

İSLÂM FELSEFESİNİN (DAR ANLAMDA) KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ*

Gürbüz DENİZ**

A. GİRİŞ

İslâm felsefesinin kavramsal çerçevesini ortaya koymak, müslümanların bütün düşünce tarihini bilmeyi gerektirdiği gibi, bu düşünce tarihinin etkilendiği ve etkilediği düşünce serüvenini de en ince detaylarına kadar bilmeyi gerektirmektedir. Bu işin başarılmış zor ve bunun bir kişi tarafından mükemmel bir tarzda ortaya konması ise imkânsızdır. Ancak bazen genel ve bazen de özel çerçeveler ortaya koyularak bu konu hakkında bir tasavvur oluşturmak mümkündür.

Peşinen şunu ifade etmemiz gerekir; ne yazık ki İslâm felsefi düşüncesi üzerine, müslüman filozofların eserlerine bizzat müracaat edilerek ortaya konmuş şümulü ve tatmin edici çalışmalar yapılmamıştır/yapılamamıştır. Spesifik bazı çalışmaların varlığını inkâr etmek ise kadirşinassızlık olur. Bu bağlamda Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde başlayan çalışmalar, Cumhuriyet Döneminde inkıtaat uğramış ancak yakın dönemlerde İlahiyat Fakültelerinde yapılan bazı çalışmalar dikkat çekecek niteliklere ulaşmıştır.

İslâm felsefi düşüncesi modern zamanlarda, daha çok, müslüman olmayan araştırmacıların adlandırılması ve değerlendirmeleri ekseninde bilinmektedir. Bu adlandırma ve değerlendirmelerin genel itibarıyla doğru olduğunu kabul etmekle beraber, İslâm felsefi düşüncesinin kavramsal ve düşünsel orijinallliği söz konusu edildiğinde bu araştırmaları yapan kişilerin hiç de hakperest olmadıklarını müşahede etmekteyiz. Bize göre bunun nedeni:

a) Bu araştırmacıların İslâm düşüncesi hakkında olumsuz ön kabullere sahip olmaları; ve

b) İslâm felsefi düşüncesine kaynaklık eden Kur'an-

ı Kerim âyetleri ile Hz. Peygamber'in hadislerinin bilinmemesi veya bu hususun görmemezlikten gelinmesidir. Oryentalistlere göre, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in hadisleri bir felsefi düşüncenin kaynağı olamazlar. Çünkü onlar düşünmeyi, akletmeyi değil inanmayı öncelerler. Bunların yanında az da olsa bu hususlara dikkat eden araştırmacılar da vardır.

B. GENEL ÇERÇEVE

İslâm felsefesinin kavramsal çerçevesi çok geniş olmakla beraber;

a) etkilendiği felsefi birikim,

b) kendisinin özel yapısı ve

c) etkiledikleri itibarıyla aşağıdaki şekilde çerçeveselendirilmesi mümkündür.

I. İslâm felsefesinin, felsefi birikimsel bilgi kaynağı Grek felsefesidir. Özeldir; Platon (Eflâton), Aristoteles ve Plotinus'tur. Bunun yanında, eski İran, Mısır, Mezopotamya havzası ve Hint düşüncesinin de İslâm düşüncesi üzerinde etki yaptığını ifade eden felsefe tarihçileri de bulunmaktadır.

II. İlk dönem olan tercüme dönemi aynı zamanda İslâm Meşşâî felsefesinin büyük ölçüde yapılandığı dönemdir. Bu dönemde tercümesi yapılan bazı eserlerin isimleri ve müellifleri hakkındaki yanlış nitelendirmeler neticesinde ortaya çıkan İslâmî felsefi söylem. Bu söylem, felsefi anlamda hem eklektisizm hem de eklektisizmin ötesinde yaratıcı bir İslâm felsefesi söylemi/veya kavramsalı ortaya koymuştur.

III. Felsefeyle uğraşan insanların müslüman olmaları dolayısı ile bazen doğrudan ve bazen de te'vil yapılarak birikimsel felsefi bilginin kavramları İslâm Dininin ana kaynakları olan Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sözleriyle uyumlu hale getirilmeye çalışılması.

* Sempozyumda sunulan metnin gözden geçirilmiş ve makaleleştirilmiş halidir. (Editör)

** Yard.Doç.Dr., Ankara Üniv. İlahiyat Fak., gurbuzdeniz2002@yahoo.com.

IV. Müslüman filozof ve sufilerin doğrudan Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sözleri ekseninde; varlık, varoluş, ruh, iyi, kötü gibi meselelerle ilgili felsefe yapmaları ve bu kavramlara yeni anlamlar vermeleri.

V. Gazzâlî ile beraber felsefî kavramsalın yöneldiği mecralar vardır ki onları da şu şekilde ifade edebiliriz:

a) Gazzâlî'nin gerek düşünsel ve gerekse siyasi mülâhazalar neticesinde filozoflara yönelik yanlış yönlendirmeler yapması.

b) Gazzâlî'nin tasavvuf felsefesi doğrultusunda kabul ettiği felsefî anlayışlar ve kavramlar.

c) Gazzâlî sonrası, Gazzâlî ekolüne mensup kelâmcı ve mutasavvıfların kullandıkları felsefî kavramsal.

VI. İslâm felsefesinin kavramsal çerçevesinin ilişkili olduğu bir başka alan ise müslüman filozofların Yahudi düşüncesi üzerindeki etkileridir. Yine İslâm düşüncesinin batı kilisesi ve üniversiteleri üzerindeki etkisi ve özellikle aydınlanma felsefesine hem birikimsel felsefî bilgiye yaptığı yorumlar ve hem de kavramsal katkısı küçümsenmeyecek boyuttadır. Fakat biz burada İslâm felsefî düşüncesinin İslâmî bilimleriyle olan ilişkisi ve kendi içindeki kavramsal gelişimi üzerinde duracağız.

C. İSLÂM FELSEFESİNİN GREK VE DİĞER FELSEFE OKULLARI İLE BAĞLANTISI

Yukarıda İslâm felsefesinin varlıksahasına çıkışının başlangıcının ve birikimsel bilgiyi kullanması itibarıyla kavramsal çerçevesinin kaynağı genel olarak Grek felsefesi, özel etkileri itibarıyla da Platon, Aristoteles ve Plotinus'u zikretmiştik. Çünkü hiçbir felsefî ekol, kendisinden önceki felsefî mektep ve düşüncelerden bağımsız ve tarihî zemini olmadan ortaya çıkmamıştır/çıkamaz. Bununla beraber Aristoteles, sanılanın aksine metafizik meselelerden çok mantık, tabiiyyat ve ahlâk konularında müslüman düşüncesini etkilemiştir. Müslüman Meşşâî filozoflarının Aristoteles'e atfen aldıkları, yorumladıkları metafizik düşünce sistemi ve bunun bir gereği olarak da felsefelerinin kavramsal çerçevesi Plotinus'un *Enneadlar* adlı eserinin IV., V.

ve VI. bölümlerin metinlerinin Arapça'ya Aristoteles'in eseri olarak tercüme edilmiş olmasıdır¹. Bu çerçeveden baktığımızda Platon'un Plotinus tarafından yeniden yorumlanan felsefesi müslüman düşünürleri daha çok etkilemiştir. Bu sebeple de sudûr (*feyz*, *emanation*), akıl (*noûs*) ve Bir gibi temel kavramlar, müslüman felsefî metafiziğinin yapılanmasında etkin rol oynamışlardır.

Bunun yanında Aristoteles'in bilim felsefesindeki sebeplilik anlayışı, yani determine edilmiş âlem anlayışı da müslüman meşşâîleri etkileyen başka bir saiktir. Hatta Yeni Eflâtuncu metafizik anlayıştaki yukarıdan aşağıya doğru yapılandırılmış, Tanrı âlem tasavvuru, müslüman düşünürler tarafından, Aristocu sebeplilik anlayışı ile temellendirilmeye çalışılınca büyük tartışmalara sebep olmuştur². Bu tartışmaların odağında bulunan Gazzâlî, filozofların metafizik meseleleri determine edilmiş yasalara göre açıklama hatasına düştüklerini söyleyerek filozoflara karşı büyük bir haklılık payı kazanmıştır. Yine Gazzâlî, metafizik meselelerde filozofların burhan delilini kullandıklarını iddia etmelerine karşı da çok sert eleştirilerde bulunmakta ve burhanın yani kesin kanıtın metafizik meselelerde zor olduğunu beyan etmiştir.

Meşşâî siyaset felsefesi, Platon'un Kanunlar/ Yasalar adlı eseri dikkate alınarak Fârâbî tarafından yapılandırılmıştır. Yine bilinenin aksine Platon Devlet kitabından çok Kanunlar kitabı vasıtasıyla İslâm siyaset felsefesini etkilemiştir ki bu eser Platon tarafından Devletten sonra kaleme alınmıştır. Devlet kitabı kast esasına dayanan, aileyi ve Tanrı'yı dışlayan bir ütopya önermektedir. Buna karşın kanunlarda devletin başarılı olmasının temel şartı Tanrısal yasalara uyulmasının gereği üzerinde durulduğu gibi aile yani anne, baba, çocuk ilişkisine özel vurgu yapılmaktadır³. Siyaset felsefesinin esası hem Platon'da ve hem de Fârâbî'de ilk başkan kavramı çerçevesinde şekillenmektedir. Platon'a göre ilk ve mükemmel başkan filozoftur. Fârâbî de bu görüşe katılmaktadır ve buna ek olarak da ilk başkanın Peygamber olmasının önemine özellikle vurgu yapmaktadır. Yine Fârâbî devlet başkanı olan filozofun Faal Akıl aracılığıyla ilâhî yönlendirmeye göre

¹ Majid Fakhrî, *A History of Islamic Philosophy*, New York 1982, s. 19 vd.

² Bu mesele hakkındaki değerlendirme için bk.. Fazlur Rahman, "İslâm Felsefesinin Yunan'dan Etkisi" *İslâm'da Bilgi ve Felsefe* (haz. Mustafa Armağan), İstanbul 1997, s. 42.

³ Fatma Paksüt, *Platon ve Platon Sonrası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 1980, s. 400-401, 403, 428.

devleti yönetmesi gerektiği üzerinde de durmaktadır⁴.

Bilinmektedir ki filozoflar; bilgilerini, inançlarını akıl yürütme üzerine inşa ederler. İslâm felsefesinin en etkin ekolü olan Meşşâîlik de varlık, varoluş, ruh, vahiy, yaratılış gibi temel kavramlarını akıl üzerine inşa eder/temellendirir. Akılın İslâm Meşşâîliğinde görülen ilk etkin kaynağı Aristoteles ve özellikle Plotinus olarak bilinmektedir. Bu husus büyük oranda doğru bir tespittir. Ancak aklın ve aklın öneminin bir başka kaynağı müslüman filozoflara göre Hz. Peygamber'in sözü ve Yüce Allah'ın Kitabı'dır. İbn Sînâ'nın, "Allahu Teâlâ'nın ilk yarattığı şey akıldır"⁵ şeklindeki hadis üzerinde yoğunlukla durması kayda değerdir. Yine en Aristocu kabul edilen İbn Rüşd'ün, akletmenin Kur'an'ın bir emri olduğunu ifade etmesi, ve buradan hareketle de akletmek Kur'an'a göre bir emir ise o zaman felsefe yapmayı akletmekle özdeş kabul ederek, felsefe yapmanın farz olduğunu beyan etmesi bizim açımızdan önemlidir⁶.

Meşşâî filozoflarda varlık, varlığını Plotinus'ta olduğu gibi her yönden "Bir" olarak kabul edilen Tanrı'dan sudür ederek kazanır. Plotinus'un Tanrısı yalnızca bir ilke olarak var ve âleme herhangi bir etkisi bulunmadığı halde⁷ Meşşâîlerin Tanrı tasavvuru, farklı yorumlarıyla beraber, Kur'an-ı Kerim'de belirtilen sıfatları ve isimleriyle etkin bir Tanrı'dır. Yani Meşşâîlerin Tanrı anlayışında Tanrı ilim, irade, kudret vs. gibi âlemi sevk ve idare etmeye özgü bütün sıfatlara zatında sahiptir. Bunun yanında müslüman kelâmcıların özellikle Ehl-i Sünnet kelâmcıların Tanrı'nın sıfatlarına yaptıkları tanımsal statüler, Meşşâîler tarafından eleştirilir. Çünkü onlara göre din ve felsefe, akıl ve nakil birbirleriyle çatışma halinde değil uyum içerisinde olan iki alandır⁸. Eğer kelâmcıların konumlandıkları tarzda Tanrı'nın sıfatları tanımlarırsa o zaman Meşşâîlere göre akıl ile naklin birbirleriyle uyumsuz bir konumlarının

ortaya çıkması kaçınılmaz olur. Bu durumda kelâmcıların temel hareket noktası olan Tanrı'nın zatını tenzih ettiğimiz halde, onun sıfatlarını tanıma veya tasavvura konu edinmiş olmamız kaçınılmaz olur. Böylece de aşkın bir varlık sınırlı/mahdud bir varlık tarafından kuşatılmış olur ki bu durum Tanrı'nın aşkınlığına halel getirir. Meşşâîlerin bu eleştirilerini dikkate alarak o zaman Tanrı'nın âlem üzerindeki işlevselliğini nasıl açıklayabiliriz. Bu aşamada filozoflar önemli bir kavramı devreye sokmaktadırlar: "Faal Akıl." Meşşâî felsefi anlayışta Faal Akıl, Tanrı'nın âlem üzerindeki etkinliğini temsil etmesi itibarıyla çok önemli bir konum işgal etmektedir. Faal Akıl kavramı bağlamında felsefe ile dinî terminoloji aynı isim altında benzer faaliyetler yapmaktadır. Meşşâî filozoflara göre Faal Akıl, din dilinde, vahiy, ruh, ruhu'l-kuds, levh-i mahfuz, Cebrail olarak isimlendirilmektedir⁹. Bilinmektedir ki bütün bu kavramlar Kur'anî kavramlardır ve bu kavramlar Tanrı'nın âlem hakkındaki etkinliğini ortaya koymaktadır¹⁰. Böylesine bir yaklaşım, Tanrı'nın hem zatını ve hem de sıfatlarını tenzih etmeyi hedeflediği gibi aynı zamanda Aristotelesçi¹¹, Platoncu, Plotinusçu âlem üzerinde ilk etkisi dışında bir etkisi olmayan Tanrı anlayışlarını da büyük oranda devre dışı bırakmaktadır. Kanaatimizce bu yaklaşım ve yorum tarzı müslüman filozofların büyük bir başarısıdır. Ancak Tanrı'yı tenzih bağlamında Müslüman Meşşâîlerin başvurdukları Plotinusçu, "Bir" kavramını konumlandırmaları büyük sorunlar taşımaktadır. Meşşâî filozofların Tanrı'nın basitliği meselesinde öne sürdükleri, Tanrı her yönden Bir'dir, basittir, basitten de tek bir yönden tek bir şey sudür eder" şeklindeki anlayışları tam açık olmadığı gibi bu anlayış Plotinus'tan devralınmış bir önkabuldür¹². Ayrıca "Tanrı her cihetten birdir, birden de ancak bir sudür eder" şeklindeki ifadeleri ile

⁴ bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla* (nşr. Muhsin Mehdi), E.J. Brill, Leiden 1900, s. 64. Krş. Beyrut 1968 baskısı, s. 58-59.

⁵ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arsiyye*, Haydarâbad-Dekken 1353, s. 15. İbn Sînâ gibi, aklın Allah tarafından yaratılan ilk varlık olduğunu Suhreverdî de söylemektedir. bk. Şehabeddin Sühreverdî, *Cebraîl'in Kanat Sesi* (trc. Sedat Baran), İstanbul 2006, s. 31.

⁶ İbn Rüşd, *Faslu'l-makal Felsefe-Din İlişkisi* (trc. Bekir Karlıga), İstanbul 1999, s. 64-67; Michael Marmura, *The Conflict Over The Worlds Pre-Eternity in The Tahafuts of al-Ghazali and Ibn Rushd*, Michigan University, Michigan 1959, s. 164.

⁷ bk. Plotinus, *The Enneads* (trc. Stephen MacKenna), London, ts., s. 403-414.

⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş* (trc. Nazife Şişman), İnsan Yayınları, İstanbul 1985, s. 360.

⁹ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arsiyye*, s. 12, 17; Hammude Guraba, *İbn Sina beyne'd-din ve'l-felsefe*, Kahire 1972, s. 164-165; İbn Sînâ, *er-Risâle fi's-Saadet*, Haydarâbad-Dekken 1354, s. 15; a.mlf., *el-Fi'l ve'l-infiâl*, Haydarâbad-Dekken 1354, s. 3 (*Mecmuatu Resâil-i eş-Şeyh er-Reis* içinde); Mustafa Çağrıncı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", *İslâm Tetkikleri Dergisi*, X, İstanbul 1995, s. 126.

¹⁰ "O (melek, Faal Akıl) Bâri Azze ve Celle ile arzî cisimler arasında bir vastadır. İbn Sînâ, *Risâle fi'l hudud*, (nşr. Hasan Asi, *Tis'u Resâil içinde*, Darü'l-Kabes, y.y., 1406/1986. s. 89; Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille* (nşr. Muhsin Mehdi), Beyrut, s. 64-65; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, Haydarâbad-Dekken 1346, s. 49, 50.

¹¹ W.D. Ross, *Aristotle*, London 1937, s. 185-186.

¹² Tanrı'nın basitliği meselesi için bk.. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, s. 62; İbn Sînâ, *Necât* (nşr. Abdullah Umeyre), Beyrut, 1992, s. 225-230, 251; a.mlf., *el-Mebde ve'l-meâd*, Tahran 1363, s. 4-5, 15; a.mlf., *er-Risâletü'l-arsiyye*, s. 15.

Tannı'nın zatının aynı olsa da bütün sıfatları Tannı'ya atfetmeleri Tannı'yı tanımlama mânâsına gelir ki bu hem filozofların tenzihçi anlayışlarına uygun değildir ve hem de "Tannı'nın tanımı imkânsızdır" anlayışlarına da aykırıdır¹³. Yani "Bir" kavramı bağlamında ortaya çıkan soruna nereden bakarsak bakalım problemleri görünmektedir.

Müslüman Meşşâî geleneğinde Tannı'nın âlemi var kalması yine Plotinusçu "sudür" teorisi formunda ifade edilmektedir. Bu formun içeriği ise ilginç bir şekilde İslâmî kavramlarla temellendirilmektedir. Mesela, Tannı'nın kendi zatını akletmesiyle varlık sahasına çıkan ilk varlık, Kur'an'ın yaratılışa ilgili en önemli kavramı olan ibda' ile ifade edilmiştir. Çünkü ibda'nın anlamı, Tannı'dan sudür eden şeyin benzersiz ve ilk olmasıdır. İbda'; kavramının lügavî anlamı da ilk yaratılanın benzersiz bir şekilde var olması mânâsında olması kayda değerdir¹⁴. Bilindiği üzere kelâmcılar ibda' kavramına yoktan yaratma anlamı vermektedirler. Filozoflara ve mutasavvıflara göre ise yoktan yaratma olamaz. Çünkü yokluk ilmin konusu değildir. Halbuki Allah ezelden ebede kadar değişmez bir bilgiye sahiptir. Yani varlık hiçbir zaman Tannı'nın ilminde yoklukla özdeş olmamıştır.

Faal Akıl'dan varlıkların Ay-altı âleme geçişlerinde de yine Meşşâîler Kur'anî bir kavram olan halk kavramını kullanmaktadırlar. Bilindiği üzere "halk" varlığın bir halden başka bir hale, bir formdan başka bir forma geçişi mânâsına gelmektedir. Hz. İsa'nın ölüyü diriltmesi Kur'an-ı Kerim'de bu kavram ile ifade edilmektedir. Tekvin ise filozoflar tarafından kendisinde bozulmanın olduğu şeye isim olarak kabul edilmiştir¹⁵.

Görüldüğü üzere müslüman filozoflar, vahiyle haber verilmiş hakikati çözümlenmek, felsefeye uygun bir hale getirmek, vahiy ile aklın uygunluğunu ortaya koymayı kendilerine görev bilmişlerdir. Müslüman

filozoflar, oldukça kanşık ve çapraşık düşünceler içeren eski (kadim) felsefeyi süzerek, seçerek çıkardıkları felsefi birikim ile İslâm Tannı bilimini birleştirmişlerdir. Bu da İslâm felsefesinin eklektik yapısını oluşturmaktadır¹⁶.

Müslüman filozofların tamamen akli bağlamda ele aldıkları ve fakat nassı ise çokça te'vil ettikleri kavramlar da bulunmaktadır. Buradaki yaklaşımları akli çatışmalardan ve kadim felsefi anlayışlarla çelişmemek için gerektiğinde dinî kavramları zahiri anlamının dışına hamlederek te'vil etmek şeklinde tezahür etmiştir. "İlmî bilgi (felsefi bilgi) vahye özgü bir dille ifade edilmiş, ilâhî mesajı ilk anlamına irca etmenin yani te'vil edip yorumlamanın hakiki bir imkânı gibi görülmüştür."¹⁷

Bu kavramlardan bize göre en önemlisi mead/ diriliş kavramına vermiş oldukları anlamdır. Meşşâî filozoflara göre diriliş ruhanî olacaktır. Bunun en önemli sebebi ise mutluluğu ve elemi hissedenin ruh olmasıdır¹⁸. İkinci bir gerekçe ise eğer diriliş hem bedeni ve hem de ruhi olacaksa hangi beden diriltilecektir? Çünkü insan bedeni sürekli değişmektedir. Hangi suçta hangi beden veya hangi mükâfata hangi beden vasıtasıyla karşılık verilecektir? Ya burada bedeninin de bir etkilenmesi söz konusu edilecektir ki bu durumda mutlak adil olan Allah'ın adaletine hâle gelmiş olur veya beden hiçbir şey hissetmeyen bir enstrüman olacaktır ki bu ise abes bir iştir. Çünkü onlara göre her şey mutlaka bir hikmete binaen vardır. O zaman bu hususlarda varid olan nassı nasıl yorumlamamız gerekmektedir? İbn Sînâ'ya göre bu hususlarda Allahu Teâlâ halkı irşad etmek için somut örnekliklere başvurmuştur. Aslında diriliş ile ilgili bu somut ifade tarzları Meşşâîlere göre sembolik olarak anlaşılmalıdır¹⁹. Bize göre bu anlayış çok tartışma götürür. Bunun yanında Gazzâlî'nin veya kelâmcıların diriliş hakkındaki yorumları da filozoflara kıyasla daha az sorunlu gibi görünse de onların anlayışları da problemlidir²⁰. Bu husustaki

¹³ Bu konuyla ilgili bk.. Fârâbî, *Kütâbu'l-Fusûs*, Haydarabad-Dekken 1345, s. 3, 15; et-Ta'likât, Haydarabad-Dekken 1346, s. 4, 5; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât* (nşr. Süleyman Dünya), Kahire, s. 50, 53. Ayrıca bk.. M. Sait Reçber, "Fârâbî ve Tannı'nın Basitliği Meselesi," *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu*, Elis Yayınları, Ankara 2005, s. 222 vd.

¹⁴ İbn Sînâ, *er-Risâletü'n-nüyûziyye: el-mecmuatu'l-hâmise* (nşr. Abdüsselâm Harun), I. Basık, Kahire 1954, s. 33-34 (*Nevadirü'l-Mahtûât* içinde); Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu*, Ankara 2003, s. 16, 149-150; İbn Sînâ, *Fi-meâni'l-hurûfi'l-heca'iyye*, Kahire, ts., s. 135, 137, 140 (*Tis'u Resâil* içinde); a.mlf., *Risâle fi'l-hudûd*, s. 101.

¹⁵ İbn Sînâ, *Fi-meâni'l-hurûfi'l-heca'iyye*, s. 137; a.mlf., *Ehvâlu'n-nefs*, Kahire 1952, s. 186.

¹⁶ İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm'da Felsefi Akımlar* (haz. N. Ahmet Özalp), İstanbul 1995, s. 25; Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i üla* (haz. Nuri Çolak), İstanbul 1994, s. 266.

¹⁷ İlhan Kutluver, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul 1996, s. 15.

¹⁸ İbn Sînâ, *Risâle fi Sırrı'l-Kader*, Haydarabad-Dekken 1353, s. 2-4.

¹⁹ İbn Sînâ, *Risâletü'l-Adhaviyye* (nşr. Süleyman Dünya), Mısır 1949, s. 50-55; Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, İstanbul 1993, s. 59, 61-62; İbrahim Medkur, *Fârâbî (trc.)*, *İslâm Düşüncesi Tarihi* (M.M. Şerif), İstanbul 1990, II, 83, 84.

²⁰ Gazzâlî'nin, haşrin yalnızca ruhanî olduğunu iddia eden filozofların tekfir ederken kendisinin de sonradan aynı kanaate sahip olduğu

çözüm; Kur'an'ın meâdla ilgili kullandığı kavramsal ve genel anlatımını bir bütün oluşturacak şekilde telif etmekle işe başlamak daha doğru olur. Biz burada bunun detayları üzerinde durmayacağız. Meşşâilerin ve İsrâkilerin felekler ilmi (astronomi) hakkındaki anlayışları ve kavramsalı, zamanlarının felsefi ve bilim anlayışlarıyla doğru orantılı bir şekilde konumlandırıldığı bilinmektedir. Ancak bugün bu kavramsalın yeniden realize edilmesi ve bu kavramlar üzerinde tartışmaların esastan yapılması kaçınılmazdır. Çünkü o günün bu alanla ilgili kavramsalın anlamı bugünkü felsefeciyeye fazla bir şey söyleyememektedir.

İslâm İsrak felsefesinin kaynağı/orijini birçok araştırmacı tarafından "genel kabul olarak" Platonculuk ve Zerdüştlük olarak kabul edilmektedir²¹. Platon ve Plotinus'un birçok sistemsal ve formel meselelerde etkili olduğunu biz de kabul etmekteyiz. Ancak Zerdüştlüğün, İslâm İsrak Felsefesi üzerinde temelde etkin olduğunu söylemek doğru değildir. Bu iddianın arkasında bu felsefi sistemin İslâm Dininin ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'e göre değerlendirilmemiş olma yanlışlığının bulunduğunu, Suhreverdî'nin eserlerine müracaat ettiğimizde rahatlıkla müşahade etmekteyiz. Çünkü İsrak felsefesinin kurucusu olan Şihabeddin Suhreverdî eş-Şehid, iyi ve kötü, ışık ve karanlık kavramlarını değerlendirirken Zerdüştlüğün kötülük ve karanlık kavramlarını aslı varlık yerine kullandığını, kendisinin ise karanlığı aslı varlık değil anzî varlık olarak kabul ettiğini ifade etmektedir. Bu noktada Zerdüştlüğe sert eleştiride dahi bulunmaktadır²². İsrak hikmeti; içeriği itibarıyla Kur'an-ı Kerim'deki zulmet ve nur kavramlarının içeriğine daha yakın görünmektedir.

Müslüman filozofların farklı bağlamlarda üzerinde

iddia edilmektedir. *Mizânu'l-Amel*'de haşrin yalnızca ruhanî olduğunu iddia edenleri Gazzâlî, filozoflar ve sülâhler olarak zikreder. Kendisi ise *el-Munkız*'da sülâhlerin yanında yer aldığı nı söyler. Bu sebeple ruhanî haşre kail olduğu ileri sürülmektedir. Ebû Hamid Gazzâlî, *Mizânu'l-Amel*, Mısır 1328, s. 8. Aynı kanaati İbn Rüşd de taşımaktadır. bk. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* (nşr. Süleyman Dünya), Kahire, ts., s. 873-874. Gazzâlî, ölümle birlikte ruhun bedenden ayrıldığını ve bu süreçte (yani kıyamete kadar) ya cenneti veya cehennemdeki yerini tahayyül eder. Gazzâlî, *el-Madnûn bihi ala ehlih*, Beyrut 1996, I. bs., s. 350-353. (*Mecmuatü Resâilü'l-İmam Gazzâlî* içinde. Eser *el-Madnûn es-sağîr ve en-Nefh ve't-tesliye* adıyla da bilinir).

²¹ Muhammed İkbâl, *İslâm Felsefesi Tarihine Bir Katkı* (trc. Cevdet Nazlı), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 97; Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1988, s. 203.

²² Şehabeddin es-Sühreverdî, *Mecmuatü Musannefât-i Şeyh-i İsrâk*, (nşr. Necefkuli Habibi), I-IV, Tahran 1380/2001, IV, 58.

durdukları önemli iki kavram da iyi ve kötünün ne olduğu meselesidir. Meşşâî ve İsrâkî filozoflara göre ontolojik olarak asıl varlık iyidir. Kötülük ise ontolojik olarak var değildir. O anzî olarak vardır ve onun anzî olarak var olmasının bir sebab-i hikmeti ise iyinin iyi olarak bilinmesi ancak kötü bilindiği, hissedildiği zaman bilinebilir olmasıdır. Çünkü eğer kötü hissedilmiyorsa iyinin iyi olarak bilinmesi zordur. Kötünün ontolojik olarak yokluk olduğunun ifade edilmesinin arkaplanındaki bir başka aslı gerçek de filozofanımıza göre Tanrı'nın mutlak iyi olmasından kaynaklanmaktadır. Mutlak iyiden kötünün aslı varlık olarak sâdir olması uygun değildir.

Platon'un ideler nazariyesi, İsrak felsefi sisteminde aslı etkin varlık olarak kabul edilmiştir²³. Bu aslı varlıklar Platon'un felsefi sisteminde olduğu gibi yalnızca gölgeleri yansıyan varlıklar değil, aynı zamanda kendilerinin yansımaları olan varlıkların yöneticisi konumunda olarak işlev görmektedirler. Yani İsrak felsefesindeki "Rabbu'n Nev'/Erbabu'l-Enva'" gibi söylemler Platon'un idelerine karşılık gelse de işlevleri itibarıyla onlardan farklıdır. Bu işlevsel içeriğin bu kavramlara kazandırılmasının sebebi ise Kur'an-ı Kerim'deki Mele-i Ala, Levh-i Mahfuz gibi melekût âlemine ait kavramsalıdır²⁴.

D. MÜSLÜMAN FİLOZOFLARIN KAVRAM OLUŞTURMADA İSLÂM'IN ETKİSİ

Müslüman filozofların İslâm'dan ve İslâm etkisinden bağımsız bir şekilde felsefe yaptıklarını düşünmek doğru değildir.

Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi müslüman filozoflar, İslâm hukukunun egemen olduğu bir dünyada ve coğrafyada yaşamışlar ve bu dünyanın manevî havasını solumuşlardır. Aynı kibleye yönelerek dinî ibadetlerini yerine getirmişler ve dahası bazı araştırmacıların ifadesiyle onlar kendilerini, bir anlamda "Hz. Peygamber'in sadık evlatları"

²³ Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge* (trc. Ali Ünal.), İnsan Yayınları, İstanbul, s. 86.

²⁴ Bu konunun detayları için bk. Şehabeddin es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk* (nşr. Henry Corbin), Tahran 1953, s. 158-162. Ayrıca bk. a.mlf., *Cebraî'in Kanat Sesi*, s. 14. Şemsüddin Muhammed Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetü'l-İsrâk* (nşr. Hüseyin Ziyari Terebtî), Tahran 2001, s. 544.

saymışlardır²⁵.

Müslüman filozofların en akılcısı kabul edilen, Batı'da imana karşı aklın temsilcisi olarak görülen İbn Rüşd, kadılık yapmış ve fıkıh alanında önemli eserler vermiş büyük bir İslâm hukukçusudur. İbn Rüşd'ün özellikle bazı eserleri tamamen Kur'an-ı Kerim ayetlerinin yoğunlukla yorumlandığı, te'vil edildiği kitaplardır.

Müslüman filozoflar; İslâm felsefesinin kavramsal çerçevesini oluştururken İslâm dininin inanç esaslarından veya din dilinde ve nasslarda kullanılan kavramlardan etkilenmeleri, esinlenmeleri ve yararlanmaları konusundaki örnekleri birçok alanda ve kavramda görmek mümkündür. Örneğin müslüman filozofların felsefî sistemlerinde her şeyin temelini Vâcibu'l-Vücûd ve mümkünü'l-vücûd anlayışı oluşturur. Vâcibu'l-vücûd ifadesi Kur'an'da kullanılmamış olsa da bu kavramlara verilen anlam her şeyin temelini Yüce Allah'ın varlığını ve yaratıcıyı koyan temel ve köklü bir felsefî yaklaşımı gösterir. Burada zorunlu varlık evrenin ve diğer varlıkların olmazsa olmaz şartıdır. Olası varlık ise Vâcibu'l-vücûd'un varlığıyla ancak varlığa gelmektedir. Yoksa onun hiçbir anlamı yoktur²⁶.

Müslüman filozofların felsefeyi karşılamak için kullandıkları "hikmet" kavramı ise Kur'an'da sıklıkla kullanılmış, felsefenin meşruiyetine önemli bir zemin hazırlamıştır. Hatta hikmet kavramıyla beraber felsefeyle uğraşanların teori ile pratiği cem ettikleri inancı güçlenmiştir.

Tann'nin kendisinin dışındakileri bilmesi meselesinde çokça tartışmalar yapılmıştır. Bu hususta filozoflar eleştirilmiş ve hatta küfürle bile itham edilmişlerdir. Manidardır ki gerek Fârâbî ve gerekse İbn Sînâ, felsefî bir anlatımla bu mesele üzerinde durup açıklamalarda bulduktan sonra her iki düşünür de Kur'an-ı Kerim'e müracaat ederek aşağıdaki ayet-i kerimeyi zikrederek mesele hakkındaki nihai inançlarını belirlemişlerdir: "... Göklerde ve yerde zerre ağırlığınca (bir şey) bile O'nun ilminden kaçmaz." (Sebe, 3)²⁷ Tann'nun bilgisi meselesindeki

²⁵ Karen Armstrong, *Tann'nin Tarihi* (trc. Ö. Özel, H. Koyukan), Ankara 1998, s. 226.

²⁶ bk. Nuri Adıgüzel, *Günümüz İslâm Felsefesinin Sorunsalları*, Ankara 2005, s. 96, 100, 105, 107.

²⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Cem beyne re'yeyi'l-hakimeyn*, *Islamic Philosophy* (haz. Fuat Sezgin), vol. 12, Frankfurt 1999, s. 25-26; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 103.

filozofların, bu yaklaşımları hiçbir eleştirmenleri tarafından dikkate alınmamıştır. Halbuki bu inanç dikkate alındığında ve onların felsefî sistemleri de bu doğrultuda yorumlandığında kanaatimizce filozofların maksatları daha doğru bir şekilde ortaya konabilirdi.

Özellikle İbn Sînâ Kur'an-ı Kerim'e müracaat ederek önemli felsefî yorumlarda bulunmuştur. Onun Hayy b. Yakzân ve *Risâletu't-Tayr* adlı eserlerinin temelinde Kur'an sembolizmi vardır. Örneğin "kuşların konuşması" Hz.Süleyman ile Hüdhdüd'ün aralarındaki konuşmaya dayanır²⁸. Bu hususlarda İbn Sînâ'nın önemli bir takipçisi olan Suhreverdî de felsefî hikâyelerinde çokça Kur'an kavramsalına müracaat eder. Mesela, onun aşk risâlesinde; güzelliği Hz. Yusuf'la, aşkı Züleyha'yla, hüznü ise Hz. Yakub ile sembolize etmesi ilginçtir²⁹. Ayrıca İbn Tufeyl, Hayy b. Yakzan adlı hikâyesinin kurgusunu Kur'an-ı Kerim'deki kıssalarla temellendirip ortaya koymuştur.

Ruhun varlığı ve yaratılışı meselelerinde de İbn Sînâ, çok dakik bir anlayışa sahiptir. O, müslümanların genel kabulünün aksine bir ruhlar âleminin olduğunu kabul etmez. Ruhun bedenle beraber yaratıldığını ve soyut olduğunu Kur'an-ı Kerim'e müracaat ederek ortaya koyar. Ona göre Hicr sûresi 29. ayeti bu durumun apaçık kanıtıdır. Ve eğer ruhlar âlemi kabul edilirse -ki bunun kaynağı Plotinus'un küllî ruh anlayışıdır- o zaman ruh göçünü de kabul etmemizin kaçınılmaz olduğunu (reenkarnasyon) beyan eder. Aynı anlayış Suhreverdî tarafından da kabul edilmiştir.

E. GAZZÂLÎ VE FELSEFÎ KAVRAMSAL

12. yüzyıldan sonra İslâm felsefesine karşı oluşturulan tutumlarda Gazzâlî'nin kelâmî anlayışının belirgin bir etkisi ve yeri bulunmaktadır. Bu etkinin düşünsel anlamdaki yeri üzerinde çokça durulmuştur. Fakat Gazzâlî sonrası kelâmî gelenekte kavramsal yapılanmada Gazzâlî'nin etkisi daha fazla olmasına rağmen bu husustaki araştırmalar ne yazık ki çok kısıtlıdır.

Gazzâlî; müslüman filozoflara karşı olan antipropagandasında filozofların görüşlerini sunarken, büyük oranda objektiftir. Fakat filozofların

²⁸ İbn Sînâ'nın felsefî sisteminde Kur'an ayetlerine ve onların yorumlamada çokça atıflarda bulunmuştur (bk. Hasan Âsi, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lugatu's-sûfiyye*, Beyrut 1983).

²⁹ Şehabeddin Sühreverdî, *Cebraîl'in Kanat Sesi*, s. 31 vd.

görüŖlerini temellendirirken filozofların kullandığı önemli kavramlara, kendisinin kelâmî anlayışına uygun anlamlar vererek onları eleŖtirir. Kendisinin kavrama verdiği anlam içerisinde eleŖtirilerinde tutarlı bir tutum sergiler. Ancak filozofların felsefi sistemlerini oluŖtururken kullandıkları kavramlara verdikleri mânâlara göre Gazzâlî tetkik edildiğinde iddia ile iddiaya verilen cevapların bazen birbirleriyle ilişkisiz oldukları görülmektedir. İslâm düşünce geleneği içerisinde bunu ilk farkedene İbn Tufeyl'dir³⁰. Diğer önemli bir filozof ise İbn Rüşd'dür³¹. Önemli bir düşünür de Gazzâlî muakkibi kabul edilen Fahreddin Razi'dir³².

İslâm felsefesinin kavramsal yapısına dair Gazzâlî'nin filozofları eleŖtirirken filozoflar gibi anlam vermediği bazı kavramlar vardır ki onlar da Ŗunlardır: 1. Kıdem, 2. Mümkün, 3. Faal Akıl ve 4. Küllilerdir.

Filozoflar Tanrı ile âlem ayırımını kıdem bi'z-zat ve kıdem bi'z-zaman şeklinde yaparak ortaya koyarlar. Yani Tanrı zati itibariyle kadimdir ve onun kadim olmasının kendi zatından başka hiçbir atfa ihtiyacı yoktur. O, filozofların ifadesiyle Vâcibu'l-Vücüd'dur (Varlığı kendinden zorunludur). Kıdem bi'z-zaman yani zaman itibariyle kıdem ise Tanrı dolayısıyla bir varlığa sahip olanları ifade etmek için kullanılmıştır³³. Ve burada Vâcibu'l-Vücüd'ta olduğu gibi kendi zatından bir kıdem değil de zaman itibariyle bir kıdemden bahsedilmektedir³⁴. Böyle bir kıdemliğin ise Tanrı'nın kıdemliğiyle yakından-uzaktan bir ilişkisinin olmadığı filozoflar tarafından belirtilmektedir. Dolayısı ile iki kavram/deyim arasında devasa bir farkın olduğu aşıkâr iken

Gazzâlî filozofların kıdem meselesinde Tanrı ile âlem arasında bir ayırma gitmediklerini iddia eder³⁵. Buradan hareketle de filozofların âleme Tanrısal bir sıfat verdiklerini söyleyerek onları küfür ile itham eder. Hâlbuki Gazzâlî *Miyâru'l-İlm* adlı eserinde filozofların Kıdem bi'z-zat ve Kıdem bi'z-zaman ayırımlarını ise filozoflar gibi anlar ve onları doğrular.³⁶

İmkân kavramı da yine filozoflar tarafından iki şekilde anlaşılmıştır: Elan var olan varlıklar hakkında imkân ki Fârâbî'ye göre bu durum, varlıkların Ŗu an var olmaları durumudur ve vücûbiyet/zorunluluk ifade etmektedir³⁷. Bir de ademiyetin varolabilmesi hakkındaki imkân vardır ki Fârâbî'ye göre bu ikinci tarz imkân zihinsel bir imkândır ve bunun varlığı imkânsızdır. Gazzâlî ise imkân kavramına Fârâbî'nin zihinsel varlık için vermiŖ olduğu tanımı vererek onların âlem anlayışlarını eleŖtiriye tâbi tutar. Böylece vacib li gayrihi (başkası sebebiyle zorunlu) olan mümkünün anlamı Gazzâlî tarafından filozofların zihinsel mümkün kavramına verilerek kavram kargaŖasına sebebiyet verilir³⁸. Bu hususu belirtirken Ŗu noktanın altını çizmek gerekiyor: Gazzâlî'nin bu imkân anlayışı kelâmcıların genelinin kabul ettikleri imkân tanımıdır. Ancak Gazzâlî, imkân kavramına kendisinin verdiği yukarıdaki anlamın filozoflar tarafından da kabul edilen bir anlayış olduğunu kabul eden bir ön kabul, filozofların âleme hem mümkün ve aynı zamanda da hadîs olduğunu söylediklerini hem de yoktan yaratmayı kabul etmediklerini iddia ettiklerini söyleyerek onların bir aldatmaca içerisinde olduklarını ifade etmektedir. Hakikatte filozofların imkân ve hudûs kavramlarına vermiŖ oldukları anlam³⁹ Gazzâlî tarafından dikkate alınmış olsaydı Gazzâlî'nin yoklukla ilgili söyledikleri doğru olmakla beraber filozofların en azından tutarsızlıkla itham etmesi söz konusu edilemezdi.

³⁰ "Gazzâlî'nin eserlerini inceleyenler, içeriklerini gereği gibi tetkik ettiklerinde görüşleri arasında bu tür çeliŖkilere (diriliŖ gibi) rastlarlar." İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan* (Takdim Albir Nasrî Nadir), Beyrut, ts., s. 22.

³¹ "İmkân, hareketli varlığa ilişik olan zorunlu bir niteliktir. O halde sonradan var olan bir varlık kabul edildiğinde, onun var olmadan önce de var olması gerekir. Bu konuda söz konusu edilen bütün bu sözler, cedel türündendir. Fakat (filozofların tanımı) kelâmcıların ileri sürdüklerinden çok daha doyurucudur." Ebu'l-Velîd, İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt* (nŖr. Süleyman Dünya), Hartum 1968, s. 146.

³² "İmkân (olurluluk) size göre, yoklukla ilgili bir durum değil mi? diye söylenecek olursa deriz ki: Evet öyledir. Fakat İbn Sinâ'ya göre varlıkta ilgili durumdur. Bize düşen, onun sözünü, onun esaslarına uygun şekilde açıklamaktır. Başkalarının esaslarına göre değil..." Fahreddin Râzî, *Ŗerhu İŖârât ve't-Tenbihât*, İstanbul 1299/1882, s. 29.

³³ Zât ile kadim ve zaman itibariyle kadim için bk. İbn Sinâ, *en-Necât*, s. 218, 222, 224-225.

³⁴ Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, s. 16; İbn Sinâ, *Risâle fi'l-Hudûd*, Kıdem md.

³⁵ Ebû Hamid Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-Felâsife, Arapça ve Türkçe Metin, trc. Mahmut Kaya-Hüseyn Saroğlu)*, İstanbul 2005, s. 32, 33. Bununla beraber âlemin kıdem meselesinde Gazzâlî'nin kuŖkular taşıdığını görmekteyiz. Ŗöyle diyor İmam: "Zira her ne kadar hasım olan (filozof) cismin kıdemine inansa da vehim gücü onun sonradan yaratıldığını düşünmekten geri duramaz. Biz (kelâmcılar) her ne kadar cismin yaratılmış (hadîs) olduğuna inansak da vehim gücümüz bazen onun kadim olduğunu düşünmekten geri durmaz. İŖte cisim konusunda durum bundan ibarettir." Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 36.

³⁶ Gazzâlî, *Miyâru'l-İlm fi'l-mantık* (nŖr. Ahmet Ŗemsuddin), Beyrut 1990, s. 323-324.

³⁷ Fârâbî, *ed-Daava'l-kalbiyye*, Haydarabad-Dekken 1349, s. 2.

³⁸ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 23.

³⁹ İmkân kavramının İbn Sinâ düşüncesinde de Fârâbî'den farklı olmadığı görülmektedir. bk. İbn Sinâ, *en-Necât*, Mısır 1938, s. 219-220.

Faal Aklın işlevleri meselesinin Gazzâlî tarafından *Mekâsîdu'l-Felasife* adlı eserinin İlahiyat bölümünde filozoflardan naklen değinilen açıklamaları, yine Gazzâlî tarafından *Tehâfutu'l-Felasife* adlı eserinde dikkate alınarak filozofların Tanrı'nın bilgisi hakkındaki fikirleri kabul edilerek eleştiri konusu yapılmıştır. Ancak Gazzâlî'nin yine filozoflardan naklen *Mekâsîd* adlı eserinin Tabiiyat bölümünün sonuna eklediği ve yine filozoflardan naklen üzerinde durduğu Faal Aklın fonksiyonları hakkındaki kendisinin alıntılıdığı görüşler ise, -filozoflar eleştirilirken hatta küfürle itham edilirken bile- *Tehâfût*'ünde dikkate alınmamıştır. Eğer Gazzâlî'nin filozoflardan naklen sunduğu *Mekâsîd*'in Tabiiyat bölümündeki açıklamaları, kendisi tarafından dikkate alınsaydı bu kadar sert eleştiriler söz konusu edilemezdi⁴⁰. Aynı zamanda küllîler meselesinin Gazzâlî'nin anladığı mânâda olmadığı da aşikâr olacaktı.

İşte Gazzâlî'nin yukarıda çok muhtasar olarak değindiğimiz İslâm felsefesinin bazı kavramlarına vermiş olduğu -bu hakikati ifade etmeyen-anlamlandırmaları, yönlendirmeleri Gazzâlî sonrası özellikle kelâm ulemâsı tarafından Meşşâî felsefenin işlevinin en azından sünî dünyada sönüklenmesine neden olmuştur.

Yukarıda ifade ettiğimiz Gazzâlî'nin kelâmî anlayışı doğrultusundaki bu açıklamalarının yanında, onun İslâm felsefesinin etkisi altında kalarak⁴¹, kendisinin nihai hakikat olarak gördüğü tasavvufî anlayışı doğrultusunda İslâmîleştirdiği bazı önemli kavramlar da bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi "Nur Metafizigi" dediğimiz anlayıştır. Varlığı Tanrı'nın nurunun bir tecellisi olarak gören ilk müslüman filozof İbn Sînâ'dır. O Nur sûresi 35. ayeti esas alarak Doğu felsefesini temellendirmeye çalışır⁴². Özellikle Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eseri tamamen bu temel üzere inşa edilmiştir. Nuru'l-Envâr'dan nurların sudûr etmesi tıpkı meşşâî filozofların sudûr

anlayışlarında olduğu gibi ontolojik bir durum ifade etmektedir. Böylece de varlık varlığa gelirken yokluktan değil doğrudan Tanrı'nın nurundan var olmaktadır.

Gazzâlî'nin nur felsefesinde kullandığı kavramlar sudûrdaki kavramlarla yer değiştirdiğinde format ve içerik olarak filozofların sudûr anlayışından farklı bir anlama gelmemektedir. Ve ilginçtir ki Gazzâlî *Mişkâtü'l-Envâr* kitabının hamdelesinde şöyle demektedir: "el-Hamdülillahi faizû'l-envar... Nurları sudûr (feyz) ettiren Allah'a hamd olsun..."⁴³

Bu hususta zikre değer ikinci husus ise, kelâmî tenzihçi anlayışa aykırı olarak Gazzâlî'nin ruhun soyut olduğunu söylemesidir⁴⁴.

Gazzâlî'nin müslüman filozoflardan başka hiçbir yerde rastlamadığımız "ruhun bedenle beraber yaratıldığını" bazı eserlerinde ifade etmesi ise kayda değerdir. Daha önce müslüman filozoflardan nakille ifade ettiğimiz üzere bedenden önce "ruhlar âlemi"ni kabul etmek, tamamen Plotinusçu "külli ruh" anlayışından kaynaklanmaktadır. Ancak İbn Sînâ ve daha sonraları da Suhreverdî tarafından ifade edildiği üzere Kur'an-ı Kerim dikkatli bir şekilde ve bütünsel olarak incelendiğinde ruhlar âleminden bahsetmenin Kur'an ruhuna ne kadar aykırı olduğu görülecektir. İbn Sînâ'nın da ifade ettiği üzere eğer bir ruhlar âlemi kabul edilecekse ruh göçünün (reenkarnasyon) de kabul edilmesi gerekmektedir. Yine ilginçtir ki Gazzâlî sonrası sufi gelenek bu hususta Gazzâlî'yi takip etmemiştir.

Gazzâlî; mantığın meşruyetini savunan ve mantığın İslâmî ilimlerin yapılandırılmasında kullanılmasını öngören önemli bir düşünürdür. el-

⁴⁰ Ebû Hamid el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr* (nşr. Ebu'l-Alâ Afifî), Kahire 1964, s. 39. Ayrıca Gazzâlî, "Daimî kadim, kendisine yolğun gelmesinin imkânsız olmasıdır. Şüphesiz Onun varlığı, bütün varlıkların kendisinde sâdir olduğu vücûdudur." der. bk. Gazzâlî, *el-Maksadu'l-esmâ fi şerh Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, Mısır 1322, s. 78.

⁴¹ Ayrıca ruhun bedenle beraber yaratıldığı hususu için bk. Gazzâlî, *Kimya-yı Saâdet* (trc. A. Faruk Meyan), İstanbul 1979, s. 31, 39-40; Ahmet Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 17. "Bir grup ruhun mahlûk olmadığını vehmetmiştir ki bu bir cehalettir. Biz aksine şunu diyoruz: "Ruh mahlûk değildir" ifadesi nicelik ve alanı olmadığı anlamındadır. Çünkü o bölünmez ve yer kaplamaz. Bu onun mahlûk olduğunu, hâdis olup kadim olmadığı mânâsında söylüyoruz. ... Ancak doğrusu beşer ruhu, tıpkı cılandığında aynada görüntünün oluşması gibi, nutfe kabule hazır olduğunda meydana gelir (hâdis). Gazzâlî burada insan ruhunun bedenden önce yaratılmadığını kabul etmektedir. bk. Gazzâlî, *el-Madnûn bihi (el-Madnûn es-Sağîr)*, (*Mecmuatu Resâilil-İmam Gazzâlî içinde*), Beyrut 1996, I. Baskı. s. 364.

⁴⁰ bk. Gazzâlî, *Mekâsîdu'l-Felasife*, Mısır 1961, s. 381 vd.,

⁴¹ Gazzâlî'nin felsefenin etkisi altında kaldığı kanaati modern zamanlara ait bir iddia değildir. Mesela, Gazzâlî'nin takipçisi İbn Arabî şöyle demektedir: "Dostumuz (Gazzâlî) Ebû Hamid, filozofları yuttu ancak kışmaya gücü yetmedi." ez-Zehabi, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaut, M. Naim el-Arkasusi), Beyrut 1413, XIX, 327; Nicholas Heer, "Ebû Hamid al-Ghazali's Esoteric Exegesis of the Koran" *Classical Persian Sufism: from Its Origins to Rumi* (ed. Leonard Lewisohn), Khaniqahi-Nimetullahi Publication, London 1993, s. 247.

⁴² Hasan Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve luğatu's-süfiyye*, s. 86-88.

Mustasfa'nın mukaddimesinde mantık bilmenin gereği üzerinde durmakta ve mantık bilip ona göre görüş beyan etmenin insanı karmaşadan kurtardığını ifade etmektedir. Gazzâlî, mantığın meşruiyetini *Kıstasü'l-müstakim* adlı eserinde tamamen Kur'an-ı Kerim'deki Hz. İbrahim (a.s.)'in akıl yürütmelerine dayandırmaktadır. Bu bağlamda İmam Gazzâlî felsefeye karşı eleştiriler yöneltmiş olsa da felsefî ilimler sisteminden derlediği ilimlerle kendi düşünce sistemini kurmuş ve yeni bir dinî ilimler sistemi oluşturmak istemiştir. Felsefeden ithal ederek dinî ilimler sistemine dahil ettiği yeni ilimlere bir anlamda meşruiyet kazandırmak için Kur'an kavramlarını kullanarak onlara filozoflarda olduğu gibi yeni isimler vermiş ve yeni kavramlar üreterek yeni çerçeveler belirlemiştir. Bu manada mantık için kullandığı "mizan" ve "küstâs" gibi kavramlar Kur'anî kavramlardır. Dahası Gazzâlî, mantıkta (Aristoteles mantığında) kullanılan kıyas türlerinin Kur'an'da da kullanıldığını ifade etmiş, bunu ispat etmek için "el-Kıstâsü'l-müstakim" adlı eserini kaleme almış ve bunu örneklerle uzun uzadıya açıklamaya ve ispatlamaya çalışmıştır⁴⁵. Aristoteles mantığının esasları olan "tümdengelim" in metafizik meselelerde gerekli olduğunu öne süren Gazzâlî, tabiiyata ait araştırmalarda tümdengelim yetersiz olduğunu ilk ifade eden düşünürdür.

Gazzâlî'nin feylosofları eleştirisi, onun akli veya akli yorumu savsakladığı anlamına gelmez. Ona göre; "kim akli inkâr eder ise, şeriatı da inkâr etmiş olur. Çünkü şeriatın doğruluğu ancak akıl ile bilinir."⁴⁶ Bunun yanında aklın şeriatın önüne geçip şeriatı, şeriatın maksadının dışında yorumlamasına ise karşıdır⁴⁷.

Gazzâlî'nin felsefeden miras aldığı kavramsal yanında, kendisinin de tasavvuf adına başvurduğu felsefî kavramsal en parlak etkisini İbn Arabî düşüncesinde göstermiştir. Onun *Futuhâtü'l-Mekkiyye* adlı dev eseri bu hususta araştırmacılara yoğun malzeme sunmaktadır. Yine Gazzâlî sonrası kelâmî düşünce, düşünceleri etrafında şekillendiği ve içerik kazandığı

bir başka âlim ise Fahreddin Razi'dir. Razi, kelâmî düşüncenin kavramsalının içeriğini büyük ölçüde Gazzâlî ve az da olsa İbn Sînâ düşüncesinde almaktadır. Bunun yanında şunu da ifade etmemiz gerekiyor ki gerek İbn Arabî ve gerekse Razi yeri geldiğinde Gazzâlî'yi eleştirmekten geri durmamışlardır.

F. FELSEFİ KAVRAMSALIN DÜŞÜNCE HAYATINDAKİ YERİ

İslâm felsefî düşüncesinde kullanılan kavramsal vasıtaları ile İslâmî ilimler büyük oranda anlam derinliği ve genişliği kazanmıştır. Bu zaviyeden baktığımızda kelâm, tasavvuf, usûl-i fıkıh vb. gibi ilimlerin felsefî kavramsalı ve metodu çokça kullandıklarını görmekteyiz. Bu durum müslüman dünyanın düşünce hayatında entelektüel hayatı zenginleştirmiştir⁴⁸. Filozofların bir konuyu veya kavramı ele alış şekli, onların konuya ve kavrama yaklaşım tarzlarını ortaya koymakta idi. Bu yaklaşımlar, çoğu zaman kabul edilmiş inançların ve bilinen anlayışların dışında ve yoğunlukla akli perspektiften olduğundan hemen bir reaksiyona sebep olmaktaydı. Bu durum farklı anlayışta olan diğer düşünürlerin ilgisini çekiyor ve bu hususta yeni yorum ve açıklamaların yapılmasına ihtiyaç duyuluyordu. Mesela; Allah'ın sıfatları zatının aynı mı, gayrı mı? Allah'ın mahiyeti mahiyeti varlığının aynı mı, gayrı mı? Mead ruhanî mi, değil mi? Alem kadim mi değil mi? Zaman ve hareket zafî varlığa mı sahipler yoksa âraz mıdır? Nefs-i Natikâ nedir? Soyut mu, somut mu? Heyûla ve form ne demektir? Kaynakları nedir? Bilmek nasıl gerçekleşiyor? Mutluluk nasıl kazanılır? gibi... birçok kavram hakkında filozofların görüşleri büyük ilmi tartışmalara sebep olmuş ve insanlar ilimle/düşünmeyle meşgul olmayı bir görev bilmişlerdir. Bu tartışmalar düşünceye bir dinamizm getirdiği gibi bireylerin bildiklerine ait tekçi düşüncelerin tekeli de kırmıştır. Bunun yanında bir meseleye birçok boyuttan bakmak ve onu daha teknik ve daha tutarlı kavramlarla ifade etmeyi de beraberinde getirmiştir.

⁴⁵ Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakim*, Dimeşk 1993, s. 15, 40, 41. Bu eserin adı İsrâ, 35; Şûrâ, 182 nolu ayetlerden alınmadır. M. Abid el-Cabiri, *et-Turas ve'l-hadese*, Beyrut 1991, 1. baskı, s. 172.

⁴⁶ Gazzâlî, *Kânunu't-Te'vil*, (Mecmuatu Resâil-i İmam Gazzâlî içinde), Beyrut 1996, s. 126.

⁴⁷ Gazzâlî, *el-Kıstas el-Müstakim*, s. 91; *Mizânü'l-Amel*, s. 66.

⁴⁸ Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1999, s. 158.