunu ispat etmiyor mu? İskenderiyeli Philon'un (Filon) "İnsan (nefs-i nâtıka) göz gibidir, bütün cisimleri gördüğü halde kendini göremez. İnsan da her şeyi tanımlar ancak kendisi hakkında kesin bir tanımlama yapamaz." demesi de işte buradan kaynaklanmaktadır.

Yunan filozoflarının bu konuya ilişkin düşünceleri, hakikate ulaşma noktasında ne salt akla ne de salt duyulara güvenilemeyeceği merkezindedir. Bu prensipler hepsi birden harekete geçtiklerinde birbirlerini tamamlayarak kesin bilgiyi elde edebilirler. Ancak Yunan ve hatta Hint filozoflarının idrak ettikleri bir şey daha vardır: Bu prensipler ne kadar ortak hareket ederlerse etsinler yine de elde edilen bilginin mutlak kensinlek (*yakîn-i mutlak*) kazanamayacaktır. İşte bu acı gerçekten dolayı antik dönem filozofları ümitsizliğe kapılmışlar, sorumluluk bilincini yitirmişler, hatta ateizme (*ilhad*) saplanmışlardır.[26]

26 Antık dönem filozoflarının, aklın da duyuların da hakikate ulaşmak için birer ölçüt olamayacağı şeklinde elde ettikleri sonuçtan hareketle ümitsizliğe kapılmaları acaba doğru bir tutum mudur? Bizi hakikate ulaştırabilecek başka bir yöntem yok mudur? Teorilerimizi sınırlayan kişisel düşüncelerimizden sıyrılıp, kendimizle diğer insanlar arasındaki ilişkileri araştırıp yeniden gözden geçirmemiz, hakikate ulaşma yolunda bize bir kapı aralamaz mı? Acaba insanlık tarihinin birbirini izleyen dönemlerin her birinde güç ve güvenilirliği çoğalarak en yüksek seviyeye ulaşan ve bütün insanlıkça genel-kabul görmüş bir ölçüt yok mudur?

Felsefî terminoloji kullanarak ifade edecek olursak; Hakikatin mutlak bir ölçütüne sahip olmadığımızı kabullenmemiz zorunludur. Ancak, kamuoyunda sürekli gelişerek bizi kesinliğe ulaştıracak bir prensip bulmanın imkânsızlığını kabule zorlayıcı bir neden de yoktur.

Hayatımıza ilişkin önemli bir karar almamız gerektiğinde, yalnız kendi fikirlerimizle yetinmeyip güvendiğimiz insanlara da danıştığımız zamanlar az değildir. Bu insanların görüşleriyle kendi görüşümüz uyuştuğu zaman, kararımızı tereddüt etmeksizin hemen vermez miyiz? O halde kamuoyunun kendimizle paralel olduğu bir konuda hakikate ulaşmış olduğumuzu niçin kabul etmeyelim?

Bir görüşün gerçeğe uygunluk olasılığı, o görüşe katılanların çokluğu oranında güçlendiğine göre, bütün insanlığın genel-kabulünde hakikatin bir ölçütünü bulmuş olmaz mıyız? Bu ölçütün sağlamlığı ve güvenilirliği de çeşitli bilimlerin (ulûm) yayılmasına paralel olarak artmaz mı?

İslâm Felsefesinin başlangıç zamanına kadar, antik felsefe, insanlığı sürekli meşgul eden dört önemli problem konusunda işte bu sonuçlara ulaşabilmişti. Antik dönem, birbirine zıt felsefî akımlardan oluşan bir fikir yığını değil, geleneksel olarak sürüp giden, canlı ve bütün halde, tek bir ilim olarak anlaşılıyordu. Tercümeler dönemini izleyen ve Müslümanların başlattıkları felsefî hareketler de bu geleneğin etkisi altında ortaya çıkmış ve bu geleneğin çerçevesinde gelişim göstermişti. Fârâbî [258/870-339/950] gibi engin bir filozof bile Platon ve Aristoteles felsefeleri arasında önemli bir farklılık görmemiş, fikirleri arasındaki tezatın, gerçek olmadığını ispat etmek için eser yazmak gereğini hissetmişti.[27]

Bu anlayışın nedenini Aristoteles'in döneminden -bilinen ifadesiyle- İslâm Felsefesi'nin başlangıç dönemine kadar geçen uzun zaman sürecindeki öğretimin nasıl gerçekleştiği felsefe tarihine bakılarak ya da bu felsefenin İslâm dünyasına giriş yollarını inceleyerek anlaşılabilir.

Buraya kadar yaptığımız, antik felsefenin İslâm dünyasına girmeden önce almış olduğu şekil ve ulaşmış olduğu sonuçları araştırmaktı. Şimdi, antik felsefenin İslâm dünyasına hangi yollardan geçerek girdiğini araştırabiliriz.

Bu nedenle günümüzde, insanlığın geleceğini antik dönem filozofları gibi karanlık görmek için bir neden olmadığı gibi, tam tersine insanlığın günün birinde hakikat yolunu bulacağına ilişkin ümit verici belirtiler vardır. Fizik ve mekaniğin gelişimi sayesinde gerçekleştirilen büyük bilimsel buluşlar, felsefenin geleceği için de büyük bir önem taşımaktadır. Çünkü bu buluşları izleyen hayret verici gelişme ve ilerleme sayesinde yeryüzünün çeşitli bölgelerinde yaşayan insanlar arasındaki ilişkiyi artırıp güçlendirmekte, bir başka ifadeyle, artık yeryüzünden uzaklık kalkmaktadır.(sath-ı arzdan ba'diyyet-i mesafe kalkmaktadır).İnsanlar arasında ilişki ve bağlantı arttıkça zorunlu olarak ortak olunan fikirler de sürekli artacaktır. Muhtelif görüşler ve fikirler diğerleriyle karşılaşarak birbirini doğrulayıp onaylayacak ve bunun sonucu olarak ta hakikat ortaya çıkmaya başlayacaktır. Elbette bu ölçüt de felsefî açıdan kesinkes ve mutlak değildir fakat insanlığın hakikate ulaşma noktasında çıkabileceği en yüksek seviye -eğer varsa- ancak bu olabilir.

27 Müellif, Fârâbî'nin "*El-cem' Beyne Ra'yeyi'l-Hakimeyn: Eflâtun el-ilâhî ve Aristotalis*" adlı eserine atıfta bulunmaktadır. (Sad.Nt.)

İKİNCİ BÖLÜM

İslam'dan Önce Felsefi Hareketlilik

Müslümanların fetih hareketlerine başlamalarından önce, antik bilim ve felsefenin Asya'da yayılışında en önemli rolü üstlenenler *Arâmîler*[28] olmuştur. Arâmîler, Doğudaki fikir hegemonyalığını Araplara kaptırdıkları zamana kadar Antik Yunan bilim ve felsefesinin etkisi altında kalmış, Süryanî lehçesini bilim dili haline getirmeyi başarmışlardı.

Yunan felsefesi, M.S.2.yy. ortalarında Hıristiyan Teolojisi aracılığı ile *Süryanîler* arasına girmeye başlamıştı. *Pechito*[29] adı verilen levhaların İbrânîce'den Süryânîce'ye tercümeleri bu döneme rastlamaktadır. Yine bu tarihlerde, bugün Urfa denilen Edessa'da

28 Arâmîler; üç büyük ırktan biri olan *Sâmîler*'in önemli bir kolunu oluşturmaktadırlar. Arâmîler, önceleri Irak ve Suriye çöllerinde göçebe olarak yaşıyorlar, savaş ve yağmacılıkla geçiniyorlardı. Irak'ın asıl ev sahipleri, Sâmîlerin bu bedevî koluna, 'suçlular' anlamına gelen Aramîler adını vermişlerdi. Sümerler ise Sâmîlere Fırat'ın batısında göçebe yaşadıkları için 'batılılar' anlamında 'amuru' adını vermişlerdi. Arâmîler zamanla bu bölgeden belli bir süre sonra doğuya doğru yayılarak Sümerlerin devamı olmuşlar ve *Akadlar* adını almışlardır. Keldânîler, Süryânîler, Asurlar da Arâmî kökenlidirler. (Arâmîler hakkındaki bu kısa bilgi, Müellifin daha önce sadeleştirilen *'İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri'* adlı eserinde kendisi tarafından verilmiştir. Bkz: sh. 33-34, Ankara, 1997.) [Sad.nt.]

29 Pechito (Peşitta): M.S. 5.yy.'ın başlarından sonra Süryânîce konuşan Hıristiyanlar arasında revaçta olan Kitâb-ı Mukaddes'in Süryânîce çevirisi. (Bkz: Şinasi GÜNDÜZ, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yay. Ankara 1998) [Sad. Nt.]

Marcion[30] ve Valentin'in[31] birçok taraftarı bulunuyordu. Daha sonra Bar Daisan (Bardesane)[32] Urfa'da Süryanî edebiyatını sistemleştirmiş, ancak *İrfâniyye* denilen *Gnostisizm'e*[33] dayalı bir mezhep kurmuştur.

M.S.3.yy. başlarında Urfa piskoposu ile Antakya piskoposu arasında gelişen samimi dostluk, Süryanî ve Yunan Kiliselerini

30 Marsiyonitler; Hıristiyanlığın heterodoks bir akımı olarak değerlendirilmektedir. M.S. 100' de o zamanlar Pontus Devleti'nin şehri olan Sinop'ta bir piskoposun oğlu olarak doğan Marcion (Öl.MS.165), yerel Ortodoks Kilisesi'ne karşı çıktı ve İncillerin hatalarla dolu olduğunu savundu. Marcion'un fikirlerini izleyen Hıristiyanlara da Marsiyonitler adı verilmiştir. (Sad.Nt)

31 Valentin M.S. 2.yy.'da yaşamıştır. Hıristiyan Gnostisizmi ve kendisini izleyenlere verilen adıyla Valentiniyenler Ekolü'nün kurucusudur. Aslen Mısırlı olduğu söylenen Valentin, bir süre Roma'da kalmış ancak Marcion gibi Hıristiyan Teolojisini sistemleştiren Kilise ile ayrılığa düştüğü için Roma'dan ayrılmıştır. Bu nedenle Valentin ve izleyicilerine de Marsiyonitler gibi, bir Hıristiyan heterodoks akım değerlendirmesi yapılmıştır.(Bkz: Şinasi GÜNDÜZ, a.g.e.) Sad.Nt.

32 Bar Daisan (M.S.154-222) Urfa'da yaşamış bir Hıristiyan heterodokstur. 179'da Hıristiyanlığı kabul etti. Ancak daha sonra yerleşik inançların dışına çıkarak Tanrı ve karanlık arasında bir düalizm bulunduğunu iddia etti. pesimist ve gnostik düşünceleri nedeniyle içinde yaşadığı toplum tarafından dışlandığı için Ermenistan'a kaçtı. Günümüze ulaşan '*Ülkelerin Hukuk Kitabı*' adlı bir eseri vardır. (Bkz:Şinasi GÜNDÜZ, a.g.e) Sad.nt.

33 Gnostisizm; Bir dinin sınırları içinde inancın yerine *gnosis*i yani bilgiyi ilke kabul eden, bu nedenle de Türkçe olarak ***Bilinebilircilik*** adı verilen bir felsefî gelenektir. Özellikle Hıristiyanlık çerçevesinde ortaya çıkan bu akım, Tanrı ile dünya arasında, bir tarafı Tanrı diğer tarafı madde olan mutlak düalizme dayanmaktadır. Bu ikisi arasındaki boşluğu da bir tür sudûr düşüncesiyle doldurmaya çalışır. Gnostisizme göre Tanrı'nın, kendisine ilişkin bir bilgi edinme fırsatını insana vermediği ve dolayısıyla bunun ancak bir inanca bağlanarak çözülebileceğine dayalı fikirler bütünüyle yanlıştır. Çünkü Tanrı insana, Tanrı-Âlem-İnsan ve bunların kendi aralarındaki ilişkiler gibi insanî bilgi kaynaklarıyla bilinmesi mümkün olmayan (***agnostik***) hususlara dair bilgi edinebilmesi için bir tür gizli (***esoterik***) bilgi edinme yöntemi vermiştir. İşte bu görüş nedeniyle gnostisizm, Hıristiyanlık içinde heretik ve/veya heterodoks bir akım olarak değerlendirilmiştir. Gnostisizm aslında bir sentez olarak ta kabul edilebilir düşüncesindeyim. Çünkü bu düşünce, kendi bünyesinde yunan felsefesinin teolojik fikirlerinden doğu doktrinlerine, Hıristiyanlıktan Yahudiliğe -tabi Hıristiyanlığın doğuşundan önce de gnostik eğilimlerin bulunduğuna itiraz edilmezse!- birçok fikir ve inancı barındırmaktadır. Bu konuyla ilgilenen bazı araştırmacılar, gnostisizmin kendi başına bir din sayılıp sayılmayacağının tartışıldığını da belirtmektedirler. Ayrıca Kur'an'da sözü edilen ***Sabiîler***'in de son gnostikler olarak değerlendirildiği de bilinmektedir. (Sad.nt)

birbirine yaklaştırmış, böylece Arâmiler ile Yunanlılar arasında da resmi bir ilişki kurulmuştu.

Mezopotamya'nın batısında bulunan Urfa, oldukça uzun bir süre Arâmî kültürüne ev sahipliği yapmış, burada meşhur bir ilim merkezi (dâru'l-ulûm) oluşturulmuştu. Gerek Mezopotamya'nın çeşitli bölgelerinden, gerek İran eyaletlerinde *Mobedler*den[34] (mages) baskı gören birçok genç Urfa Okulu'nda toplanıyordu. Bu kurumda o zamanlar teolojinin bir alt dalı olarak kabul edilen Yunan felsefesi üzerine etütler yapılıyor, bu alana ilişkin kitaplar Süryânîce'ye tercüme ediliyordu. Önceleri Persler Okulu denilen bu kurum daha sonra *Nasturîler*[35] tarafından istila edilmişti.

Nasturîler, hem Doğu Roma İmparatorluğu ile olan siyasî ilişkileri, hem de kutsal kitapların Yunanca'dan tercüme edilmesi gerekliliği dolayısıyla Yunanca'yı çok iyi şekilde öğrenmek zorunda kaldılar. Belli zamanlarda toplanan konsiller de bu dili öğrenmenin bir başka gerekçesiydi. Konsillerde yapılan tartışmalara katılmak ve herhangi bir düşünceyi savunabilmek için Yunanca'yı iyi bilmek gerekiyordu.

Belirtilen nedenlerden dolayı Yunan dilini öğrenen Nasturîler, kendi mezheplerinin savunmasını yapabilmek için Yunan felsefesini de öğrenmek zorunda kalmışlardı. Çünkü mezheplerinin savunmasını yapabilmek ve düşüncelerinin doğruluğunu ispat edebilmek amacıyla akıl yürütme ve istidlâl yöntemlerini kullanma gereksinimi, onlara felsefe öğrenmeyi zorunlu kılıyordu.

[34] Mobed: Zerdüştlükte (Mecusîlik) din adamlarına verilen ad. (Sad.nt)

[35] Nasturîlik (nastoryanizm):Hıristiyanlıkta Hz.İsâ (a.s) ile ilgili tartışmalarda, Hz.İsâ (a.s)'nın hem ilahî hem de insanî kişiliklerin, birlikte ve birbirine karışmaksızın kendinde bulunduğu görüşüne dayalı diyofizit inancı savunan bir mezheptir. Bu görüş 428 yılında İstanbul patriği olan Nastoryus'a ait olduğundan dolayı kendisini izleyenlere Nasturî/Nastoryanist denilmiştir. Nasturîlerin fikirleri, 431 Efes Konsili'nde Hz.İsâ (a.s)'nın tek kişilikli iki tabiatlı olduğu şeklinde alınan kararla reddedilerek aforoz edildi. Ayrı bir kilise hareketi başlatan Nasturîler, bir süre sonra Urfa'yı Nasturiliğin merkezi durumuna getirdiler. 6.yy.'dan itibaren Çin, Hindistan ve Arabistan'da da yayılmaya başladı. (Bkz:, Mircea ELİADE, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, sh:138-139, İnsan yay. İst.1997) Sad.nt.

İskenderiye Patriği meşhur St. Siril'in üstünlüğü dolayısıyla dînî fanatizmin (taassup) Doğu Roma İmparatorluğu'nu kasıp kavurduğu tarihlerde, Yunan ve İskenderiye felsefeleri ancak Mezopotamya'da güvenilir bir sığınak buldu ve gelişim gösterebildi. O zamanlarda Mezopotamya'da Nasturîlere ait elli kadar ilmî kurum bulunuyordu. Başta Edessa (Urfa) olmak üzere bütün bu kurumlarda felsefe ve bilim, Yunanca ve Süryanîce olarak okutuluyordu.

M.3.yy. ortasında Sâsânîlerin tahtını ele geçiren Şapur b. Erdişir'in [241/272] Hûzistan Eyaleti'nde[36] kurduğu Cündişapur şehri de daha o zamanlar bir ilim merkezi olmuş, Şapur'un Doğu Romalılardan aldığı esirler -ki bu esirlerin büyük bir çoğunluğu Gnostiklerden (*Erbâb-ı İrfân*) oluşuyordu- bu şehirde bilim ve felsefenin yayılması için çalışmışlardı.

M.6.yy.'da Bizans İmparatoru I. Justinianos tarafından baskı ve işkence gören bilim adamları ve filozoflar, Kisra I. Hüsrev [b. Kubad] Anûşirvan [531-579] döneminde İran Kisralığı'na [yani Sâsânilere] sığındılar. Böylelikle de Cündişapur, tam anlamıyla bir bilim ve kültür merkezi oldu.[37]

Edessa İlim Merkezi'nin başında bulunan mütercimler, M.5.yy.'dan itibaren Aristoteles'in eserlerini Süryanîce'ye tercüme etmeye başlamışlardı. İlk mütercimler arasında adları geçen İbas, Gumas ve Probus, felsefe tarihinde kendilerine özgü bir dönemi temsil etmektedirler.

İbas, M.435'ten 457'ye kadar Edessa İlim Merkezinin başkanlığını yürüterek Nastûrîye Mezhebi'ni bu bölgede yaymaya çalışmış, meşhur Théodor'un Aristoteles felsefesine yazmış olduğu şerhi Süryanîce'ye tercüme etmiştir. İbas'ın bilinçli öğrencilerinin yoğun çalışmaları sayesinde Süryanîler, Diyodor'un eserlerinin tercümelerine okuma fırsatını bulmuşlardı. Probus ise

36 Hûzistan Eyaleti; Basra Körfezi'nin kuzeyinde bulunan, bugün İran sınırları içinde kalan Ahwaz Kentinin o tarihlerdeki adıdır. (Sad.nt)

37 Kisra Anuşirvan, kendi döneminde hem esir alınan, hem İran'a sığınan Doğu Romalı bilim adamları ve filozofları, hem de bu bölgede etkili olan Nastûri düşünürleri bir araya getirerek, Cündişapur'da bir bilim ve kültür merkezi kurdu. Anuşirvan'ın 555'te oluşturduğu bu kurum, *Cündişapur Okulu* adıyla bilim ve felsefe tarihine geçti. (Sad.nt)

Aristoteles'in *Organon* adlı kitabının *Hermeneutika* [Hermènia] ve diğer bazı bölümlerini Süryânîce'ye tercüme etmişti

Fakat İbas'ın ölümünden (489) sonra İmparator Zenon (Zénon), cahil papazların ısrarıyla Edessa İlim Merkezi yıkıldığı zaman, Nastûrî Mezhebine bağlı üstatlar ve öğrencileri de buradan sürülmüşlerdi. Sürgün edilenler, o tarihlerde Doğu Roma İmparatorluğu'na rakip olan İran Kisralığı'na sığınarak Nizip ve Cündişapur'da yeniden bir okul açmışlardı. Edessa, bu fâciadan sonra ilim merkezi olma özelliğini yitirmiş, Yunan ve İskenderiye felsefeleri bir süre manastırlarda yaşamak zorunda kalmıştı. Ne var ki kısa bir zaman sonra bu aşırı fanatik tutum buralara da uzanmış, Antakya Patriği Philoksen, İmparatoru İran himayesindeki Nastûrî okul ve manastırları yıkmaya ikna etmişti.[38]

İbas'tan bir asır sonra Ra'su'l-Ayn'lı Sergios bir anlamda durmuş olan tercüme faaliyetlerini yeniden canlandırarak Yunanca'dan Süryânîce'ye birçok tıbbî ve felsefî eser tercüme etmiştir.[39] Bu eserlerin bazısı Mantıkla ilgiliydi.

M.7.yy. başlarında Edessa Okulu'nun yerini alan Kınnesrin [Qenneşre][40] Okulu'nda (daru'l-fünûn) antik felsefe okutulma-

38 Teoloji uzmanı olarak tanınan Philoksen, aynı zamanda felsefeyle de uğraşıyordu. Doğu Skolastisizminin ilk izlerini bu patriğin eserlerinde arayan tarihçiler vardır. Süryanîlerden münâzara (batı felsefesinde bilinen adıyla diyalektik) konusunda şöhret bulmuş bir başka isim de M. 6.yy. başlarında yaşayan, "Beyt'ül-Erkâm"ın Piskoposu Siméoen'dur. Tarihte İran Sofisti olarak ta anılmaktadır. [Bu dipnot Müellife ait olup, Siméoen hakkında metnin aslında "Beytü'l-Erkâm"ın Piskoposu ifadesini kullanmıştır. Ancak biz adı geçen bu yerin neresi olduğunu bütün çabalarımıza rağmen tespit edemedik. Erkam diye başka bir yer bulunmadığı hususunda birleşmektedir. (Sad.Nt.)]

39 Tıp ve edebiyat alanlarındaki birikimi oldukça geniş bir râhip olan Ra'su'l-Ayn'lı Sergios Tarih alanında da önemli bir kişidir. Ancak kendisi hakkında günümüze ulaşan bilgilerden, ahlâkının bilgi birikimiyle ters orantılı olduğu anlaşılmaktadır. Kötü bir ahlâka sahip olmakla suçlandığı gibi, siyasî hayatının da çeşitli entrikalarla dolu olarak geçtiği, bu bilgiler arasındadır. Yunanca'yı İskenderiye'de öğrenmişti. Bu dilden Süryanîce'ye tercüme ettiği eserlerin önemli bir bölümü tıp ve felsefe ile ilgili eserlerdir. Tercümeleri arasında; Calinos'un en önemli eserleri, Aristoteles'in *Kategoriler*'i, Porphyrios'un *Isagoji*'si ve yine Aristoteles'e isnad edilen kozmoloji ve ruha ilişkin birer eser yer almaktadır.

40 Kinnesrin; Suriye'nin kuzeyinde ve tam yerini tespit edememekle birlikte büyük olasılıkla Halep ile Nizip arasında,bugünkü Suriye Türkiye sınırında bir bölgenin eski adı. (Sad.Nt)

ya başlamıştı. Piskopos Severos Seboht [Sévère Seboht öl:667] bu kurumda öğrenimini tamamlamış, 640 tarihine doğru Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'i [Les Premièrs Analytiques] ile Hermeneutika'sını Süryanîce'ye tercüme etmişti.

Severus Seboht'un öğrencileri de kendisini izlemiş, içlerinden Süryanî ansiklopedistlerinin en büyüğü olan Ya'kub Er-Ruhâvî (Jacques d'Edèse, öl: 708) ile Baladlı Athanasios [Athanas de Balad öl:688] Tarih alanında büyük bir üne sahiptiler. Bunlardan sonra da Kûfe Piskoposu Athanasios Georgias, Aristoteles'in Organon adlı eserini Süryanîce'ye tercüme etmiştir. Süryanîler bu şekilde beş asır gibi bir zaman içinde Yunan bilim ve felsefesine âşinâ olmuş, antik döneme ait bilimsel ve felsefî birçok eseri kendi dillerine tercüme etmiş, Yunan felsefe geleneği ve yöntemlerini de alarak bu çerçevede dînî felsefe (felsefe-i dîniyye) alanında çok önemli eserler yazmışlardı. *Skolastik Felsefe*'ye de yine Süryanîler şekil vermiş, Mantık Sanatı Süryanî okullarında gelişme olanağı bulmuştu. Görülüyor ki İslâmiyet'in ortaya çıktığı zamanlara kadar Yunan felsefesinin özü, gelenek ve yöntemleri, Yunanlı ve İskenderiyeli filozofların eserleriyle, Arap dünyasına komşu olan bir bölgeye geçerek Ruhâ[41] ve Kınnesrin gibi şehirlerde geliştikten sonra Cündişapur'a yerleşmişti. Süryânîce'ye aktarılmış olan bu felsefenin temsilcileri de Nastûrîler ile *Ya'kûbîler*[42] idi. Antik bilim ve felsefe ise İskenderiye'de Yahudiler tarafından yaşatılıyordu.

41 Ruha; Arapların Urfa (Edessa)'ya verdikleri isim.(Sad.Nt.)

42 Ya'kubîlik (Süryanîlik): Hıristiyanlıkta Hz.İsâ (a.s) ile ilgili tartışmalarda, Nasturîlerin tersine monofizit bir görüşü savunan bir mezheptir. 451 Kadıköy Konsili'nde aforoz edilen Hıristiyanlar Güney Doğu'ya yerleşmişlerdi. Süryanîler arasında Monofizit görüşler, 6.yy.'da Yakup Bardeus (500-578) adlı bir Piskopos tarafından yaygınlaştırılmış olduğundan Ya'kubîliğe Süryânîlik de denmiştir. Ancak Ya'kubîlik adı 787'ye kadar kullanılmamıştır. Bazı dinler tarihçileri Ya'kubîliği Doğu Ortodoks Kilisesi olarak değerlendirmiş olsalar da bu görüş rağbet görmemiş ve Ya'kubilik özerk bir kilise olarak kabul edilmiştir. Daha çok Araplara yakın bölgelerde yoğunluğu olan Yakubîlerin birçoğu, bu bölgelerin İslâm hakimiyetine girmesiyle birlikte Müslüman olmuşlardır. (Bkz: Şinasi GÜNDÜZ, a.g.e.) Sad.Nt.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi

İlk Felsefi Hareketler ve Tercüme Faaliyetleri

Gerek Nasturîler ve Ya'kûbîler gerek Yahudiler, Tanrı'nın Birliği (*tevhid-i ulûhiyyet*) düşüncesinde Müslümanlara yakın bulunuyorlardı. Hz. Muhammed (s.a.v), Yahudi ve Hıristiyanlara (nasârâ) karşı her zaman iyi niyetli davranmış ve kendilerine Kur'an'da '*Ehl-i Kitâb*' denilmişti. Bu anlayış Müslümanları, kendi milletleri olan putperest Araplardan daha çok, Yahudi ve Hıristiyanlara yakınlaştıran bir faktördü. Diğer yandan hem Nasturîler hem Yahudiler, Doğu Roma'nın fanatik ve ortodoks imparatorları tarafından şiddet ve işkence gibi çeşitli zulümler gördükleri için, Müslümanlara yaklaşmak ve himayeleri altında yaşamak istiyorlardı.

Emeviler Döneminde Felsefe ve Tercüme Faaliyetleri

İşte bu ve benzeri nedenler dolayısıyla Müslümanlar, daha Emeviler döneminde Yahudi ve Nastûrî filozoflarla, tıpçılarla ilişki kurmuşlardı. Bu ilişkiden Emeviler döneminde iki önemli sonuç ortaya çıkmıştı:

Birincisi: Yahudiler ve Nastûrîler, bilim ve kültürleri sayesinde Müslümanlar arasında büyük bir itibar kazanmışlardı.

İkincisi: Müslümanlarda bilim ve felsefeye (*ulûm-u akliye*) karşı derinden derine bir ilgi başlamıştı.

Nasturîlerin Bağdat saraylarında itibar kazandığı zamanlardan önce Müslümanlar, İskenderiye Okulu'nun son temsilcileriyle bağlantı kurmuşlar ve bunun sonucu olarak Yahya En-Nahvî'nin (Jean Le Grammairien) iki öğrencisi, antik Yunan bilimlerine ait bazı eserleri Arapça'ya tercüme etmişlerdi. Görülüyor ki Müslümanlar, antik döneme ait bilim ve felsefeyi ilk önce Süryanîler aracılığıyla değil, İskenderiye Okulu'nun son temsilcileri aracılığıyla tanımaya başlamışlardı. İskenderiye Okulu'nun son temsilcileri ile bağlantı kuran Müslümanlar, toplumun yüksek seviyesinden seçkin insanlardı. Bu seçkinlerin başında Emevî Hânedânı'nın kurucusu Muâviye b. Ebû Süfyan'ın torunu [II. Muâviye] Hâlid b. Yezid [öl:85/704] ile Ali b. Ebû Tâlib'in torunu Muhammed el-Bakr'ın oğlu Câ'fer Sâdık [80/699-148/765] gelmektedir. Devralmış olduğu saltanâtın, yaşlı Mervan [b. Hakem]'in eline geçtiğini gören Hâlid b. Yezid, ilmî araştırmalara başlamış ve İskenderiye Okulu'nun son temsilcilerini, kendi topraklarına getirterek antik Yunan dönemine ait ilmî eserlerin bazılarını Arapça'ya tercüme ettirmişti. Bu mütercimler arasında adları geçen Marianos ve İskenderiyeli Stephanos (Estefan), ilim tarihinde çok özel bir yere sahiptir.[43]

[43] Rahip Marianos'un Latince eserlerde "Adfer" adıyla sözü edilen Abdülmelik İbn Ebcer El-Kenânî'nin öğrencisi olması muhtemeldir. İbn Ebcer, Amr b. As'ın Mısır fethi zamanında Yahya En-Nahvî'nin öğrencileri arasında İskenderiye Okulu'nun son temsilcisiydi. Genç Marianos, Hermes Felsefesini çok iyi bilen ve derin araştırmaları olan İbn Ebcer'den bu ilimleri öğrenmiş, hocasının İslâm'ı kabulünden sonra Kudüs'te bir manastıra çekilmiş, sonra da Hâlid'in daveti üzerine Şam'a gitmiştir. Marianos'un eserlerinden bazıları Robert Castrensis (Kastrensi) tarafından 1182'de Latince'ye tercüme edilmiştir.
[Burada kısaca İbn Ebcer'den söz etmek gerekmektedir. İbn Ebcer Mısırlı bir bilgin ve deneyimli bir hekimdi. Orada diğer İskenderiyeli meslektaşlarıyla birlikte öğrenim gördü. Bazı oryantalistlerin iddialarının tersine Hıristiyan Kayserler zamanında yaşamamıştı. İslâm ordularının Mısır'ı fethinden sonra, Ömer b. Abdülaziz şehzâdeyken Müslüman oldu. Ömer b. Abdülaziz hilâfete geçtiğinde Halife ile hem yakın dost, hem de Onun özel hekimi olmuştu. İbn Ebcer'in İskenderiye Okulu'nun idareciliğinin yaptığına dair rivayet ise kesinlikle uydurmadır. (Geniş bilgi için Bkz: Ord.Prof. Dr. Hilmi Ziya ÜLKEN, *Uyanış Devirlerinde Tercümelerin Rolü*, Ülken Yay. Ist-1997 - (Sad.Nt.)]

Hâşimoğullarının iktidarı kaybettiklerini gören Ca'fer Sâdık da aynı şekilde hayatını ilme adamış,çeşitli konularda pek çok eser yazmıştı. Fakat gerek Hâlid gerekse Ca'fer, antik Yunan ilimlerini İskenderiye üzerinden almış olduklarından, temeli Nil boylarında kurulan *Hermes Felsefesi*'ne[44] yönelmişler, pozitif bilimlerle (*ulûm-i müsbete*) uğraşmak yerine gizli ilimlere (*ulûm-i hafiyye*) ilgilenmişlerdi.[45]

Emeviler devrinde antik döneme ait kitapları Arapça'ya tercüme eden Marianos ve Stephanos'tan başka Ehrun El-Kas [Ahron], Casios [Gessios] ve Masercuisi (Maserceveyh) adlarında üç şahsın da tercüme faaliyetinde bulunduğunu biliyoruz. Tarihçi Muhammed İbn İshâk'ın ifadesine göre Ehrun El-Kas, Doğu Roma İmparatoru Herakliyus zamanında İskenderiye'de öğrenim görmüş bir hekim olup, *Künnâş* adlı Süryanî'ce bir tıp kitabı yazmıştı.

Mervan b. Hakem [684-685] devri hekimlerinden Masercuisi, milliyet açısından Süryanî olmasına rağmen, dînen Musevî idi. Ehrun El-Kas'ın Künnâş adlı eserini, bazı eklemeler de yaparak Arapça'ya tercüme etmişti. Daha sonra takva sahibi halife Ömer b. Abdülaziz [717/720], Şam Kütüphanesi'nde koruma altında bulunan bu eseri [halk arasında] yaygınlaştırmıştır.

Emeviler'in çok dehşetli veziri Haccâc b. Yusuf Es-Sekafî'nin sarayında Tayaduk ve Thèodon adlarında iki hekimin bulunduğu da rivayet edilmektedir.

Özetle; Emeviler devri, ilim ve felsefe açısından iki safhaya ayrılmış bir durum arz etmektedir. Başlangıçta hilâfeti ele geçirmek için mücadele eden iki rakip ailenin iki talihsiz oğlu Hâlid-i Emevî ile Ca'fer-i Alevî, ilimlere karşı derin bir ilgi duymuş,

[44] Hermes ve Hermetik Felsefe hususunda aktarılması gereken bilgiler dipnot sınırını aştığı için ayrı bir ek olarak konulması uygun görülmüştür. Bkz. Ek.(Sad.Nt.).

[45] Gizli İlimler; Yıldızların Ruhaniyeti, Sayıların Esrarı, Sihir (havâss) ve Gök cisimlerinin maddî âleme etkisi gibi bir takım kuruntulara dayanan hurâfelerdir. Bunlardan Nücûm (astroloji), Sayıların Esrarı, Cifr ve Kimya (simyâ) gibi saçmalıklar doğmuştur.

Simyâ (el-kimya)[46] ve Cifrin[47] esrarına bulanmış vadilerde dolaşıp durmuşlardı. Fakat gizli ilimlere karşı ortaya çıkan bu yoğun ilgi, sonuçta Câbir b. Hayyân [öl:200/815]gibi bir dâhînin yetişmesine zemin hazırlamıştır.

İkinci safhada bu akım, daha mütevâzi fakat daha olumlu bir şekil almış, Ömer b. Abdülaziz gibi takvasıyla meşhur bir halife bile bu akıma ilgisiz kalamamış, Ehrun'un yazdığı Künnâş'ın Arapça tercümesini yaygınlaştırmak gereğini duymuştur.

Fakat Emeviler devrinde başlayan bu ikinci safhanın gidişi oldukça ilkel bir durumda kalmıştı. Bunun layıkıyla gelişebilmesi için daha yarım asırlık bir zamanın geçmesi, [yani] İslâm dünyasının, çöl hayatı ve alışkanlıklarından bir türlü vazgeçemeyen Emeviler'in hakimiyet zincirinden kurtulması gerekiyordu.

Abbâsiler Döneminde Felsefe ve Tercüme Faaliyetleri

M.9.yy.'ı [ilim açısından] insanlık tarihinin en verimli dönemi haline getirecek olan ilmî faaliyetlerin hayret verici ilerleyişini görebilmek için İslâmî otoritenin Emeviler'den çıkıp [el değiştirerek], çöl hayatı ve anlayışlarından kurtulmuş, daha medenî fikirlere sahip kimselerin eline geçmesine bağlı bulunuyordu.

H.2.yy.'ın ilk yarısında Ebu Müslim'in Horasan'da açtığı siyah sancak bu inkılâbı sağlamış oldu. Kanlı bir şekilde gerçekle-

[46] Simyâ: Kurşun, bakır gibi değersiz metalleri altına dönüştürme sanatı olarak bilinse de İnsan-Madde-Tabiat hususunda derinlikli bir bakış açısıyla bu üç unsurun oluşturduğu bütünün ilkelerini inceleyip ortaya koyan bir disiplindir. Kendine özgü metal sembolizmi nedeniyle, konuya inisiye olmayanlar, bir tür teknik uğraş olarak algılanmıştır. (Simya ve sembolik dili konusunda geniş bilgi için Bkz: Titus BURCKHARDT, a.g.e. Ayrıca Bkz:/ Seyyid Hüseyin NASR, İslâm'da Bilim ve Medeniyet, İnsan Yay. İst-1991(Sad.Nt.)

[47] Cifr İlmi: Geleceğe ilişkin bilgilere ulaşma yollarını gösterdiği varsayılan sözde-ilim. Her harfe sayısal değerler vererek ve kelime yada ibarelerin sayısal değerini hesaplayıp geleceği yorumlama esasına dayanır. (Bkz: Şinasi GÜNDÜZ, *Din ve İnanç Sözlüğü*)

şen bu inkılâp, daha beş-altı yıl geçmeden meyvelerini vermeye başlamıştı. Emeviler devrinde Basra'da kendiliğinden oluşan Hasan El-Basrî [öl:110/728] ekolü (mektep) çevresinde ortaya çıkan mezhep problemleri sayesinde, muhtelif fikirler mantıksal tartışma incelikleriyle kaynaşmış, Metafiziğe (mâ ba'de't-tabia) ilişkin çekişmeler, zihinleri dışarıdan gelecek felsefî düşünceleri kavrayacak bir duruma getirmişti.

Aslında Ebu Müslim'in gerçekleştirdiği inkılâbı gerçekleştiren hükümet, birkaç asırdan beri Yunan ve İskenderiye felsefelerinin sığınağı olan Mezopotamya'da oluşmuştu. Mansur Divânekî'nin güçlü ve dâhiyâne yönetimi sayesinde, bu inkılâbın sarsıntıları yerini sükûnete bırakır bırakmaz düşünce faaliyetleri gelişmeye başlamıştı.

M.7.yy. sonlarına doğru *Cündişapur Okulu*'nun [baş hekim olarak] yönetiminde bulunan Süryanî ilim adamlarından Corcis b. Bahtişu [Georgias Bar Bahtişo, öl:152/769], Halife Mansur tarafından Bağdat'a getirtilince [148/762], İskenderiye Yeni-Platonculuğu'nun önemli mirasçısı olan bu okulun güçlü otoritesi, aydın (münevver) Müslüman gençleri nüfûzu altına almakta gecikmedi.[48]

Mansur devrinde [136/754-158/774] ansiklopedik mâhiyette geniş kapsamlı tercüme faaliyetleri başladı. Başlangıçta Sürya-

[48] İkinci Abbâsi Halifesi Mansur, yakalandığı mide rahatsızlığının tedavisi için, Cündişapur Okulunun baş hekimi Georgias [bazı yazımlarda Gewargis]Bar Bahtişo'yu, iki öğrencisi ile birlikte Bağdat'a çağırır. Halifeyi tedavi ettiği yedi yıl içerisinde Bağdat'ta kalan Georgias, tıpla ilgili bir çok kitabı da Arapça'ya tercüme eder. Halifenin tedavisi bitip iyice yaşlanınca İskenderiye'ye geri dönmek için ısrar eder ve dönerken yanında getirdiği öğrencilerinden İsa b. Şahla'yı Bağdat'ta bırakır. Böylelikle İskenderiye-Bağdat arasında ilk kültürel bağlantı sağlanmış olur. Mansur aracılığı ile başlayan bu bağlantılar zamanla daha da sıklaştırılır ve Abbâsilerin uzun süren iktidarı boyunca Cündişapur'da yetişen hekimler Bağdat'a akın ederek bazen saray hekimliği, bazen de teorik tıp çalışmaları yapmışlardır. (Bkz: Mustafa DEMİRCİ, *Beytu'l-Hikme*, sh:48 v.d, İnsan Yay. İst.1996). İskenderiye-Bağdat arasındaki bu kültürel köprü sadece tıp alanında değil felsefe alanında da önemli bir çok filozof, mütercim ve eserin Bağdat'a, dolayısıyla da İslâm dünyasına girişini sağlamıştır. (Sad.Nt)

nîce ve Farsça'dan gerçekleştirilen tercümelere, zamanla Yunanca, İbranîce ve Hintçe eserlerin tercümeleri de dahil oldu. İlk zamanlarda tüm bu dillerden bir çok kitap Arapça'ya gelişi güzel tercüme edilmişti.

İlk dönemlerde Yunan felsefesi tamamıyla kavranılamamıştı. Ama bu durum çok doğaldı. Çünkü; çeşitli yollardan gelen, çeşitli dillerden tercüme edilen felsefî ekolleri, henüz ilmî bir mahiyet kazanamamış olan bir dille, henüz felsefe ile ilişkisi olmayan zihinlere yerleştirmek oldukça zordu. Aristoteles'e ait eserlerin iyice anlaşılarak yapılmış mükemmel tercümelerini görebilmek için, H.4.yy. başlarını, yani Fârâbî dönemini beklemek gerekiyordu. Gerçi o zamana kadar Süryanîler arasında Yunan felsefesinin öğretimi devam etmişti, fakat bu öğretimde Yunan felsefesinin yüksek klasik devrine ait büyük eserler ihmal edilmiş veya tamamıyla anlaşılamamıştı. Süryanîler, ancak çöküş devirlerinin ikinci derecedeki skolastik eserleriyle meşgul olmuşlardı.

Abbâsiler devrinde yani tercüme faaliyetlerinin oldukça geliştiği zamanlarda bile ilmî ve felsefî eserler önce Süryanîce'ye, daha sonra Arapça'ya tercüme edilmişlerdi. Bu nedenle İslâm Mütefekkirleri, Yunanca eserlere, bunlar ancak Süryanî kisvesine büründükten sonra vâkıf olabiliyorlardı. Halife Me'mun devrinde [813-833] oluşturulan Huneyn Okulu [veya Kütüphanesi] mütercimleri, hep bu şekilde hareket etmiş, Peripatetik felsefeye ait eserleri önce Süryanîce'ye, daha sonra da Süryanîce'den Arapça'ya tercüme etmişlerdir.

Abbasîler devrinde muhtelif ilimleri ve Antik felsefeyi Yunanca ve Süryanîce'den Arapça'ya tercüme edenleri derece bakımından iki gruba ayırmak mümkündür. Birinci grup mütercimlerin başında Huneyn b. İshak El-İbâdî'yi [194/813-260/873]zikretmek gerekir. Gerçi Mansur Divânekî'nin Cündişapur'dan getirttiği Georgias ile oğlu Bahtişo Bar Georgias (Corcis b.Bahtişu) ve bunun oğlu Cebril Bar Bahtişo (Cibril b.Bahtişu) da ilimlerin ve felsefenin Bağdat'ta yayılmasına hizmet etmişlerdir. Fakat bunlardan yalnızca Georgias Bar Bahtişo tercüme ile uğraşmıştır.

Eski Arap Literatüründe 'Şeyhu'l-Mütercimîn' [bazı kaynaklarda ise Emînü't-Tercümân] ünvanıyla anılan Huneyn, H.194'te doğmuştu. Nasturîlerden bir sarrafın oğlu olan bu zât, Yunanca'yı ve Antik Felsefeyi İskenderiye'de öğrenmiş, Bağdat'a dönüşünde Halife Me'mun tarafından, beraberinde çalışması için saraya alınan Haccâc b. Matar, [Yahya] İbnu'l-Batrik ve Beytü'l-Hikme Müdürü Selm [El-Harrâni] ile birlikte antik döneme ait kitapların tercümesi için memur olarak tayin edilmişti.[49]

Huneyn'in Dâvud ve İshak adındaki iki oğlu da babalarından sonra tercüme faaliyetinde bulunmuşlardır. Bunlardan Dâvud, özellikle Aristoteles'in eserlerini tercüme etmekle şöhret bulmuştur. İshak [b. Huneyn (öl:299/912)]'ın tercümeleri ise sıhhat ve güvenilirlik açısından M.10.yy.'da büyük bir önem kazanmıştır. Huneyn'in kız kardeşinin oğlu Hubeyş b. A'sam Ed-Dımeşkî [öl:300/912] de Halife Mütevekkil [847-861] devrinin büyük mütercimleri seviyesine çıkmıştır. Felsefedeki geniş ve derin araştırmaları ile bilinen Kustâ b. Lukâ [Kostans b.Lukas] da büyük mütercimlerden kabul ediliyordu. İfade formlarındaki akıcılığı ve parlak zekâsıyla tercüme ettiği kitapları herkese okutturuyordu. Bunların yanı sıra büyük mütercimler listesine Maserceveyh, Kerhî ve Sâbit [ailelerinin] isimlerini de eklemek gerekir.

[49] Beytü'l-Hikme bağımsız bir yapı olmayıp saraya bağlı ve idari yapılanması olan bir kurumdu. Başında "Sâhibu Beytü'l-Hikme" adı verilen bir müdür bulunurdu. Çeşitli görevleri olan çeşitli görevliler bulunurdu. Bunlardan "Hazınler" ise çalışmamızla direkt ilgili olan görevlilerdir. Hazinler, idari görevden ziyade tercüme, tercümelerin kontrolü, redaksiyon gibi görevleri yanı sıra en önemlisi olarak bazen "kültür elçiliği" denebilecek bir sıfatla başka ülkelere, oralardaki kütüphaneleri inceleyerek Bağdat'ta bulunmayan eserlerin teminini sağlarlardı. Nitekim Halife Me'mun, yukarıda adı geçen Selm El- Harrânî, Yahya İbn Batrik, Haccâc b. Matar ve Huneyn b. İshak gibi bazı mütercimleri Bizans gibi önemli kültür merkezlerine göndermiş ve özellikle Bizans İmparatoru'ndan, bazı kitapların kendisine gönderilmesini rica etmişti. (Bkz: Prof.Dr. Mahmut KAYA, *Beytü'l-Hikme*, T.D.V. İslâm Ans. içinde, c.6, sh:88-89) [Sad.Nt.]

Maserceveyh ailesinden Büyük Maserceveyh ile oğlu İsa b. Maserceveyh, hem tercümeleri, hem de kendi eserleriyle ün kazanmıştı. Kerhî ailesinden de Şühedâ-i Kerhî ile oğlu yetişmiştir. Harran Sabiîlerinden[50] olan Sâbit b. Kurra [211/826-288/901] ise mütercimlikte olduğu kadar felsefede de önemli yeri olan bir zattır. Oğlu Sinan b. Sâbit b. Kurra [öl:360/974][51] ile torunu Sâbit b. Sinan'da, gerek tercüme, gerekse felsefe konusunda babalarının çok iyi birer tâkipçileri olmuşlardır.

Birinci derecedeki bu şahıslardan sonra mütercimler listesine daha bir çok ismin eklenmesi gerekmektedir. İbn Ebi Usaybia [öl:H.669], Antik döneme ait kitapların tercümesiyle uğraşanların sayısını otuza çıkartmıştır.[52] İbn Nedîm'in El-Fihrist'inde ise bu, daha fazla bir sayıya ulaşmaktadır.

Abbasîler devrindeki bu tercüme faaliyetleri başlıca şu üç safhada gelişme göstermektedir:

Birincisi: Cündişapur Okulu, yerini Bağdat'a bırakarak zamanla sönüyor, Bahtişo ailesiyle Serâbiyyûn ve Mezue [?] gibi büyük ve önemli şahıslar Bağdat'a geliyor.

İkincisi: Antik döneme ait eserler hummâlı bir faaliyetle tercüme edilmeye devam ediyor. Bu tercüme faaliyeti kapsamında

50 Harranlı Sabiîler hususunda Bkz:Şinasi GÜNDÜZ, *Mitoloji ile İnanç Arasında - Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar*, 5. ve 6. Bölümler (Sad.Nt.)

51 Babası Sâbit b. Kurra'ya ait olduğu sanılan "Reisu'l-Etibbâ ve'l-Felâsife / Hekimlerin ve Filozofların Reisi" unvanının Sinan b. Sâbite ait olması daha muhtemeldir. Çünkü Abbasi halifelerinden El-Muktedir, 319/931yılında onun aracılığı ile Bağdat'ta hekimlik yapan tüm tıpçıların imtihanını yaptırtmıştır. Bu durum da Sinan b. Sâbit'in resmî konumunu tahmin etmeye daha uygundur. (Bkz: Hilmi Ziya ÜLKEN, a.g.e. sh:84-85)

52 Müellifimiz, İbn Ebi Usaybia'nın, tercüme faaliyeti yapan mütercimlerin sayısının 30 olduğunu ifade etmektedir. Ancak biz bu çalışmayı yaparken, İbn Ebi Usaybia'nın söz konusu olan, Uyûnü'l-Enbâ Fî Tabakâti'l-Etıbbâ adlı eserinde mütercimler listesinin 47 isimden oluştuğunu gördük. (Bu 47 mütercimin isimleri için Bkz: İBN EBİ USAYBİA, *Uyûnü'l Enbâ Fî Tabakâti'l Etıbbâ*, Thk: Nızar Rıza, c.1, sh.116, Dâru'l-Mektebetü'l-Hayat, Beyrut-tarihsiz) Tespit ettiğimiz bu bariz farklılığın nasıl açıklanabileceği ise okuyucunun takdirine bırakıyoruz. (Sad.Nt.)

sadece Yunanlılara ait eserler değil, İranlılara, Hintlilere, *Keldânîler*'e[53] ve *Kıptîler*'e[54] ait eserler de tercüme oluyor.

Üçüncüsü: Tercüme faaliyetlerinin sonucu olarak bizzat Müslüman gençler arasında muhtelif ilimlerde ve felsefede oldukça mümtaz şahsiyetler yetişiyor.

Oldukça dikkat çekicidir ki, bu dönemde tercüme edilen eserler, özellikle ilmi ve felsefîdir. Antik Yunan Mitolojisine ve Yunanlı Edebiyatçıların şiir ve destanlarına karşı tamamıyla ilgisiz kalınmıştır. Buna karşılık Yunan filozoflarından, tanınmayan şahsiyet yok denecek kadar azdır. Başta Aristoteles olmak üzere Platon, Phytagoras, Demokritos gibi filozoflar, derinden derine incelenmiştir. ancak bu filozofların felsefi sistemleri hakkındaki bilgiler, İskenderiye üzerinden ve Süryanîler aracılığı ile alınmış olduğundan, filozoflardan bazısının fikir ve teorileri genellikle birbiriyle karıştırılmış, bunların hepsinde bir tür Yeni-Platonculuk görülmüştür.

53 Keldânîler, Katolikleşen Nasturîlere Kaldeliler anlamında verilen bir isimdir. Nastûrilerin bir kısmı, 16.yy.'da Piskopos Yuhanna'nın Papalık'la ilişkisini kesmesinden sonra Vatikan'a bağlanmış oldu. Yuhanna, Papa tarafından "Doğu Patriği" ilan edildi. Böylece de Nasturîler Katolikleşmeye başladılar ve Kaldeliler anlamında bu adı aldılar. Bir de Katolikleşmeye yanaşmayan Nastûriler vardır ki bunlara da Asûriler denir. Keldâni Kilisesi Patriği I. Dünya Savaşı'ndan beri Bağdat'ta ikamet etmektedir. (Bkz: Şinasi GÜNDÜZ, a.g.e.) [Sad.Nt.]

54 Kıptîler: Monofizit inancı benimseyen geleneksel Mısır Kilisesi.Geleneksel inanca göre Hıristiyanlık, Mısıra İncil yazarı Markos tarafından sokulmuştur. M.S. 451 Kadıköy konsili'nden sonra diğer birçok monofizit inanca sahip kiliseler gibi Mısırdaki bu Kıptî Kilisesi de merkezden kopmuş oldu. Mısır'ın Amr b. As zamanında fethinden sonra Kıptîlerin çoğu İslâmı seçti. (Bkz: Şinasi GÜNDÜZ, a.g.e.) [Sad.Nt.]

İslam Düşünürlerinin Felsefeye Karşı Tavırları

İşte H.3.yy.'da, Kelamcıların sistemini hırpalayarak sahneye çıkan düşünürler, tercüme faaliyetlerinin doğurduğu bu yeni akımı temsil ediyorlardı. "Felâsife" [filozoflar] adını alarak Kelamcılardan ayrılan bu akımın temsilcileri, Süryanîlerce bir bütün olarak değerlendirilen Yunan felsefe geleneğinin gerçek anlamda tâkipçilerinden başka bir şey değillerdir. Yalnız bunlar diğer bütün dindar filozoflar gibi, kesin birer mâhiyetleri olduğunu düşündükleri, Din ile Felsefe, İmân ile Bilgi (ilim) arasında bir uygunluk görüyorlardı.

Oysa Yunan felsefesi, gerçekte karmakarışık bir yığın fikri kapsıyordu. Başlangıçta bu karmaşık teorilerin İslâm İlâhiyâtı ile bağdaştırılması çok zordu. İşte "İslâm Filozofları" ünvanını alan düşünürler, en büyük çabalarını bu zorluğun giderilmesi için göstermiş, hakikat kabul ettikleri Yunan felsefesiyle, İslâm'ın inanç sistemini uzlaştırmaya çalışmışlardır.

İlk İslâm Filozoflarına göre felsefe tek bir sistemdi. Yalnız binlerce görüntüsü ve safhası vardı. Bu safhalar en pozitif (müsbet) deneycilikten (*ihtibârîlik* / emprique), Tasavvuf'un en aşırı (müfrit) biçimlerine kadar geniş bir yelpaze oluşturuyordu. Gerçek filozof, muhtelif safhalar arasındaki âhenk ve birliği en iyi anlayabilen kimseydi. Böyle bir anlayış ise ancak Aristoteles'te vardı. Bu nedenle İslâm filozofları da Aristoteles'e uymuşlardı.

Aristoteles'i önder kabul eden İslâm filozoflarının prensibi, ilim ve bilgi teorilerinde (meârif) nazar ve burhan yöntemini, Allah'ın varlığının ispat edilmesinde ise (*İsbât-ı Sâni'*) *'imkân delili*'ni kullanmaktı.[55]

Gerçi Kelamcılar,da nazar ve burhan yöntemini uyguladıklarını iddia ediyorlardı. Fakat antik felsefe geleneğini izleyen İslâm Filozofları, *Burhân-ı Yakînî* yönteminin ancak kendileri tarafından uygulandığını, Kelamcıların gerekli görüp uyguladıkları burhan yönteminin ise *Burhân-ı Cedelî* olduğunu ileri sürüyorlar ve böylece hak ve hakikat taraftarlığını kendileriyle sınırlandırıyorlardı.

Filozofların bu iddiası pek de haksız değildi. Çünkü Kelamcılar için işlerin hakikatine (hakâyık-ı umûr) dair bilgiye ulaşmak bir araç iken, filozoflar için bilakis bir amaçtı. Belirli imân esaslarını bir takım fikir karışıklıklarından korumak, imân esaslarına karşı olanların fikir ve akıl yürütmelerini çürütmek ve negatif tutumlarını açığa çıkarmak gibi endişeler filozoflarda yoktu.

[55] İmkân delili, varlık kavramından hareket edip sebep-sonuç ilişkisi (determinasyon) çerçevesinde akıl yürütmelere dayalı kozmolojik bir kanıtlama yöntemidir. Her ne kadar diğer kozmolojik delillere (hudûs, hareket, gaye ve nizam delilleri vs.) benziyorsa da genellikle İslâm filozofları tarafından kullanılan imkân delili diğerlerinden farklıdır. Bu delilin öncüllerini ve sonuç önermesini şu şekilde verebiliriz: 1) Mümkin varlıklar (varlığı kendiliğinden olmayıp bir başka varlığın var etmesine bağlı olan varlıklar) vardır. 2) Varlık alanında mümkin olan şey, ya kendi kendisinin sebebidir, ya da onu var kılan başka sebepler vardır. 3) eğer o kendi kendisinin sebebi olsaydı, var olmada kendisi yine kendisinden önce olacaktı, ki bu saçmadır. 4) o halde varlığı mümkin olan şey, varolmak için başka bir sebebe muhtaçtır. 5) herhangi bir mümkin varlığa, varlık sebebi olan varlık, ya bizatihi mümkindir, ya da o *zorunlu bir varlık*'tır. 6) eğer sebep olan varlık da mümkinse, onun da başka sebeplere ihtiyacı söz konusu olur, ki, bu zincir sonsuza kadar gider (teselsül). 7) O halde varlıkları var eden sebebin zorunlu bir varlık olması gerekir. o Zorunlu varlık da Allah'tır.
Sadece İslâm Filozoflarının değil Batı Felsefesinde de geniş bir uygulama alanı bulan bu delil, İslâm Felsefesinde İbn Rüşd, batı felsefesinde de İmmanuel Kant gibi filozoflar tarafından da eleştirilmiştir. (geniş bilgi için Bkz: Prof.Dr. Mehmet S.AYDIN, *Din Felsefesi*, sh:52-62, DEÜİF.Vakfı Yay. İzmir-1999, 7.baskı) [Sad.Nt.]

Tercüme edilen kitaplardan ilham alan İslâm filozofları, ne Selefiye'nin benimsediği Kur'an yolunu, ne de Kelamcıların ortaya koyduğu kelam yöntemlerini beğeniyorlardı. Selefiye'nin yöntemini, ancak halk kitlesini, basit fikirli insanları ikna etmeye yönelik, [halkın İslâm hakkında bilgi edinebilmesi için yapılan] başlangıç konuşmalarından ibaret olarak görüyor, Kelamı ise, *soyut-diyalektik* (*mücerred-cedelî*) bir yöntem olarak değerlendiriyorlardı. Onlara göre hak ve hakikate içtenlikle ve en derin sevgiyle bağlı olanlar yalnızca kendileri olduğundan, burhan yöntemini gerektiği gibi en doğru şekilde uygulayanlar da yine kendileriydi.

Felâsife ünvanını alan bu zümrenin tavrı, kendi gözlemlerine dayanıyordu. Kelamcılar adı altında toplananlar, o zamana kadar, muhtelif mezhepler arasındaki çelişki ve zıtlıkları ortaya çıkarmak, ilâhiyat konularında dîne uymak, felsefenin kullandığı yöntemin (*usûl-i felsefe*) akıl alanında (*ma'kûlât*) dînî esaslara zıt olabilecek ilmî bir değeri olmadığını ispat etmeye çalışmak gibi amaçları olduğundan, doğal olarak diyalektik (*cedel*) yöntemini benimsemişlerdi. Kelamcılar, dîne dayandıklarından, bütün akıl yürütmelerinde zihinlerine bu yöntem hâkimdi. Bunun içindir ki; apaçık, ispatlanma gereği dahi olmayan aklî bilgilerle (*bedîhiyyât-ı akliyye*) çelişik görünen nassları, [akla uygunluğunu gösterebilmek için] ancak yorumlamakla (te'vil) yetiniyorlardı.

Oysa tercüme faaliyetlerinin sonucu olarak ortaya çıkan bu fırka, Yunan filozoflarının fikir ve teorilerini, bazı değişiklikler yaparak dîne uygun bir duruma getirerek din çerçevesine almak, dinden doğan veya dînî kaynaklı fikirleri de felsefe alanına yaklaştırmayı amaçlıyorlardı. Anlaşılıyor ki; İslâm filozofları adını alan bu düşünürlere göre, hakikatin gerçek yolu, İskenderiye üzerinden gelen geleneksel Yunan felsefesi idi. Bu anlayışa sahip oldukları için, Yunan felsefesinin geleneksel kadrosundan bir türlü dışarı çıkamıyorlardı. Bu geleneğe son derece bağlılık duyuyor ve Yunan felsefesinin gerçek ve hakikat olduğu kanaâtinden vazgeçmiyorlardı. Bu nedenle nasslara ve peygamberlerin sözlerine, sadece hayal ürünü bir nitelik (tahayyülî bir mâhiyet) veriyorlardı. Hatta Fârâbî, filozofları peygamberlere tercih edi-

yor ve filozofun hakikati (umûr-i mütehakkika) nebînin ise hayâlî işleri (umûr-i mütehayyile) bildiğini söylüyordu.

İskenderiye süzgecinden sızan Yunan felsefesinin Süryânîler arasında aldığı şeklin süreğinden başka bir niteliği bulunmayan bu akım, ne ilk ortaya çıktığı zamanlarda, ne de gelişim ve ilerleme devresinde geniş bir alana yayılabilmişti. [bu felsefî yöneliş], tercüme edilen kitapları inceleyip araştıran seçkin bir sınıfa özgüdür.

Şehristânî, İbn Sinâ [370/980-428/1037]'dan önce filozof adını alanların ancak on dokuza ulaştığını bildirmektedir. [Bu filozofların bir kısmı şunlardır]:

[Ebu Ya'kub İshak] El-Kindî [185/801-252/867],

Huneyn b. İshak

[Gregory] Ebu'l- Ferec [İbn İbrî / Bar Hebraeus, öl:685/1286]

Ebu Süleyman Es-Sencerî

Ebu Süleyman Muhammed El-Makdîsî

Sâbit b. Kurre

Ebu Temmâm Yusuf b. Muhammed En-Neysâburî

Ebu Zeyd Ahmed b. Sehl El-Belhî

Ebu Muhârib Hasan b. Sehl

Ahmed b. Tayyib Es-Serahsî

Talhâ b. Muhammed En-Nesefî

Ahmed b. Muhammed El İsferâînî

İsa b. Ali El-Vezir

Ebu Ali Ahmed b. Meskûbe

Yahyâ b. Abdî

Ebu'l- Hasen El-Âmirî

Ebu Nasr Muhammed El-Fârâbî'den ibaret olan bu on dokuz şahıstan bir kısmı da Müslüman değildir.

Aristoteles ve Yeni-Platonculuğun İslam Felsefesi'nin Oluşumundaki Etkisi

Aristoteles'in Etkisi

Gerek bu filozoflar, ve gerekse bunlardan sonraki filozoflar, Aristoteles'in İskenderiye yoluyla gelen felsefesini izlemeyi tercih etmişlerdi. Çünkü bütün sebep ve şartlar, felsefeye yönelen zekâları, özellikle Aristoteles felsefesinin tercih edilerek izlenmesine doğru yönlendiriyordu. [Bu sebepleri şöyle sıralayabiliriz]:

Birinci Sebep: Antik dönem filozoflarından tercüme edilen eserler arasında ancak Aristoteles'in eserleri ansiklopedik nitelikteydi. Muhtelif ilimlere ve fen bilimlerine (fünûn) ilişkin henüz hiçbir şey bilmeyen, fakat öğrenmeye oldukça merak duyan zihinler için, her konuda bilgi veren bir öğretmene (muallim) bağlanmak kadar kolay bir şey olamazdı. Aristoteles'in kitapları ise bu görevi fazlasıyla yerine getirebiliyordu.

İkinci Sebep: tercüme edilen eserlerin çoğunluğunu Aristoteles'in kitapları ile bu eserleri şerh edenlerin kitapları oluşturduğundan, bu felsefî sistemin anlaşılıp kavranması diğer sistemlere göre daha kolay görünüyordu. Aslında gerek İskenderiye Okulu'nun ikinci ve üçüncü derecedeki temsilcileri, ve gerekse Süryanî Hocalar, Aristoteles'in kitaplarını kendi anlayışlarına göre uzun uzadıya açıklamalar yaparak şerh ettiklerinden, felsefî

araştırmalara yeni başlayan Müslüman gençler için Aristoteles 'in sistemi daha çok işlenmiş gibi geliyordu [yani bu sistemi kavrama imkânı daha fazlaydı.]

Üçüncü Sebep: Aristoteles'in eserlerini şerh eden şahıslardan tercüme edilen kitaplarda, bu sistem, diğerler sistemlerle kıyaslanmış ve onlara tercih edilmiş bulunuyordu. İskenderiye Okulu'nun ikinci neslini, Aristoteles felsefesine sürükleyen bu akım, diğer felsefî sistemlerin de *Aristotelizm* içinde erimeleri sonucunu hazırlamıştı.

İşte bu sebeplerden dolayıdır ki İslâm Dünyasında Aristoteles'in eserleriyle Antik dönem filozoflarınca bu eserler üzerine yazılmış şerhler daha çok rağbet görmüştü. İslâm Filozofları adını alanlar, Aristoteles felsefesi diye özellikle İskenderiye Okulu'nun ikinci nesli tarafından ileri sürülen sistemi benimsemişlerdir.

Gerçekte ilk hamlede Arapça'ya tercüme edilmiş olan felsefî eserlerin, İskender Afrodisî [Alexandre d'Aprodise /Aphrodisiaque], Semistiyos [Thémistios] ve Yahyâ En-Nahvî [Jean Le Grammairien] [56] gibi ikinci devrin Aristoteles şerhçilerine ait eserler olduğu görülmektedir

Yeni-Platonculuğun Etkisi

Müslümanların Aristoteles'ten sonra önemle inceledikleri ikinci filozof da Platon'du. Platon'un fikirleri o zamana kadar ulaşan diğer eski sistem felsefelerine göre anlaşılıp kavranması oldukça zor, çok fazla ilgi görmeyen ve objektivitesi az olan fikirlerdi.

[56] Yahyâ En-Nahvî, İslâmiyet'in doğduğu dönemlerde İskenderiye'de Yunan felsefesinin son temsilcisiydi. Mısır'ın Amr b. As tarafından fethedildiği zamanlarda Yahyâ En-Nahvî'nin hayatta olduğu ve İskenderiye Kütüphanesinin korunması için Amr b. As'a müracaat ettiği ve ve istirhamda bulunduğu hakkında Ebu'l- Ferec Georgias'ın rivayeti efsaneden başka bir şey değildir. Çünkü Yahyâ En-Nahvî'nin Hicret'ten (M.622) az bir zaman önce vefat ettiği bilinmektedir. Binaenaleyh, Onu Hz. Ömer El-Fârûk devrinde yaşamış göstermek, tarihî bir hatadır.

Daha sonraki dönemlerde ise bu iki üstadın dışında, sistemleri birbiriyle uygun olmayan daha bir çok filozof araştırılıp incelenmiştir. Bunlar arasında Yeni-Platonculuğun savunucularından Porphyrios [Forfiryus], hekim Galien [Calinos], İranlı Mani, Gnostik Marsiyon, Atomist Demokritos isimleri sayılabilir. Bütün bu filozoflarından birbirinden az veya çok faklı olan sistemlerinin birleştirilmesi ve uzlaştırılması, bir felsefe geleneği oluşturuyordu ki, genel yapısı açısından Yeni-Platonculuğa oldukça yaklaşıyordu.

Gerçi meşhur tarihçi Mes'ûdî, kendi zamanında yani H.4.yy.'ın ilk yarısında Müslümanlar arasında Phytagoras felsefesinin de yaygın olduğunu bildirmektedir. Fakat Mes'ûdî'nin sözünün ettiği Phytagoras felsefesinden, Yeni-Platonculuğu anlamamız gerekir. Çünkü Arapça yazılmış eski felsefe kitaplarında Platon ve Phytagoras sistemlerinin, Yeni-Platonculukla karıştırıldığı görülmektedir.

Geniş bir şekilde anlatmaya çalıştığımız gibi, Yunan felsefesinin Müslümanlar arasında Yeni-Platonculuk şeklinde yayılışında, ilk mütercimlerin yani Süryanîlerin büyük bir etkisi olmuştur. Süryanîler öteden beri hikmetli ve felsefî düşünceleri içeren edebiyata (*edebiyât-ı hikemiyye*) oldukça fazla ilgi gösteriyorlardı. Hikemiye Edebiyatı ise Yeni-Platonculuğun, birleştirilmiş olan muhtelif felsefî sistemlerinin yayılmasına oldukça elverişliydi. Süryânîler arasında Platon, Menander, Secondos, Phytagoras gibi filozofların ruh hakkındaki felsefî düşüncelerini kapsayan vecizeleri, misalleri ve hikmet kitapları çok fazla ilgi görüyordu.

Süryanîlerin bu eğilimi Müslümanlar arasında da görülmektedir. İslâm düşünürleri tarafından Yeni-Platonculuğa yoğun bir ilgi gösterilmiş olduğu halde bu felsefenin üstatlarından olan Plotinus'un çok fazla tanınmamış olması hayret vericidir. Arapça yazılmış eski eserlerde adı, "Şeyh Yunânî Filutîn" olarak geçen bu meşhur filozofa ait eserlerden bazısının Platon veya Aristoteles'e isnâd edilmiş olmasının nedeni budur.

Müslüman düşünürlerin Aristoteles'e gösterdikleri bu tutkunluk sayesindedir ki, bu filozofa ait olan eserlerin Metafizik-

le ilgili bölümleri çok erken dönemlerde yani H.226 tarihine doğru İbn Nâimâ tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir. Eser beklenenin üzerinde bir ilgi gördüğünden, Halife Mu'tasım Billah'ın oğlu Ahmed, Arap filozofu Kindî'yi bu kitabı tekrar aslıyla karşılaştırarak, düzeltilmesi gereken bölümlerin redaktesi için görevlendirmiştir.

Aristoteles'in eserleri az çok tanındıktan sonra bu eserler üzerine şerhler yapan filozofların eserleri de Arapça'ya ayrıca tercüme edilmiştir. Bunlar arasında özellikle Porphyrios, İskender Afrodisi, Themistios (Temistiyus), ve Jean Philoponos'un[57] bütün eserleri eksiksiz olarak Arapça'ya tercüme edilmiştir.

Aristoteles'in büyük şerhçilerinden sayılan İskender Afrodisi, Genç Müslüman düşünürlerin gözünde [ilmî ve felsefî açıdan] yüksek bir yere sahip olduğundan, eserleri oldukça yüksek fiyatlarla satılarak kapışılıyordu. eserlerinden sadece ikisinin üç bin altın karşılığında satıldığı rivayet edilmektedir.

Aristoteles'in diğer bir şerhçisi olan Themistios'un eserlerine olan ilgi de yoğun olduğundan, Huneyn b. İshak, Ebu Bişr Metta [b.Yunus, öl:300/920] ve Yahyâ b. Adî [öl:364/974] gibi birikimli mütercimlerin çabalarıyla Arapça'ya tercüme edilmiştir.

Aristoteles'in Ruh hakkındaki eseri[58] üzerine Simplisyus [Simplicios]'un yaztığı şerh ile, Masedon'un yine bu filozofun bazı eserlerine yazdığı şerhlerler ve Proklus'un Teolojiye dair eserleri de ilk hamlede tercüme edilen çok değerli eserlerin bir kısmıydı.

57 Jean Philoponos, yukarıda adı geçen Yahya En-Nahvî'dir. Yahya En-Nnahvî'nin adı değişik dillerde yazılmış kitaplarda, Johannes Grammatikos, Johannes Philoponos, Jean Le Grammairien şeklinde değişik dillerde yazılmış olarak karşımıza çıkmaktadır. (Sad.Nt.)

58 Aristoteles'in söz konusu eserinin adı De Anima'dır. bazı bölümleri daha önce Türkçe'ye tercüme edilmiş olan bu eserin şu an tam tercümesi de yapılmıştır. (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Fransızca'dan Çev: Zeki ÖZCAN, Alfa Yay. Ist-2000) Sad.Nt.

İslam'da Felsefi Akımlar: Meşşâîlik ve İşrâkilik

Görülüyor ki Müslüman düşünürler, felsefî inceleme ve araştırmalara başladıkları zaman en çok Aristoteles ve Platon'un izinden yürümüş, özellikle Aristoteles'in İskenderiye'de başka bir renk alan felsefesini işlemeye çalışmışlardır. İşte İslâm Felsefesi Literatüründeki ***Meşşâiye*** ve ***İşrâkiye*** Ekollerinin kaynağı budur.

Meşşâîyye ismi, Aristoteles'in yöntemi çerçevesinde nazar ve burhan yöntemlerini uygulayanlara verilmiş olduğu gibi, hakikate ulaşmanın, dünyevî zevklerden uzaklaşarak nefsin arzularını kırma (*riyâzet*) ve âlemi temâşâ ile (*müşâhade*) mümkün olduğu iddiasında bulunanların sistemine de İşrâkiyye denilmiştir.

Meşşâîler, kendilerini Aristoteles'in gerçek ve samimi tâkipçisi olduklarını ileri sürerlerken, İşrâkiler, güya Platon'un tâkipçisi oluyorlardı. Fakat gerçekte ne Meşşâiye tam anlamıyla Aristoteles sistemiydi, ne de İşrâkiye Platon sistemiydi. Her ikisi de İskenderiye'de aldıkları şekillere bürünmüşlerdi.

Meşşâiler kendi sistemlerini, *Aklın Teorik Kuvveti* (*kuvve-i nazariye*) ile bütünleştiriyor ve bu teorik gücün dört derecede ilerlediğini iddia ediyorlardı. Bu dört dereceyi ise; Heyûlânî Akıl (*Akl-ı Heyûlî*), Bi'l-Meleke Akıl (*Akl bi'l-Meleke*), Bi'l-Fiil Akıl (*Akl Bi'l-Fiil*), ve Müstefâd Akıl (*Akl-ı Müstefâd*) olarak sırala-

mışlardı.[59] Müstefâd Akıl derecesini, nefsin idrak ettiği teorileri hiçbir şey kaybolmayacak şekilde gözlem olarak açıklıyor, bu derecenin insan (nefs-i nâtıka) için en büyük saâdet (saâdet-i uzmâ) ve erişilebilecek en son gaye (gaye-i kusvâ) olduğunu söylüyorlardı.

İşrâkîlere gelince, onlar da kendi sistemlerini *Amelî Kuvvet* (*kuvve-i ameliyye*) ile bütünleştiriyorlardı. Amel Kuvveti İşrâkîlerde ilerleme derecelerinin kaynağı idi. İlerleme dereceleri ise; 1- İnsanın dış ve iç yapısının düzenlenmesi ve temizliği (*tehzîb-i zâhir ve tehzîb-i bâtın*), 3- Nefsin şüphe ve kuruntulardan kurtulması, 4- Nefsin, Mukaddes Kurtarıcı Sûretler (*Suver-i Kudsiyye-i Hâlise*) ile tecellîsi ve 5- İlâhî Cemâl ve Celâl'i dikkatlice düşünerek seyre dalması (mülâhaza) şeklinde sıralamışlardır.

Görülüyor ki İşrâkiye sistemi gerçek Platonculuk değil, belki Yeni-Platonculuğun etkisinde oluşan bir tasavvuftur. Bu sis-

59 Aklın mâhiyet ve fonksiyonlarını belirleyen bu kavramlar, İslâm Felsefesi'nin özellikle Meşşâî kanadı açısından merkezî yer tutar. Aklı, aktif akıl (*El-Aklu'l-fa'al*) ve pasif akıl (*El-Aklu'l-Münfail*) olarak ilk kez kategorize eden Aristoteles'tir. Daha sonra İskenderiye Filozofları tarafından yapılan şerhlerde de aklın değişik şekillerde kategorize edildiğini görüyoruz. Aristoteles'i takip eden Meşşâî İslâm Filozofları da kendi sistemleri çerçevesinde aklı, fonksiyonel bir tasnife tâbi tutmuşlardır. Başlı başına bir konu olan bu akıl tasnifleri hususunda biz burada, Meşşâi Geleneğin en önemli temsilcilerinden olan İbn Sînâ'yı dikkate alarak yukarıda ki kavramları tanım olarak vermekle yetineceğiz.

Heyûlânî Akıl: Bilgi edinmek için nefsin sahip olduğu bir güç ve yetenekten ibarettir.

Bi'l-Meleke Akıl: Meleke halindeki akıldır. Nefsin sahip olduğu bu gücün daha gelişip olgunlaşmış halidir ve bu düzeydeki akıl, aksiyomların bilgisine sahiptir.

Bi'l-Fiil Akıl: Fiil halindeki akıl. Suje-obje ilişkisi sonucu bilgilerin zihinde tam olarak belirmeye ve şekillenmeye başlamasıdır.

Müstefâd Akıl: Varlığa ait formların maddeden soyutlanarak bilgi şeklinde tam oluşmuş halidir.

Geniş bilgi için Bkz: 1-Seyyid Şerif CÜRCANİ, *Kitabu't-Ta'rifât*, tarihsiz 2-Prof.Dr. Süleyman Hayri BOLAY, *Akıl*, T.D.V.İslâm Ans. içinde, c.2, sh:238-247, ARİSTOTELES, *Ruh Üzerine*, Çev:Zeki ÖZCAN, Alfa Yay. İst-2000, 4- M.M.ŞERİF, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Fârâbî ve İbn Sînâ bölümleri, İnsan Yay. İst-1990, 5- Mâcid FAHRİ, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Ayışığı Yay. İst-1999 (Sad.Nt.)

temde sanıldığı gibi Hint veya İran Düşüncelerine ait unsurlar da yoktur.

Daha önce de değinildiği gibi İslâm filozofları adı verilen düşünürler, Platon ve Aristoteles felsefeleri diye bu iki felsefenin İskenderiye ve Süryanî okullarında yoğrulan şekillerini almış olduklarından, gerçekte çok farklı olan bu iki felsefe arasında büyük bir zıtlığın varlığını görmemişlerdir. Hatta her iki sistemi birden benimseyenler olmuştur. İşrâk Felsefesini, Varlık düşüncesini merkeze alan eden tasavvuf ekolünden *[Vahdet-i Vücûd]* büyük bir özen göstererek ayıran İbn Tufeyl [öl:581/1185] bile, birbirlerine karşı, hiç değilse birbirinden ayrı düşünülmesi gereken Meşşâiye ve İşrâkiye arasındaki farkı, olması gereken ve kendilerine özgü kısmî bir çeşitlilik olarak göstermiş, başka bir ifadeyle, bu farkı aynı rengin çeşitli tonları olarak algılamıştır.

Demek ki İslâm filozofları, Meşşâiye ve İşrâkiye sistemleri arasında gayeleri açısından bir zıtlık görmemiş, insanın bu iki sistemden herhangi biriyle 'en yüksek bilgi'ye (*ma'rifet-i ulyâ*) erişebileceğini savunmuşlardır. Şu kadar ki, aralarında sadece tercih açısından bir fark vardır. Meşşâiler, bu gayeye ulaşmanın yöntemi olarak Aklın Teorik Kuvvetini, İşrâkiler ise Amelî Kuvvet, yani âlemi temâşâ edip sezgisel olarak kendinden geçerek dünyayı unutma (hads-i istiğrak) yöntemini tercih etmişlerdir.

Bununla birlikte Meşşâiler de Kudret-i Mahzâ'nın, yani Allah'ın maddeye [âleme] tesirini açıklamak için, Yeni-Platonculuk taraftarlarının doktrinlerini almış, bir tür *sudûr* (emanation) kabul ederek Allah ile âlem arasına *kozmik-akıllar*'ı (*ukûl-i eflâk*) yerleştirmişlerdir.[60] Fakat İbn Haldun [732/1332-808/1406]'un

60 Fârâbî ve İbn Sînâ, Aristoteles'in "Bir'den ancak bir çıkar" fikrini kabul etiklerinden, İslâm İtikadındaki yoktan yaratma inancını açıklamakta zorluk çekmişler ve Allah-Âlem ilişkisini, yani varlıkların meydana gelişini açıklamaya yönelik olarak, yeni-platonculuğun temsilcilerinden Plotinus'un kozmolojisindeki sudûru alıp geliştirerek söz konusu kozmik akıllar teorisini (*ukul-i aşere*) ortaya atmışlar ve böylece İslâm inancındaki yaratma ile Aristoteles kozmolojisini uzlaştırmaya çalışmışlardır. (geniş bilgi için Bkz: PLOTİNOS, *Enneadlar*, Çev: Zeki ÖZCAN, Asa Yay. Bursa-1997, Süleyman Hayri BOLAY, a.g.m., Prof.Dr. Necip TAYLAN, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, MÜİFV. Yay. İst) Sad.Nt.

da açıkça ifade ettiği gibi, İşrâkilerin yöntemi ile elde edilen bilgi daha kesin ve daha geniş bir bilgi olarak görülüyordu. Gerçi Meşşâilere göre, Aklın Teorik Kuvvetinin derecelerindeki Müstefad Akıl'dan "nefse, âlemdeki sûretlerin gözlenmesi yoluyla bilgilerin taşacağı" kabul ediliyordu. Bu nedenle, Meşşâilerin Müstefad Akıl derecesi, İşrâkilerin Amelî Kuvvetindeki üçüncü dereceye, yani nefsin Mukaddes Kurtarıcı Sûretler ile tecellîsi derecesine karşılık geliyordu.

Fakat, tartışma ve karşılıklı fikir alış verişlerinde, kuruntuların galip gelerek insanı istilâ etmesi yönüyle, "Müstefad Akıl'dan nefse taşan bilgilerin şüphelerden ve kuruntulardan arınamayacağı" ileri sürülerek İşrakilerin yöntemi tercih ediliyordu.

Çünkü İşrâkîlerin yöntemindeki amelî kuvvetin üçüncü derecesinde, yani nefsin tecellî edeceği Mukaddes Kurtarıcı Sûretlerde böyle bir şüpheye ihtimal verilmiyordu. Gerçekte İşrâkiye sistemine göre, sezgisel güçlerin (*kuvvâ-i hissiye*), akıl gücüne (kuvve-i akliye) bağlı olacağı kabul edilmiş olduğundan, [tercih noktasında geriye] demagoji (münâzaa-i tahakküm) ihtimali kalıyordu.

Bundan başka İşrâkiye yönteminin üçüncü derecesinde "nefse taşacak (*feyezân*)[61] olan Mukaddes Kurtarıcı Sûretler"in bazen pek bereketli ve bol olabileceği düşünülüyordu. Gazâlî [öl:505/1111] diyor ki; "Mükemmel olarak tamamiyle cilâdan yapılan bir ayna, karşısındaki birçok şekli aynı ölçüde tam olarak kendisinde yansıtabileceği gibi, insan da kederlerinden, saflık derecesine göre ve dünyaya ait kirliliklerden temizlenerek parlaması nispetinde kendisine taşacak olan bilgiyle mânevî kabiliyetlerini artırır."

Oysa Meşşâiye yönteminin Müstefâd Akıl derecesi için böyle bir hal düşünülemiyordu. Yine Gazâlî diyor ki; "Müstefâd Akıl derecesinde, nefste oluşan taşma, bilinmeyenlere ulaşabilmek için, *a priori* bilgilerle uygunluk arz eder. Tıpkı, ancak bir bölü-

61 Feyezan; Bütün varlıkların ve bilgilerin Allah'tan zuhûr ve tecellisini içeren bir tasavvuf terimi (Sad.Nt.)

mü cilâlı olan aynanın, karşısında aynı hizada duran şeylerin bir bölümünün yansıması gibi..."

Görülüyor ki İşrâkiler Yeni-Platonculukta daha ileri gitmiş, hatta zamanla mistisizme yönelerek insanla *İlk Akıl*'ın (*akl-ı evvel*) veya Allah'ın birleşmesi (*ittihâd*) düşüncesiyle uğraşmışlardır.

İslâm Filozofları klişesi altında toplananlardan El-Kindî, Fârâbî, İbn Sinâ ve İbn Rüşd [520/1126-595/1198] Meşşâi Felsefeyi temsil ederken, İbn Bacce [öl:533/1138] ve İbn Tufeyl de İşrâkiye Felsefesini temsil etmişlerdir.

İslam Felsefesi'nin Sönüşü

İslâm Dünyasındaki felsefî hareket genel olarak değerlendirilecek olursa, bu hareketin yalnızca Aristoteles ve Platon'un izleyicilerine özgü olmayıp, belki birçok safhalar geçirdiği görülecektir. Bu safhalar arasında Dogmatizm (*nusûsiye*), Şüphecilik (*reybiye*) ve Zuhûr (*zuhûriye*) sistemlerinden başka Spinoza [1632-1677] ve *Çağdaş Varlık Teorileri*'nin izlerini de bulmak mümkündür.

Büyük İslâm Filozoflarının sonuncuları M.12.yy.'da yaşamışlardır. 13.yy.'dan itibaren artık Meşşâî Felsefeyi sürdüren bir kimse görülmemektedir. Bu tarihten sonra ancak Kelamî yöntemleri ile Felsefî yöntemleri karıştırıp, dînî problemleri felsefî akıl yürütmelerle (*muhâkeme*) çözümlemeye çalışan, Kelam İlminin birkaç temsilcisi yetişmiştir.

Meşşâiye ve hatta İşrâkiye ekollerinin ortadan kalkmasının en büyük sebebi, M. 12.yy.'dan itibaren gelişen *Eş'ârî Mezhebi* olmuştur.[62] [Ebu'l-Hasen] El-Eş'arî [259/873-324/935]'nin kur-

62 Eş'arî Mezhebi, Selahaddin-i Eyyûbî ve halefleri zamanında Mısır'da, Muvahhidîn Devleti döneminde ise Afrika ve Endülüs'te gelişme göstermiş ve burada burada felsefî hareketi durdurmuştur. Muvahhidîn Hânedânı'nın M. 1184'te tahta çıkan hükümdârı Mansur Ebu Yusuf Ya'kûb zamanında Endülüs'ün son büyük filozofu olan İbn Rüşd oldukça yoğun bir baskıya maruz kalmıştır. Mansur'un oğlu zamanında ise İşbiliyeli İbn Hubeyb, felsefî araştırmalarla ilgilenmesi nedeniyle takibe alınmıştı

duğu mezhep, çok kısa bir zamanda başta Mu'tezile olmak üzere diğer mezhepleri gözden düşürmüş ve süreç içerisinde muhtelif fikirleri dar ve sınırlı bir çembere almıştır. Bu çember oluştuktan sonra doğal olarak felsefe de zamanla ölmüştür. Bu nedenle Doğu'da İbn Sînâ'dan sonra Meşşâi Felsefede büyük bir filozof daha yetişmemiştir. Gerçi daha sonraki dönemlerde Eş'arî Kelam'ını güçlendirmek için filozofların prensip ve yöntemlerinden yararlanmak gibi bir eğilim açığa çıkmış ve bu eğilimle kitaplar yazan müellifler de olmuştur. Fakat bu şahıslar arasında orijinallik gösterebilen hiç kimse çıkmamış, bilakis bu eğilim hem felsefenin hem de Eş'arî Kelamı'nın yıkılış nedeni olmuştur.

Ek: Hermes ve Hermetik Felsefe

Hermetik Felsefe konusuna girmeden önce, bu felsefenin kaynağı durumunda olan ***Hermes***'ten söz etmek yerinde olacaktır. Dinler tarihi, Felsefe Tarihi ve Bilim Tarihi alanları, art-zamanlı (diyakron) olarak geriye doğru götürüldüğünde Hermes'in, hem-zaman (senkron) bir başlangıç ve/veya kesişme noktası olduğu görülür. Eski Mısır mitolojisinde yazının mûcidi ve Tanrı'nın elçisi fonksiyonuna sahip anlamında adı ***Thoth*** olarak geçer.[63] Antik Yunan mitolojisinde bunun karşılığı ***Tanrı-Hermes***'tir. Bir takım kozmik güçlere sahip, yer ile gök arasında bağ kuran kişi ve ***"yukarının yorumcusu"*** olarak nitelendirilir. Nitekim günümüzde, en kısa tanımıyla, yorum-bilim denilen ve özellikle Linguistik Felsefe ve "Teoloji" açısından oldukça önemli bir yöntem felsefesi olan ***Hermeneutik***, Hermes'in bu fonksiyonundan doğmuştur. Bu türden bir fonksiyonu bulunması dolayısıyla Hermes, çobanlara ve tüccarlara yol gösterip rehberlik eden, müzisyen, şair ve sanatçılara da ilham kaynağı olan bir ilham tanrısı hüviyetindedir. Yine Yunan mitolojisinde Hermes -aşağıda değinileceği üzere- hermetik literatür olarak adlandırılan yazılı koleksiyonun sahibi, kutsal kabul edilen bazı ilimlerin kurucusu, insanlara dâima ***Hikmet***'i (***Sophia***) öğreten, çok

63 Eski Mısırlı bazı düşünürler ise, Hermes'i Tufan'dan önce yaşamış nebevî bir figür olarak takdim etmişlerdir. (Bkz: Doç.Dr. İlhan KUTLUER, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, sh:34, İz Yay. İstanbul-1996

eski zamanlarda yaşadığı rivayet edilen ve bazen 'üç kere büyük' anlamındaki ***Trismegistos*** lakabıyla anılan Mısırlı bir bilge-rahiptir. Görüldüğü gibi Hermes, antik Yunan mitolojisinde Tanrı-Hermes olarak tanrısal bir figür, ***Hermes Trismegistos*** adıyla da hikmeti öğreten bir bilge olarak yer almıştır.

Phadrios Diyaloğu'nda Platon da ***Theuth*** adıyla Hermes'ten cebir, aritmetik ve "geometri" gibi ilimlerin kurucusu Mısır'da yaşamış bir bilge olarak söz etmiştir.[64]

İslâm düşüncesi tarihi'nde de Hermes'le ilgili yoğun bir bilgi birikimi vardır. Birçok tarihçi, düşünür ve hatta müfessir doğrudan ya da dolaylı olarak Hermes'e değinmiştir.[65]

İslâm düşünce geleneğinde genel olarak Hermes'in Hz. İdris (a.s) ile özdeşleştirildiği görülmektedir. Bu özdeşleştirmenin bir takım işaretlerden kaynaklanmış olması muhtemeldir. Söz konusu işaretlerden birisi, Hz. İdris (a.s)ın isminin anlamıdır. Zira İdris, Arapça'da "D-R-S" fiilinden türemiş bir kelime olup "çokça ders veren" anlamına gelmektedir. Ayrıca Kur'an, peygamberleri "kendilerine "hikmet" verilmiş kimseler" olarak nitelemektedir. Hermes Trismegistos'un "insanlara daima hikmeti öğretme" fonksiyonu dikkate alınırsa, Hz. İdris (a.s)ın gerek "çokça ders veren" anlamına gelen bir isme sahip olması ve gerekse bir peygamber olarak kendisine hem Suhuf indirilmiş olması hem de diğer peygamberler gibi Ona da "hikmet verilmiş" olması, Müslüman düşünürlerin, Hermes Trismegistos ile Hz. İdris (a.s) arasında niçin özdeşlik kurduklarının bir işareti olabilir. Müslüman düşünürlerin "kozmosun habercisi", "yukarının yorumcusu" ve yer ile gök arasında bağ kuran yol gösterici bir "tanrı" olarak kabul edilen Hermes'in "Allah'ın elçisi, kendisine hikmet verilmiş bir peygamber" ve Kur'an'da ismi zikredilerek "yüce bir mekâna yükseltildiği" bildirilen (19/ Meryem, 55-56) Hz. İdris (a.s) olduğu yorumunu yapmış olmaları mümkündür.

64 Platon, Protagoras adlı diyaloğu'nda da Hermes'ten, direkt olarak adını kullanarak "Hermes" diye sözetmektedir. (Bkz: EFLATUN, *Protagoras*, sh:20, Çev. Prof.Dr. N. Şazi KÖSEMİHAL, Milli Eğitim Bakanlığı Yay. İstanbul-1997

65 Bkz: Mahmud Erol KILIÇ, "*Ebu'l Hukemâ: Hikmetin Atası, Hermetik Düşüncenin İslâm Düşünce Tarihinden görünümü*" Divân Dergisi, yıl:1998, s.2

İbranî geleneğinde Hz. İdris (a.s)a tekabül eden ***Uhnuh***'un (***Enoch***), Hermes'le karşılanması da İdris-Hermes özdeşleştirmesinde önemli bir fonksiyona sahiptir. İslâm tarih geleneği oluşturulurken, İbrânî tarih geleneğinden de istifade edilmiştir. "*İdris-Uhnuh-Hermes*" tekabüliyetini ilk yapan Müslüman müellif de eserlerinde isrâiliyâta sıkça yer veren İbn Cerir Et-Taberî'dir.

Buraya kadar anlatılanlar bir bütün olarak değerlendirildiğinde iki önemli sonuç çıkmaktadır:

Birincisi; hakkındaki bilgiler ne kadar birbirinden farklı ise de hemen hemen her kültürde, mitolojik ya da yarı-mitolojik kimliği ile Hermes'in bir yeri olduğudur.

İkincisi ise, hangi nedenlerle olursa olsun bir peygamberle özdeşleştirilmesi dolayısıyla Hermes'in tarihsel bir zemine oturmuş olmasıdır. Bu tarihsel zeminin oluşmasında en büyük ve en önemli pay hiç kuşkusuz Müslüman düşünürlere aittir. Bunun da nedeni gayet açıktır. Çünkü ***Hikmet*** (ya da İslâm düşünce geleneğindeki özgün ifadesiyle ***Ezelî Hikmet***, ***Hikmet-i Hâlide / Sophia-Perennis***) kavramı, İslâm'da oldukça merkezî bir konuma sahiptir.

Hermes hakkındaki bu bilgiler ışığında şimdi kısaca hermetik felsefe konusuna değinebiliriz.

Hermes'in bizzat kendisine özgü düşünce sistemi ve Onun adıyla anılan düşünce ekolüne ***Hermetik Felsefe*** denilmektedir. Hermes Trismegistos'a atfedilen müthiş bir yazılı gelenek ve devasa bir literatür oluşmuştur ki, bir kısmı günümüze Arap ve Yunan kaynakları olmak üzere iki yoldan ulaşmıştır. Bu literatürün içeriği ise eski Mısır medeniyetinde Gramer, Mantık, Hitâbet, Aritmetik, Geometri, Müzik ve Astronomi olmak üzere kutsal kabul edilen yedi serbest ilimden oluşmaktadır. Yedi kutsal sanat da denilen bu yedi ilim daha sonra ortaya çıkan bütün bilimlerin de kaynağı olmuştur. hermetik literatürün bir çok bilimin ve özellikle antik Yunan felsefesi'in kaynağı oluşu pek çok yazarın da savunduğu bir fikirdir. Örnek vermek gerekirse, Kardinal Francesco Patrizzi, Greklerin tüm felsefî sistemlerinin, Phytagorasçıların mistik matematiğinin, Platon'un etik ve teolojisinin, Aristoteles ve Stoacıların fiziğinin bu hermetik literatürden alıntı olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, hermetik felsefe antik Yunan felsefesinden çıkma değilse, şurası kesindir ki, antik Yunan felsefesi hermetik felsefeden çıkmadır.[66]

66 Mahmud Erol KILIÇ, a.g.m.

Hermetik Düşünce dendiğinde ya bağımsız olarak "esoterik", Mistik, Okült, "gnostik", Teozofik ve Teofanik ilimler, ya da bir dinî geleneğin söz konusu bu yönleri anlaşılmaktadır. Ne var ki günümüzde birçok geleneksel ilim ve düşünce sistemi modernizmden nasıl olumsuz yönde etkilendiyse, geleneksel bir düşünce sistemi olan hermetik felsefe de bu olumsuz etkiden nasibini almış, tâlî bir bilgelik konumuna düşmüştür. Bugün Hermetik Felsefe, Hermetik İlimler (sciences hermetiqués)...vs. dendiğinde -müellifimizin bir sonraki dipnotundan da açıkça anlaşılacağı üzere- çoğunlukla Nücûm ("astroloji"), Sayıların Esrarı, Maji ("sihir", büyü) ve Cifr gibi bir takım gizli "gizli ilimler" kastedilir olmuştur.

Hermetik felsefenin kendine özgü ve özgün yapısıyla hangi konumda olması gerektiği konusunda ise Traditionalist (Gelenekçi) düşünürlerden Titus Burckhardt; "Hermesçiliğe yeni bir manevî eksen veren veya diğer bir ifadeyle onun başlangıçtaki ufkunu bütün tamlığı içinde yeniden kuran ve onu son dönem Helenistik Tabiatçılık'ta boğulmaktan kurtaran 'Varlığın Birliği / Vahdet-i Vücûd' öğretisiydi..." yorumunu yapmaktadır.[67]

Başlı başına bir çalışma konusu olan Hermes ve hermetik felsefe konusuna daha fazla yer vermek, bu çalışmanın sınırını ve amacını aşmak ve asıl konunun merkezinden uzaklaşmak demektir. Bizim burada bu konuya değinmekteki amacımız; Hermes ve hermetik felsefe konusuna dikkat çekmek ve bu konuda ortaya konulan çok değerli çalışmaların varlığına işaret ederek daha kapsamlı araştırmalar yapılması gerektiğini vurgulamaktan ibarettir.[68]

İrfan BAYIN

67 Bkz: Titus BURCKHARDT, *Astroloji ve Simya*, sh.24, Çev: Mehmet TEMELLİ, Verka Yay. İst-1999

68 Bu konuda çalışma yapmak isteyenler için, bizim de yararlandığımız birkaç kaynağı belirtmek uygun olacaktır:
- Timothy FREKE -Peter GANDY, Hermetika -Hermes'in Kayıp Sözleri- Çev: Semra TUNA, Ege-Meta Yay. İzmir-2000
- Mahmud Erol KILIÇ, *"Ebu'l Hukemâ: Hikmetin Atası, Hermetik Düşüncenin İslâm Düşünce Tarihinden görünümü"* Divân Dergisi, yıl:1998, s.2
- Titus BURCKHARDT, *Astroloji ve Simya*, Çev: Mehmet TEMELLİ, sh.24, Verka Yay. İst-1999
- René GUÉNON, *Geleneksel Formlar Ve Kozmik Devirler*, Çev: Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay. İst-1997
- Doç.Dr.Zeki ÖZCAN, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yay. İst-1998
- Şinasi GÜNDÜZ, *Mitoloji ile İnanç Arasında-Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine*, Etüt Yay. Samsun-1998

Sadeleştirmede Yararlanılan Kaynaklar

AFİFİ Ebu'l-Ala, İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler, Çev: Ekrem Demirli, İz Yay. İst.-2000

AFİFİ Ebu'l-Ala, Muhyiddin İbn Arabî'de Tasavvuf Felsefesi, Çev: Mehmet Dağ, Kırk Ambar Yay. İst.-1999

AFİFİ Ebu'l-Ala, Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat, Çev: Ekrem Demirli - Abdullah Kartal, İz Yay. İst.-1997

ARİSTOTELES, Ruh Üzerine, Çev: Zeki Özcan, Alfa Yay. İst.-2000-07-20

AYDIN M.Şevki, "*Mehmet Şemseddin'in Eğitim Anlayışı*", EÜİFD. s.5, sh:237-252, Yıl:1988

AYDIN Mehmet S., Prof.Dr., Din Felsefesi, DEÜİF. Vakfı Yay. 7.Baskı, İzmir-1998

BOLAY Süleyman Hayri, Prof.Dr, "*Akıl*", T.D.V. İslâm Ans. c.2, sh:238-247

BOLAY Süleyman Hayri, Prof.Dr., Felsefî Doktrinler Sözlüğü, Akçağ Yay. Ankara

BURCKHARDT Titus, Astroloji ve Simya, Çev: Mehmet Temelli, Verka Yay. İst.-2000

CEVİZCİ Ahmet, Doç.Dr., Felsefe Sözlüğü, Ekin Yay. 2. Baskı, Ankara-1996

CORBİN Henry, İbn Rüşd'den Günümüze İslam'da Felsefe Tarihi, Çev: Hüseyin Hatemi, İnsan Yay. İst.-1996

CORBİN Henry, İslam Felsefesi Tarihi, Çev: Hüseyin Hatemi, İletişim Yay. İst.-1986

CÜRCANİ Seyyid Şerif, Kitabu't-Ta'rifât, Tarihsiz

DAVUTOĞLU Ahmet, Prof.Dr. "*İslâm Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması*" Divan Dergisi, yıl:1996 s.1, İst.

DEMİRCİ Mustafa, Beytü'l-Hikme, İnsan Yay. İst.-1996

DEVELLİOĞLU Ferit, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat, Aydın Kitabevi Yay. 15.Baskı, Ankara-1993

EFLATUN, Protagoras, Çev: N.Şazi Kösemihal, M.E.B. Yay. İst.-1997

EFLATUN, Phaidros, Çev:Hamdi Akverdi, M.E.B. Yay. İst.-1943.

ELİADE Mircea, Dinler Tarihi Sözlüğü, İnsan Yay. İst.-1997

En-NEŞŞAR Ali Sami, İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu, Çev: Osman Tunç, İst.-1999
ERTUĞRUL İsmail Fenni, Lugatçe-i Felsefe, Matbaa-i Amire, İst.-1927
FAHRİ Macid, "İslâm Felsefesi" Tarihi, Çev: Kasım Turhan, İklim Yay. İst.-1992
FAHRİ Macid, İslâm Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufu'na Giriş, Çev: Şahin Filiz, İnsan Yay. İst.-1998
FIĞLALI Ethem Ruhi, Prof.Dr., İslâm'da İtikâdî ve Siyâsi Mezhepler Tarihi, Birleşik Yay. İst.-1999
FREKE Timothy - GANDY Peter, Hermetika -Hermes'in Kayıp Sözleri- Çev: Semra Tuna, Ege Meta Yay. İzmir-2000
GAZALİ Ebu Hâmid, Mekâsıdu'l-Felâsife, thk.Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, Kahire-1960
GAZALİ Ebu Hâmid, Tehâfût el-Felâsife / Filozofların Tutarsızlığı, Çev: Bekir Karlığa, Çağrı Yay. İst.-1981
GUÉNON Réne, "*Doğu Metafiziği*", Çev:Mustafa Tahralı, MÜİFD, Yıl:1985, s.3, sh:103-122
GUÉNON René, Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler, Çev: Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay. İst.-1997
GUSDORF Georges, İnsan ve Tanrı, Çev: Doç.Dr. Zeki Özcan, Alfa Yay. İst.-2000
GÜNALTAY M. Şemseddin, Felsefe-i Ulâ : İsbât-ı Vacib ve Ruh Nazariyeleri, İnsan Yay. İst
GÜNALTAY M. Şemseddin, İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri, Ankara okulu Yay. Ankara-1997
GÜNALTAY M. Şemseddin, İslâm'da Tarih ve Müverrihler, TBMM. Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti Neşriyatı, İst.-1920
GÜNALTAY M.Şemseddin, "*Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi*", DFÜİF.Mecmuası, c.1/A, sh:58-119 Yıl:1925 (Osmanlıca)
GÜNDÜZ Şinasi, Doç.Dr., Din ve İnanç Sözlüğü, Vadi Yay. Ankara-1998
GÜNDÜZ Şinasi, Doç.Dr., Mitoloji ile İnanç Arasında : Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar, Etüt Yay. Samsun-1998
GÜNDÜZ Şinasi, Doç.Dr., Sabiîler, Son Gnostikler, Vadi Yay. Ankara-1995
İBN EBİ USAYBİA, Uyûnü'l-Enbâ Fî Tabakâti'l-Etıbbâ, thk: Nızar Rıza, Dâru'l-Mektebetü'l-Hayat, Beyrut-tarihsiz
İZUTSU Toshihiko, İbn Arabî'nin Fususundaki Anahtar Kavramlar, Çev: Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yay. İst.-1998
KARA İsmail, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, Risale Yay. İst.-1987
KARLIĞA Bekir, Prof.Dr, "*İslâm Düşüncesinin Doğuşunu Etkileyen Nedenler*", MÜİFD. S.3, Yıl:1985

KARLIĞA Bekir, Prof.Dr, "*Grek Düşüncesi'nin İslâm Dünyasına Girişi ve Yolaçtığı Yeni Fikrî Eğilimler*" (tebliğ) (İslam, Gelenek ve Yenileşme Sempozyumu içinde) T.D.V. Yay. İstanbul 1996.

KAYA Mahmud, Prof.Dr, "*Beytü'l-Hikme*", T.D.V. İslâm Ans. c.6, sh:88-90

KAYA Mahmud, Prof.Dr., - ANAY, Dr.Harun, "*Felsefe*", T.D.V. İslâm Ans. c.12, sh:311-330

KAYA Mahmud, Prof.Dr., "*Aristo*", T.D.V. İslâm Ans. c.3, sh:375-379

KILIÇ Mahmud Erol, "*Ebu'l-Hukemâ: Hikmetin Atası / Hermetik Felsefenin İslâm Düşünce Tarihinden Görünümü*", Divan Dergisi, yıl: 1998, s. 2, sh: 1-32, İst.

KUTLUER İlhan, Doç.Dr., İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru, İz Yay. İst.-1996

MUTÇALI Serdar, Arapça-Türkçe Sözlük, Dağarcık Yay., İst.-1995

NASR Seyyid Hüseyin, Bilgi ve Kutsal, Çev: Yusuf Yazar, İz Yay. İst.-1999

NASR Seyyid Hüseyin, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, Çev: Nazife Şişman, İnsan Yay. İst.-1985

NASR Seyyid Hüseyin, İslam'da Bilim ve Medeniyet, Çev: Edisyon, İnsan Yay. İst.-1991

ÖZCAN Zeki, Doç.Dr., Teolojik Hermenötik, Alfa Yay.İst.-1998

PLOTİNUS, Enneadlar, Çev: Zeki Özcan, Asa Yay. Bursa-1996

SAYAR Süleyman, Arş.Gör, "*M.Şemseddin Günaltay ve 'İslâm'da Tarih ve Müverrihler'e Dair*", UÜİFD. s.4, c.4, Yıl:1992, sh:375-382

ŞAHİN Kamil, "Günaltay, M.Şemseddin", T.D.V. İslâm Ans. c.14, sh:286-288

ŞERİF M.Muhammed (Editör), İslam Düşüncesi Tarihi, İnsan Yay. İst.

T.D.K. Türkçe Sözlük, Edisyon, Ankara-1988

TOPALOĞLU Bekir, Prof.Dr., Kelâm İlmi-Giriş, Damla Yay. İst.

ULUDAĞ Süleyman, Prof.Dr., Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Marifet Yay. İst.

ÜLKEN Hilmi Ziya, Ord.Prof.Dr., "İslâm Felsefesi", Ülken Yay. İst-1998

ÜLKEN Hilmi Ziya, Ord.Prof.Dr., Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Ülken Yay. 3.Baskı

ÜLKEN Hilmi Ziya, Ord.Prof.Dr., Uyanış Devirlerinde Tercümelerin Rolü, Ülken Yay. İst-1997

WATT Montgomery, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, Çev: Ethem Ruhi Fığlalı, Birleşik Yay. 2.Baskı, İst.-1998

YILDIZ Hakkı Dursun, Doç.Dr., "*Abbasiler*", T.D.V. İslâm Ans. c.1, sh:31-48

YİĞİT İsmail, Doç.Dr, "*Emeviler*", T.D.V. İslâm Ans. c.11, sh:87-108

İndeks

a priori 82
akıl 30, 42, 48, 73
akıl dönemi 31
akıl yürütme 32, 37, 55, 72, 73, 85
aklî istidlâl 28, 40
âlem 18, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 34, 35, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 81, 82
âlemin kaynağı 25, 26, 41
âlemin yokluğu 19
amelî kuvvet 80, 81, 82
antik felsefe 10, 11, 13, 22, 50, 57, 66, 67, 72
âraz 19
aristotelizm 76
aritmetik 88, 89
aryen 10, 11
astroloji 90
astronomi 89
atomlar 29, 34
âyân-ı sâbite 41
batı felsefesi 12, 13
bedîhiyyât-ı akliyye 73
bi'l-fiil akıl 79
bi'l-meleke akıl 79
bilgi nakli 12
bilgi teorileri 17, 72
burhan 17, 32, 72, 73, 79
burhân-ı cedelî 72
burhân-ı yakînî 72
bürûz u kümûn 43, 44
cedel 73
cehennem 20
cennet 20
cevher 19, 26, 42, 43, 46, 47
cifr 64, 90
çağdaş varlık teorileri 85
deney 30, 31, 33, 37
deneycilik 71
determinasyon 50
diyalektik 72, 73
dogmatizm 85
düalizm 38
ebedî 40, 47
edebiyât-ı hikemiyye 77
edessa ilim merkezi 56, 57
el-kimya 64
elem-i münkadî 20
en yüksek bilgi 81
enoch 89
esoterik 90
ezelî 19, 35, 39, 40, 47, 89
faal akıl 19
felâsife 17, 20, 71, 73
felsefe-i dîniyye 58
fen bilimleri 75
feyezân 82
fizik 17, 26
francesco Patrizzi 89
fünûn 57, 75
gaye-i kusvâ 80
gayr-ı mahsûs 22
gazâlî 82
geometri 88, 89
gizli ilimler 63, 64, 90
gnostik 56, 77, 90
gnostisizm 54
gözlem 25, 26, 27, 33, 37, 73, 80
gramer 89
hads-i istiğrak 81
hakîm 17
halk 18, 73
hermeneutik 57, 58, 87
hermes 87, 88, 89, 90
hermes trismegistos 88, 89
hermetik felsefe 87, 89, 90
hermetik ilimler 90
hermetik literatür 87, 89
heyûlânî akıl 79
hız 34, 47
hikmet 14, 77, 87, 88, 89
hikmet-i hâlide 89
hissî bilgi 27
hitâbet 89
hüccet 32
hz. İdris 88, 89
ihtibârîlik 71
ilâhiyat 73
ilhad 49
ilk akıl 41
imkân delili 72
insan-merkezci 39
irade-i kadîme 19
iskenderiye 10, 21, 22, 32, 33, 36, 37, 41, 49, 56, 57, 58, 62, 63, 65, 67, 69, 73, 74, 75, 76, 79, 81
islâm Felsefesi 11, 12, 13, 21, 50, 79

istidlâl 36, 37, 40, 55
istiknâh 26
kâmil-i mutlak 18, 39
kelam ekolleri 13, 21
kelamcılar 13, 14, 17, 18, 71, 72, 73
kıyâmet 20
kozmik-akıllar 81
kozmolojik deliller 50
kozmosun habercisi 88
kudret-i Mahzâ 81
kuvvâ-i hissiye 82
kuvve 19
kuvve-i akliyye 33, 82
kuvve-i nazariye 79
linguistik Felsefe 87
mâ ba'de't-tabia 17, 65
ma'kûlât 73
ma'rifet-i ulyâ 81
maji 90
mantık 57, 58, 89
mekân 25, 29, 40, 88
metafizik 17, 18, 77
mısdâk 28
mistisizm 37, 83
mitolojik dönem 31
muhâkeme 85
mukaddes kurtarıcı sûretler 80, 82
münâzaa-i tahakkûm 82
mündemiç 40
müslüman filozoflar 21, 33
müstefâd Akıl 79, 80, 82
mütekellim 17
müzik 89
nârâ 42
nazar 17, 72, 79
nefs-i nâtıka 48, 49, 80
nil 63
nusûsiye 85
nüfûs-u kâmile-i zekiyye 19
nüfûs-u nâkısa-i mülevvese 20
oryantalist 12
oryantalizm 12
panteizm 40, 45
philoksen 57
pozitif bilimler 63
riyâzet 79 63
rönesans 12
ruh 19, 26, 27, 28, 35, 39, 42, 43, 46, 47, 77, 78
ruhun mâhiyeti 45
ruhun sonsuzluğu 30, 45
saâdet-i uzmâ 80
sayıların esrarı 90
semitik 10, 11
sezgisel güçler 82
sihir 90
sophia-perennis 89
soyut-diyalektik 73
spinoza 85
sudûr 43, 44, 46, 81
şüphecilik 85
taberî 89
tabiat 17, 25, 28, 29, 33, 34, 35, 43, 46
tanrı 9, 26, 27, 28, 29, 35, 39, 40, 44, 45, 46, 61
tanrı-hermes 87, 88
tanrısal 42
tanrısal cevher 43
tasavvuf 71, 80, 81
tecrûbe 30
teğayyur 19
tehzîb-i bâtın 80
tehzîb-i zâhir 80
tekvin 42
teoloji 41, 53, 55, 78, 87, 89
thoth 87
tikel 32, 36, 37
titus burckhardt 90
tümevarım 32
uhnuh 89
ukûl-i eflâk 81
ulûm-i hafiyye 63
ulûm-i müsbete 63
umûr-i mütehakkika 74
umûr-i mütehayyile 74
usûl-i felsefe 73
vâhime 46
varlık 29, 39, 42, 43, 81
vücûd 43
yakîn 32
yakîn-i mutlak 49
yedi kutsal sanat 89
yukarının yorumcusu 87, 88
yunan Felsefesi 10, 11, 21, 25, 26, 27, 28, 30, 32, 39, 41, 45, 53, 55, 58, 66, 71, 73, 74, 77, 89
zaman 30, 31, 40, 42, 47
zuhûr 43, 44, 85
zuhûr düşüncesi 41



m. şemsettin günaltay

Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi

Ülkemizdeki felsefe çevrelerinin genel olarak Batı felsefesinin tesiri altında bulunmasına ve bu çevrelerin İslâm felsefesine karşı ilgisiz kalmalarına rağmen, günümüzde İslâm felsefesine karşı bîgâne kalınamayacağı anlaşılmış ve İslâm Felsefesi Tarihi önem kazanmaya başlamıştır.

İslâm Felsefesi'ne ilgi gösterilmesinin sevindirici bir gelişme olması Antik Felsefenin İslâm dünyasına giriş sürecini, İslâm Düşüncesi Geleneği çerçevesinde oluşan felsefî akımların arka-planını ve hazırlayıcı nedenlerini de bilmenin gereğine ortaya koymuştur. Ancak bu hususta yapılan çalışmaların yetersizliği de bilinen bir gerçektir. Bu eksikliğin giderilebilmesi ve daha kapsamlı çalışmalar ortaya konulabilmesi için, öncelikle elimizde bulunan bilgi birikiminin yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir.

Antik Felsefenin İslâm dünyasına ne şekilde ve hangi yollardan girdiğini, İslâm Felsefesi olarak adlandırılan felsefî akımların kaynağını, arka-planını ve bu akımların hem Kelâmla, hem de birbiriyle mukayesesini içeren hacmi küçük olmasına rağmen içeriği büyük bir önem arz eden bu çalışma, İslâm felsefesine ilgi duyanlar ve özellikle İlahiyat Fakülteleri dışından İslâm Felsefesi merkezli araştırmalar yapmak isteyenler için "İslâm Felsefesi'ne Giriş" niteliği taşımaktadır.

M. Şemsettin Günaltay tarafından kaleme alınan ve İrfan Bayın'ın, Osmanlıca'dan sadeleştirip içeriğini genişlettiği Antik Felsefe'nin İslam Dünyasına Girişi adlı bu kitap, İslâm Felefesi Tarihi araştırmalarına yeni başlayan okurlar için önemli bir başlangıç noktasıdır.





ISBN 975-6698-26-8
9 799756 698265
www.kitapyurdu.com