

İslâm Felsefesini Tanımlama Yaklaşımları Üzerine On Approaches to Defining Islamic Philosophy

Mahmut MEÇİN

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
İslam Felsefesi Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Islamic Philosophy, Mardin / Turkey
mahmutmecin@artuklu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-4468-565X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 29 Ekim / October 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.897541

Atıf / Citation: Meçin, Mahmut. "İslâm Felsefesini Tanımlama Yaklaşımları Üzerine / On Approaches to Defining Islamic Philosophy". *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi/journal of ilabiyat researches* 56 (Aralık / December 2021/2), 259-282.

doi: 10.29288/ilted.897541

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

İslâm'da felsefî geleneğin "İslâm felsefesi" tabiriyle müsemma olması günümüzde artık kabul gören bir tabirdir. Fakat bu tabirin nasıl tanımlandığı ya da tanımlanması gerektiği konusunda bir mutabakattan bahsedilemez. İslâm felsefesine çeşitli açılardan yapılan tanımları eleştirel bir yaklaşımla ele alan bu makale, İslâm felsefesinde bir tanımlama problemi olduğu iddiasından hareket etmektedir. Makalede İslâm felsefesini tarihsel açıdan ele alan ve onu ana kaynakları ile evrensel misyonu bakımından tavsif eden tanımlar iki ayrı başlık altında değerlendirilerek bu tanımların İslâm felsefesinin mahiyeti ve kapsamını ne ölçüde ifade ettikleri tartışılmıştır. Bahse konu edilen tanımlarda terkipte yer alan "İslâm" lafzının, din olarak İslâm'a mı, İslâm medeniyetine mi, İslâm'ın hüküm sürdüğü belli bir coğrafyaya mı, yoksa İslâm'ın ana kaynakları ve evrensel ilkelerine mi işaret ettiği konusunda bir ihtilaf söz konusudur. Çalışmada amaç, mevcut tanımları değerlendirerek İslâm felsefesini sadece bir coğrafi sınıra ve belirli bir tarihi kesite mahkûm etmeden daha kapsamlı bir biçimde tanımlayan yaklaşımları öne çıkarmak ve böylece süregelen tanımlama probleminde alternatif bir çözüm ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, Tanımlama Problemi, Geleneksel Tanımlar, İslâm Felsefesinin Kapsamı, İslâm Felsefesinin Kaynağı.

Abstract

Naming the philosophical tradition in Islam as "Islamic philosophy" is an accepted phrase nowadays. However, there is no consensus on how this term is or should be defined. This article, which deals with the definitions of Islamic philosophy from various angles with a critical approach, starts by addressing the claim that there is a definition problem in Islamic philosophy. In the article, the definitions that deal with Islamic philosophy historically and characterize it in terms of its main sources and its universal mission are evaluated under two separate headings, and to what extent these definitions express the nature and scope of Islamic philosophy are discussed. In the aforementioned definitions, there is a dispute as to whether the word "Islam" in the composition of Islamic philosophy refers to Islam as a religion, to the Islamic civilization, to a certain geography where Islam prevails, or to the main sources and universal principles of Islam. The aim of the study is to highlight approaches that define Islamic philosophy more comprehensively without restricting it to only a geographical boundary and a specific historical section, and thus to present an alternative solution to the ongoing definition problem.

Keywords: Islamic Philosophy, Definition Problem, Traditional Definitions, Scope of Islamic Philosophy, Source of Islamic Philosophy.

Extended Summary

In the history of Islamic thought, philosophical thought, which traces back to the years of the emergence of Islam, is named with different denominations by philosophy historians, orientalist and some researchers. It is possible to say that these denominations are generally made by taking into account the language in which the said philosophical activity is carried out, the ethnic origin or religious affiliation of the philosophers, the cultural environment in which this philosophy emerged, or the basic dynamics of the Islamic religion that determines its main character. Actually, besides those who called this philosophical activity "Arab philosophy", "Arabic philosophy" or "Arab-Islamic philosophy", there were also those who called it "Muslim philosophy", "philosophy in Islam" or "Islamic philosophy". This difference in the nomenclature attributed to the same concept also determines what Islamic philosophy means or how it should be defined. Among these different denominations, the fact that philosophical activity in the tradition of Islamic thought is called "Islamic philosophy" in the tradition of Islamic thought is a widely accepted term today. However, there is no consensus on how this term is defined or should be defined. This article, which takes a critical approach to the definitions of Islamic philosophy from various perspectives, claims that there is a definition problem in

Islamic philosophy. In the article, the definitions that deal with Islamic philosophy from a historical perspective and describe it in terms of its main sources and contemporary mission are evaluated under two separate headings and it is discussed to what extent these definitions express the nature and scope of Islamic philosophy. In the aforementioned definitions, especially there is a disagreement as to whether the word "Islam" in the phrase refers to Islam as a religion, to Islamic civilization, to a certain geography where Islam reigns, or to the main sources and universal principles of Islam. In this context, we can say that these approaches differ more in interpreting the concept of "Islam" while defining Islamic philosophy. In fact, the approaches that we call historical consider Islamic philosophy to consist of only the philosophy made by Muslims or intellectual activities that took place in the lands called Islamic civilization, or they consider it an intellectual movement that took place in a certain historical period and evaluate it as a past event. Although the approach that evaluates "Islam" in the phrase of Islamic philosophy as Islamic civilization and the Islamic world is still the most widely accepted definition among historical definitions, this definition is far from fully qualifying it to include the Islamic philosophy made today. Because this definition, which makes the distinctive features of Islamic philosophy on the basis of the classical period, does not describe a philosophy in the character of Islamic philosophy in any country, whether it is an Islamic country or not, where there is no such civilization institutionally as Islamic civilization or where a geography dominated by Islam is controversial. The approaches that define Islamic philosophy in terms of its main sources and contemporary mission draw a horizon that does not limit Islamic philosophy to a certain historical section or geography. Such a horizon gives Islamic philosophy a mission that can approach the problems that concern the society in every period of history, with inspiration from its own resources and with original methods, and which can bring contemporary and universal solutions. In this sense, we can say that the definitions that deal with Islamic philosophy in terms of its main sources and contemporary mission are more suitable for characterizing Islamic philosophy. Considering that the definition issue also determines the limits of the scope, the debates about the scope of Islamic philosophy are also discussed. In this regard, it should be said that the approach that sees philosophy, theology and mysticism, which represent different ways of knowing in the tradition of Islamic thought, not as fields that nullify and exclude each other, but as fields that feed and complement each other, is a more accurate approach. It is an important effort for this approach, which defines Islamic philosophy in terms of its main sources and contemporary mission, to consider its scope as a superior science where all Islamic sciences meet and feed. Because, this effort provides a perspective that broadens the horizons of all Islamic sciences, while at the same time giving an important task to Islamic philosophy in creating an Islamic worldview by providing a systematic coordination between Islamic sciences.

GİRİŞ

İslâm ile felsefenin buluştuğu mevkide meydana gelen felsefi faaliyet kadim bir geçmişe sahiptir. Bu felsefi faaliyet İslâm düşünce tarihinde çeşitli isimlerle müsemma olsa da on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren "İslâm felsefesi" tabiri ile maruf olagelmıştır. Ancak "İslâm felsefesi" tabirinin ne anlama geldiği ve neyi kapsadığı İslâm felsefesi olarak kabul gören alanda halen tartışılabilen problemlerin başında gelir. İsimlendirme, tanımlama, mahiyet ve kapsam etrafında bahse konu olan meselenin problematiği şu sorular etrafında şekillenmektedir: İslâm felsefesi, Müslüman filozoflar tarafından ortaya konulan felsefi faaliyet midir? Yoksa İslâm medeniyeti olarak tabir edilen coğrafyada ve kültürel çevrede üretilen her türlü entelektüel faaliyeti mi ifade etmektedir? İslâm felsefesi, kadim dönemin felsefi birikiminin Arapçaya tercüme edilmesiyle zuhur eden bir felsefe midir? Yoksa kadim dönemin felsefe birikimiyle sınırlandırılması mümkün olmayan ve insanlık

tarihiyle eş zamanlı olan aşkın ve ezeli hikmetin devamı mıdır? İslâm felsefesi, tarihin muayyen bir döneminde yaşanan ve sona eren tarihsel bir olgu mudur? Yoksa öz kaynaklarından aldığı ilhamla zaman ve mekânla münhasır olmayan evrensel bir çaba mıdır? İslâm felsefesi, Müslümanlar tarafından üretilen kelâm, tasavvuf ve usûl-ı fıkhi da ihtiva eden daha geniş ve şamil bir çabanın adı mıdır? Yoksa sınırları ve kapsamı itibariyle özel bir karakteristiğe sahip olan bir disiplin midir? Bu soruların açtığı tartışmada meselenin özü, İslâm ile felsefenin buluştuğu kavşakta ortaya konulan düşünsel faaliyetin nasıl okunması veya tanımlanması gerektiği sorusuyla yakından ilgilidir. Her isimlendirmenin bir tür tanımlama, her tanımlamanın da tanımlayan kişinin bakış açısına göre çizilen bir sınır ve onun maksadını dışa vuran bir okuma biçimi olduğu düşünüldüğünde söz konusu felsefi faaliyeti isimlendirme ve tanımlamanın önemi daha bariz bir biçimde açığa çıkmaktadır.

İslâm düşünce tarihinde İslâm'ın doğduğu yıllara kadar izleri sürülen felsefi düşünce özellikle sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren tercüme hareketi yoluyla sistematik bir hal almıştır. Söz konusu felsefi düşünce felsefe tarihçileri, oryantalistler ve kimi araştırmacılar tarafından farklı okuma biçimleriyle isimlendirilmektedir. Bu isimlendirmelerin genel olarak söz konusu felsefi faaliyetin yapıldığı dil, filozofların etnik kökeni veya dinî mensubiyeti, bu felsefenin ortaya çıktığı kültürel muhit ya da onun asıl karakterini belirleyen İslâm'ın temel dinamiklerinin dikkate alınarak yapıldığını söylemek mümkündür. Aynı kavram için yakıştırılan isimlendirmelerdeki bu çeşitlilik, İslâm felsefesinin hangi anlama geldiği veya nasıl tanımlanması gerektiğini de tayin etmektedir.

Tanımlamanın muhteva ve kapsamı da tayin ettiği göz önüne alındığında İslâm felsefesinin konu ve tarihî kapsamının yapılan tanıma göre değiştiğini söyleyebiliriz. Nitekim İslâm felsefesini, klasik dönemle sınırlı tutarak İbn Rüşd'den (öl. 595/1198) sonra İslâm felsefesinin mazide kalan bir hadise olduğunu ileri süren kimi oryantalistlerin aksine İslâm medeniyetinde felsefi düşüncenin kesintisiz devam ettiğini savunanlar bulunmaktadır. Ayrıca İslâm felsefesinin konu kapsamını sadece felsefe ile münhasır kılanların yanında İslâm dünyasında kelâm, tasavvuf ve usûl-ı fıkhi gibi ilimlerde yetişen kimselerin çeşitli meseleleri felsefi bir yaklaşımla ele aldıklarına dikkat çekerek İslâm felsefesinin konu kapsamını geniş tutan yaklaşımlar da vardır.

Bu çalışmada İslâm felsefesinin kapsamını da belirleyen tanımlama problemi ele alınmıştır. Özellikle İslâm felsefesine giriş mahiyetinde yazılan eserlerde konuyla ilgili yapılan çalışmalar incelendiğinde, bu meselenin halen tartışılmakta olduğu görülmektedir. Bu çalışmada söz konusu eserlerde İslâm felsefesi için yapılan tanımlamalar tarihsel ve çağdaş veya evrensel tanımlar olarak iki başlık altında tasnif edilerek bu tanımlar gerekçeleriyle birlikte değerlendirilmiştir. Ardından buradan hareketle dilsel, dinî ve coğrafi sınırların ötesinde küreselleşen dünyaya uygun bir

İslâm felsefesi yapmanın ve böyle bir felsefeyi tanımlamanın imkânı üzerinde durulmuştur. Çalışmadan amaç, mevcut tanımları değerlendirerek bunlar arasında felsefenin bütün konularını ele alan İslâm felsefesini sadece bir coğrafi sınıra ve belirli bir tarihî kesite mahkûm etmeden daha kapsamlı bir biçimde tanımlayan yaklaşımları öne çıkarmak ve böylece süregelen tanımlama probleminde alternatif bir çözüm ortaya koymaktır.

1. İSLÂM FELSEFESİNİ TARİHSEL AÇIDAN DEĞERLENDİREN TANIMLAR

İslâm düşünce geleneğinde meydana gelen felsefi faaliyeti belli bir tarihsel dönem esas alarak isimlendiren ve tanımlayan yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu başlık altında söz konusu isimlendirme ve tanımlamaların dayandığı hususlara değinerek gördüğümüz paradokslara dikkat çekmeye çalışacağız. İslâm medeniyetindeki felsefi düşünceye veya Müslüman filozofların ortaya koydukları felsefi çabaya “İslâm felsefesi” denilmesi İslâm felsefesi tarihi üzerinde çalışan oryantalistlerle birlikte on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren yaygın hale gelmiştir. Böyle bir isimlendirmenin bu felsefi faaliyetin doğduğu ve geliştiği klasik dönemde söz konusu olmadığını belirtmekte yarar var. Sistematik bir tercüme hareketinden sonra dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren eser vermeye başlayan İslâm filozofları yaptıkları entelektüel ve düşünsel faaliyeti, felsefeyle özdeş gördükleri “hikmet” kavramı ile ifade etmişlerdir. Böylece İslâm dünyasına dışarıdan dâhil edildiği gerekçesiyle hüsn-ü kabul görmeyen “felsefe” kavramına karşı Kur’an ve hadislerde sıklıkla geçen hikmet kavramını ikame ederek felsefi faaliyetin köklerinin İslâm’ın öz kaynaklarında mevcut olduğunu göstermeye çalışmışlardır.¹ Bu gayret, din ile felsefe arasında yaşanan gerilim ve çatışmayı aşmak için felsefenin menşesine epistemolojik bir meşruiyet kazandırma çabası olarak okunabilir.²

İslâm düşünce geleneğinde meydana gelen felsefi faaliyet etrafındaki tartışmalar, evvela bu faaliyetin nasıl isimlendirilmesi gerektiği üzerinedir. İslâm felsefesinin klasik döneminde temel eserlerin Arapça yazılmış olmasından hareketle söz konusu faaliyeti “Arap felsefesi” veya “Arapça felsefe” olarak nitelemek Batılı araştırmacılar ve Arap yazarlar arasında yaygın olan bir yaklaşımdır. H. Ritter, J. Schacht, R. P. Chenu, M. Horten, Van Steenberghe, W. Kustch, E. Cevalli, Tâhâ Hüseyin, D. Gutas, P. Adamson gibi araştırmacılara göre bu tabir, klasik dönemde Müslüman olmasa dahi Arapça yazan tüm filozofların felsefi faaliyetini adlandırmak için daha

¹ Müfit Selim Saruhan, *İslâm Meşşai Felsefesinde Filozof* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2010), 41-42; Murtaza Mutahhari, *Felsefe Dersleri 1*, çev. Ahmet Çelik (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 306-307.

² Eşref Altaş, “‘Fi Zuhûri’-Felsefe: İslâm’ın Klasik Çağında Felsefenin Kökenine Dair Görüşler ve Mişkâtü’n-Nübüvve Teorisi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2014), 25, 48.

uygun bir tabirdir.³ Bu tabiri kullananlar çok dinli ve çok uluslu bir yapıya sahip olan İslâm medeniyetinin ortak paydasının Arapça olduğunu gerekçe gösterirken onlardan bazıları ise “İslâm felsefesi” tabirindeki ‘İslâm’ın zihinlerde uyandırdığı yoğun dinî çağrışımları nispeten bertaraf ettiğini öne sürerek “Arapça felsefe” tabirinin daha uygun bir tabir olduğunu savunurlar.⁴ Bu geleneği Arapça felsefe olarak isimlendirmenin bir diğer sebebi, söz konusu gelenekte eser verenlerin çoğunun Hıristiyan ve Yahudi olduğu, Müslüman filozoflardan önemli bir kısmının ise sadece tercüme yaptıkları iddiasıdır. Bu iddiaya göre klasik dönem filozofları özgün bir felsefe ortaya koymaksızın tercüme hareketi sonucu elde edilen metinleri çözümlenmekle uğraşmıştır. Dolayısıyla Arapça felsefe dedikleri düşünce geleneği, kaynaklarını bu tercüme hareketinden alan bir felsefî geleneği ifade etmektedir.⁵

“Arap felsefesi” tabiri de benzer bir iddiayla söz konusu geleneğin temel eserlerinin Arapça yazılmış olmasının yanı sıra Ebû Yusuf Ya’kûb İbn İshak el-Kindî (öl. 252/866) gibi İslâm filozoflarının etnik kökenine vurgu yapmak için kullanılmaktadır. Örneğin *İslâm Felsefesi Tarihi* adıyla bir eseri olan Macit Fahri, İslâm felsefesini “Süryanilerin, Arapların, Perslerin, Türklerin ve daha başkalarının da faal olarak katıldıkları bilimum bir fikir sürecinin ürünü” olarak tarif ederek bu felsefenin kozmopolit yapısını kabul ettikten sonra bile “Arap unsuru ona ‘Arap felsefesi’ demeyi haklı ve gerekli kılacak derecede hâkimdir”⁶ diyerek bu konudaki asıl görüşünü belirtir. Bu nitelemenin altında yatan sebeplerden birinin, belki de en önemlisinin Taha Hüseyin gibi Arap yazarların milliyetçi kaygılarının olduğu da unutulmamalıdır.⁷

Tanımlamada temel metinlerin dili ve filozofların etnik kökenini esas alan yaklaşım birçok açıdan problemlidir. Zira temel metinlerin Arapça yazılmış olmasının sebebi bu felsefî faaliyetin etnik karakteri değil, aksine ilk dönemlerde bu felsefî geleneğin yayıldığı bölgelerde bilim dilinin Arapça olmasıdır. Filozofların etnik kökenlerini öne çıkaran yaklaşım ise anakronik bir yorumdur. Çünkü etnisite fikrinin henüz modern zamanlardaki algısından uzak olduğu bir dönemde bu felsefe geleneği içinde eser veren Kindî gibi Arap filozoflar olduğu kadar Ebû Nasr Fârâbî (öl. 339/950) gibi Türk; Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî (öl. 313/925), Ebû Alî İbn Sînâ (öl. 428/1037) ve Ebû Hâmid Gazzâlî (öl. 505/1111) gibi Fars kö-

³ Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 2; Mübahat Türker Küyel, “Ortaçağ Felsefe Tarihi ve S.I.E.P.M.,” *Ankara Üniversitesi D.T.C. F. Felsefe Bölümü Dergisi*, 8 (1970): 275-275; Ömer Mahir Alper, “İslâm Felsefesine Giriş,” *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 1: 16.

⁴ M. Cüneyt Kaya (ed.), *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 31.

⁵ Peter Adamson, Taylor Richard C., “Giriş”, çev. M. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesine Giriş* (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 4-5; Dimitri Gutas, “The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy”, *British Journal of Middle Eastern Studies* 29/1 (2002), 5-25.

⁶ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: İklim Yayınları, 1992), 1.

⁷ Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 2.

kenli filozoflar da bulunmaktadır. Hatta klasik dönem filozofları arasında kesin olarak Arap olduğu bilinen tek filozof Kindî'dir. Fakat eser veren filozoflar etnik kökenleriyle değil, İslâm beldesi olarak görülen doğum yerleri ile tanınmaktaydı. Nitekim İslâm filozoflarından hiç birinin eserlerinde etnik kimliğini öne çıkaran bir ifadesine rastlamak söz konusu değildir. Bu nedenle Arapça felsefe ve Arap felsefesi tabirleri birçok kesim tarafından kabul görmemiştir.

Arapça felsefe ve Arap felsefesi tabirlerine karşı çıkan M. Tara Chand, İ. Medkûr, A. Moin, A. Arberry, H. Corbin, Van den Bergh ve L. Gardet gibi felsefe tarihçilerine göre klasik felsefi metinlerinin hangi dille yazıldığından hareketle bu felsefi geleneği isimlendirmek doğru değildir. Zira o dönemin bilim dili Arapça olmasından ötürü İslâm filozoflarının çoğu eserlerini Arapça kaleme almış olsalar da tamamı ırk bakımından Arap değildirler. Kaldı ki her ne kadar felsefi metinlerin çoğunluğu Arapça yazılmış olsa da özellikle klasik sonrası dönemde Farsça ve Türkçe gibi diğer dillerde yazılan metinler de bulunmaktadır. Bu felsefenin karakterini belirleyen husus, bu felsefenin hangi dille yapıldığı değil ele alınan müşterek meseleler ve bu meselelere yaklaşım tarzıdır. O halde bu konuda belirleyici olan "İslâm" dini söz konusu olduğu için bu felsefe geleneğine "Müslüman felsefesi" veya "İslâm felsefesi" demek daha uygundur.⁸ Nitekim yukarıda zikredilen isimlendirmeler arasında "İslâm felsefesi" tabiri söz konusu felsefeyi ifade etmede en çok tercih edilen tabir olarak özellikle son iki yüz yıldır yaygın bir biçimde kullanılmaktadır. Fakat bu tabiri kullananların "İslâm" kavramından kastedilenin ne olduğu konusunda mutabık oldukları söylenemez. Diğer bir ifadeyle İslâm düşünce geleneğinde gerçekleşen felsefi faaliyetin "İslâm felsefesi" ile tesmiye olması gerektiği konusunda bir uzlaşma sağlanmış olsa da bu tabirin ne anlama geldiği ve neyi kapsadığı konusunda nihâî bir mutabakattan bahsedilemez. Bu nedenle söz konusu felsefi geleneğin etrafında dönen ikinci tartışma, İslâm felsefesi tabirinin nasıl tanımlandığı veya tanımlanması gerektiği konusundadır.

"İslâm felsefesi" tabirinde kullanılan "İslâm" kavramı, yukarıda ismi zikredilen bazı araştırmacılara göre bu felsefeyi yapanların dinî mensubiyetine işaret etmektedir. Örneğin Kur'an'ı, İslâm filozofunun zihin dünyasını besleyen ve geliştiren en önemli kaynak olarak gören Corbin'e göre İslâm filozoflarının en karakteristik özelliği İslâm dininin temel dinamiklerinden ilham almalarıdır.⁹ Dolayısıyla Hristiyan ve Yahudi filozoflar her ne kadar Arapça eser yazmış ve aynı coğrafyada yaşamış olsalar da böyle bir kaynaktan beslenmedikleri için felsefeleri "İslâm felsefesi" olarak değerlendirilemez. Fakat "İslâm felsefesi" terkindeki "İslâm" lafzını zikredilen mânâda dinî mensubiyet olarak ele alan bu yaklaşımda eleştiriden vares-

⁸ Küyel, "Ortaçağ Felsefe Tarihi ve S.I.E.P.M.", 270-274; Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 1/ 2-3.

⁹ Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 8.

te değildir. Çünkü bu yaklaşıma binaen yapılan bir tanımlama söz konusu felsefi faaliyeti tam mânâsıyla karşılamamaktadır. Şöyle ki bu durumda Müslüman olmayan filozofların İslâm felsefesi geleneği içerisindeki çalışmaları nasıl değerlendirilecektir? Zira İslâm topraklarında İslâm felsefesinin klasik dönem karakteri içerisinde felsefe yaparak bu dönem felsefesinin şekillenmesinde yadsınamaz katkıları olan Huneyn bin İshak (ö. 260/873), Ebu Bişr Mettâ bin Yunus (ö. 328/940) Yahyâ bin Adî (ö. 364/975) ve Mûsâ bin Meymûn (Maimonides) (ö. 601/1204) gibi Hristiyan ve Yahudi filozoflar vardır. Kaldı ki günümüz bağlamında düşünüldüğünde bu yaklaşıma göre İslâm felsefesi alanında çalışmak isteyen bir filozofun evvela şahadet getirip Müslüman olmasını mı şart koşmamız gerekir? Keza örneğin Hristiyanlıktaki “ilk günah” veya “kurtuluş” inancını felsefi açıdan çalışmak isteyen bir filozofun önce Hristiyan olması mı gerekir? İslâm felsefesinin hem klasik dönemi hem de günümüzde İslâm felsefesi alanında çalışmalar yapan düşünürler göz önüne alındığında çelişkili görünen böyle bir anlayış İslâm felsefesinin çalışma alanını belli bir zümreye has kılarak bu felsefenin sadece içeriden bakışla yapılabileceğini savunmaktadır. Böylece İslâm dinine mensup olmayanlara bu felsefenin kapılarını kapatarak farklı bir perspektif getirebilecek olan dışarıdan bakışları bu felsefenin kapsamına almamaktadır.

Diğer bir tanımlama çabası ise İslâm felsefesi terkipteki “İslâm” tabirini İslâm dini anlamında kabul ederek İslâm felsefesini İslâm dininin temel kaynakları olan Kur’an ve sünnet naslarının felsefi açıdan tartışılması ve temellendirilmesi olarak gören yaklaşımdır. Ele aldığı problemler ve hareket noktası başta olmak üzere İslâm felsefesini din olarak İslâm’ın felsefesi olarak gören bu yaklaşıma itiraz edenler ise İslâm’ın din olarak felsefe olmadığını ve İslâm felsefesi tabiriyle İslâm’ın felsefe olduğunun kastedilmediğini savunurlar. Bunlara göre “İslâm” tabiri yapılan felsefenin karakterini, kime ve neye ait olduğunu niteleyen bir sıfattır. Çünkü din ilahî vahyin bir ürünü iken felsefe insan aklının mahsulüdür.¹⁰ İslâm filozofları her ne kadar birtakım inanç meseleleriyle ilgilenmişlerse de bu meseleleri ele alırken bir kelâmcının savunmacı yaklaşımıyla yetinmeyip felsefe yapmışlardır. Kaldı ki İslâm filozofu olarak adlandırılan İbn Râvendî gibi ateist ve materyalist filozoflar da vardır.¹¹ Filozofun amacı hiçbir zaman bir dinin inançlarını ispatlamak olmamıştır. Bu nedenle İslâm felsefesindeki İslâm, “İslâm’ın inanç ilkelerini akli yoldan izah etmek” anlamında “İslâm’ın felsefesi” veya “İslâmî felsefe” ile özdeşleştirilemez.¹² Ayrıca delil ile hakikatin standardının din ve felsefede birbirinden farklı olduğunu, felsefenin genel ve evrensel olanla ilgilendiğini, dolayısıyla onu belli bir dine veya kültürel çevreye hasrettiğimizde onu özünden uzaklaştıracağımızı ileri süren kimi

¹⁰ Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 1-2.

¹¹ Nihat Keklik, *Türkler ve Felsefe -Türk-İslâm Felsefesi* (İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1986), 44-45.

¹² Kaya, “İslâm Felsefesinin Mahiyeti”, 26-27.

felsefe tarihçilerine göre de “İslâm felsefesi” terkibi özü itibariyle tezat bir durum teşkil etmektedir.¹³

İslâm felsefesini “İslâm’ın felsefesi” olarak gören yukarıdaki tanım ve aksi yönde yapılan savunmaya dikkatle baktığımızda kimi hususların izaha muhtaç olduğunu söylemeliyiz. Özellikle İslâm’ın din olarak felsefesinin yapılamayacağını öne süren aksi iddia kendi içinde kimi tezatlar barındırmaktadır. Şöyle ki ilahî kaynaklıdır diyerek din olarak İslâm veya Hristiyanlık, insan aklının bir faaliyeti olan felsefeye konu olamaz mı? Bu soruya verilecek olumsuz yanıt, din felsefesine bir inceleme alanı bırakmayacak, hatta din ile felsefenin uzlaşmazlığını savunanların iddiasını haklı çıkaracaktır. Kaldı ki dinin ilahî, felsefenin ise beşerî akıl kaynaklı olduğu iddiası İslâm filozofları tarafından ortaya konulan nübüvvet teorisi¹⁴ ve felsefe ile dinin aynı hakikatin iki farklı veçhesi olduğu anlamına gelen “çifte hakikat” tezi ile de çelişmektedir.¹⁵ Zira İslâm filozoflarının felsefeye alternatif kullandıkları hikmetin ilahî kökenli olduğu ve nebevî bir kaynak olan peygamberlik kandilinden (*mişkâtü’n-Nübüvve*) muktebes olduğu fikri, Müslüman filozoflara kültür, zaman ve mekânda ortaya çıkan entelektüel farklılıkları ezeli ve ebedî bir hakikatin tezahürü olarak görüp içselleştirme imkânı vermiştir.¹⁶

İslâm felsefesini ortaya çıkaran itici güçlere baktığımızda Antik-Helenistik felsefenin tercüme yoluyla aktarılmasından önce İslâm dininin temel kaynağı olan Kur’an’ın müminleri düşünmeye, afakta ve enfüste gördükleri üzerine tefekkür etmeye, tabiatın dilini anlamaya teşvik eden ve bir delile dayanarak iman etmelerini salık veren öğretilerini görüyoruz. Dinin gaybî öğretilerinin bütünüyle delille ulaşılan bir bilgiye dayanmadığı muhakkaktır. Fakat bu durum, dinin özü olan imanın bilgi içermediği ve bütünüyle dinî tecrübeye dayanan bir histen ibaret olduğu yahut tartışılmaz ve dogma kabul edilen bir inanç sistemi olduğu anlamına gelmez. Nitekim İslâm filozofları tarafından tartışılarak hakikatine aklî/mantıkî yollarla vâkıf olmaya çalışılan tevhid, yaratma, nübüvvet ve meâd gibi İslâm dininin en temel inanç meseleleri de göstermektedir ki İslâm filozofları daha çok İslâm dininin temel inançları üzerinde felsefe yapmışlardır. Bu anlamda felsefe veya aklî düşüncenin imanı aydınlatan, derinleştiren ve evrensel bir dil haline getiren bir yararı olduğu gibi imanın da akla imkânlarını gösteren ve sınırlarını belirleyen bir işlevi olduğu söylenebilir.¹⁷ Zira İkbâl’in ifadesiyle felsefe, her türlü yetkiliden şüphe eden özgür

¹³ Oliver Leaman, *İslâm Felsefesi: Giriş*, çev. Şamil Öçal (İstanbul: Hece Yayınları, 2014), 31.

¹⁴ Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-medeniyye* (Beyrut: Mektebetü’l-Hilâl, 1996), 31-33; Fârâbî, *Kitâbü Ârâi ehli’l-medîneti’l-fâzilâ*, thk. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Daru’l-Meşrîk, 1991), 124-127.

¹⁵ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu’l-makâl el-keşf an minhâil-edille*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Der-gâh Yayınları, 2016), 82-87.

¹⁶ Altaş, “Fi Zuhûri’l-Felsefe”, 9; Seyyid Hüseyin Nasr (ed.), *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Açılım Kitap Yayınları, 2017), 1/ 41.

¹⁷ Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), 255.

bir araştırmadır. Bununla birlikte insan düşüncesinin eleştirisiz varsayımlarının gizlendiği yere kadar izini sürerken bir yerden sonra acziyetini fark edecek olan yine akıldır.¹⁸ Dolayısıyla “İslâm, din olarak felsefeye konu olamaz” denildiğinde imanın bilgidен tamamen ayrı olmadığı ve dinin temel inanç meselelerini kabul etmede aklın rolü göz ardı edilmemelidir. Bu mesele, İslâm felsefesini ana kaynakları bakımından değerlendiren tanımların ele alındığı bir sonraki başlıkta farklı bir açıdan tartışılacaktır.

İslâm felsefesi için yukarıda zikredilen tanımlamalardan daha çok tercih edilen ve üzerinde daha fazla mutabık olunan tanım ise İslâm felsefesindeki “İslâm” kavramını “İslâm medeniyeti” veya “İslâm dünyası” şeklinde yorumlayan yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre İslâm felsefesi, ne sadece Müslümanlar tarafından icra edilen felsefeyi karşılamakta, ne İslâm dininin inanç ilkelerini aklî yoldan izah etme çabasını ifade etmekte, ne de herhangi bir etnik kökene veya dile işaret etmektedir. Aksine İslâm felsefesi, İslâm medeniyetinde veya İslâm’ın hâkim olduğu topraklarda gelişen ve gerçekleştirilen felsefî faaliyeti ifade etmektedir.¹⁹ İslâm felsefesinin geliştiği kültürel bağlama işaret ederek yapılan bu tanımlamaya göre terkipte yer alan “İslâm” lafzı, bu felsefî geleneğin neşet ettiği entelektüel muhiti ve İslâm dininin oluşturduğu toplum ve medeniyette meydana gelen düşünsel etkinliği tavsif etmektedir.²⁰ Batı Roma İmparatorluğunun miladî 313 yılında Hristiyanlığı resmi din olarak kabul etmesinden kısa bir süre sonra Antik Çağ felsefesinin hazinesi hükümünde olan İskenderiye kütüphanesinin yakılması ve Platon’un Akademisi ile Aristoteles’in Lykeum’unun İmparator Jüstinyen tarafından kapatılmasıyla bilim ve felsefe sığınacak bir yurt aramıştır. Böyle bir zamanda ortaya çıkan İslâm, ilim ve düşünceye kucak açan tutumuyla yurtsuz kalan antikçağ filozof ve bilginleri için güvenli bir liman olmuştur. Bu vesileyle Yunancadan Arapçaya büyük bir entelektüel faaliyet olan tercüme hareketi sayesinde aktarılan felsefe, Müslümanlar tarafından inşa edilmekte olan çok dinli, çok ırklı ve çok kültürlü bu medeniyette hayatiyet kazanarak yeniden neşv u nema bulmuştur. Zira malum olduğu üzere marifet iltifata tabidir. Bu nedenle Müslümanların sahiplenmekle kalmayıp geliştirdikleri bu felsefeye İslâm felsefesi denilmelidir.²¹ Diğer bir ifadeyle böyle bir kültürel atmosferde yapılan felsefî faaliyeti “İslâm medeniyetinin bir ürünü” olduğunu vurgulamak için İslâm felsefesi, dinî veya etnik kimliği ne olursa olsun felsefe yapanları da “İslâm filozofu” olarak nitelemek tercihen daha makuldür.²²

¹⁸ Muhammed İkbâl, *İslâm’da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 31.

¹⁹ Alper, “İslâm Felsefesine Giriş”, 1/13; Kaya, “İslâm Felsefesinin Mahiyeti”, 31.

²⁰ Abdulkuddûs Bingöl, “‘İslâm Düşüncesi’ ve ‘İslâm Felsefesi’ Üzerine”, *Felsefe Dünyası* 15/ (Bahar 1995), 19.

²¹ Ali Durusoy, “İslâm Felsefesi Geleneğinin Anlamı”, *Eskiye* 16 (2010), 15.

²² Kaya, “İslâm Felsefesinin Mahiyeti”, 30-31.

İslâm felsefesini kabaca “İslâm medeniyetinde ortaya konulan entelektüel faaliyet” olarak tanımlayan yukarıdaki yaklaşım, her ne kadar İslâm’da felsefi gelenek üzerine çalışan entelektüel ve akademik camiada en çok kabul gören tanım ise de “İslâm felsefesi” kavramını tam anlamıyla karşıladığı söylenemez. Zira unutulmalıdır ki bu tanımda vurgu yapılan “İslâm medeniyeti” veya “İslâm’ın hâkim olduğu topraklar” İslâm birliğinin henüz bozulmadığı belli bir tarihî kesite karşılık gelmektedir.²³ Yani bu tanımda yer alan “İslâm” lafzı tarihsel-kültürel bir kavram olarak 7.-8. yüzyıl ile başlayıp 15.-16. yüzyıla kadar uzanan dönemde ve bu dönemde yayılmış olduğu ülkelerde ortaya koyduğu evrensel boyutta önemli ve etkili büyük uygarlık hareketi olan İslâm’dır.²⁴ Dolayısıyla böyle bir tanım klasik dönem sonrası İran, Türkiye ve diğer ülkelerde hatta modern dönemlerde yapılan felsefeyi kapsamamaktadır. Zira İslâm felsefesinin ayırıcı özelliklerini klasik dönemi esas alarak yapan bu tanım, kurumsal olarak İslâm medeniyeti gibi bir medeniyetin söz konusu olmadığı veya İslâm’ın hâkim olduğu bir coğrafyanın tartışmalı olduğu günümüzde herhangi bir ülkede İslâm felsefesi karakterinde yapılan bir felsefeyi tavsif etmemektedir. İslâm felsefesinin bu potansiyelini düşünerek ona daha geniş bir perspektiften bakan ve onu bu nokta-ı nazardan tanımlayan yaklaşımlar da elbette yok değildir.

2. İSLÂM FELSEFESİNİ ANA KAYNAKLARI VE EVRENSEL MİSYONU BAKIMINDAN DEĞERLENDİREN TANIMLAR

Yukarıda zikredilen tanımların ortak paydası İslâm felsefesini tarihî açıdan ele almaları ve çoğunlukla İslâm felsefesinin klasik dönemini esas alarak bir tanım yapmalarıdır. İslâm felsefesinin oryantalist ve geleneksel kavrayışının büyük oranda etkili olduğu bu tanımların klasik sonrası dönemde yapılan ve günümüzde yapılmakta olan²⁵ veya yapma imkânı olan İslâm felsefesini kapsamaması mümkün değildir. Ancak İslâm felsefesini tarihî bir çalışma alanı olarak görmeyen ve İslâm’ın zaman ve mekânla kayıtlı olmayan öğretileri bakımından İslâm felsefesinin dinamik ve entelektüel bir tanımının olmasını gerekli gören yaklaşımlar da vardır. İslâm felsefesini İslâm’ın ana kaynaklarına dayalı bir felsefe olarak kabul eden yaklaşımlara göre bu felsefenin temel unsuru İslâm, İslâm’ın temel kaynağı ise Kur’an ve Sünnettir. Bu nedenle İslâm’da felsefi düşüncenin kökleri tercüme hareketleri ile doku-

²³ Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 3.

²⁴ Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 1.

²⁵ Günümüzde İslâm felsefesi karakterinde bir felsefenin olup olmadığı konusu tartışmalı olsa da bu başlık altında ele aldığımız tanımlarda da görüleceği üzere bu çalışma, böyle bir felsefenin günümüzde hatta gelecekte ve tarihin her döneminde yapılabileceği ve genel felsefe içerisinde yer alacağı iddiasını taşımaktadır. Günümüzde İslâm felsefesinin olup olmadığını ele alan şu çalışmalara bakılabilir: İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 15-29, 57; Nasr, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 1/45-58; Leaman, *İslâm Felsefesi: Giriş*, 243-272.

zuncu asırdan itibaren değil İslâm'ın ta birinci asrında aranmalıdır.²⁶ Elbette Yunan etkisi inkâr edilemez ancak bunu İslâm felsefesinin tarihî seyri içinde önemli bir unsur olarak zikretmek yerine İslâm felsefesinin asli/kurucu unsuru olarak zikretmek İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'an'ın insanı devamlı tefekküre, teemmüle, yeryüzünde ve gökyüzünde gördükleri üzerinde düşünmeye çağırarak bir nevi felsefeye yönlendirdiğini göz ardı etmek demektir.²⁷

İslâm felsefesini ilham aldığı öz kaynakları itibariyle ele alan bu yaklaşımlara göre İslâm felsefesi belli bir tarihsel dönemde meydana gelen olmuş-bitmiş bir hadise olmadığı gibi geçmişe saplanıp kalarak anakronik bir tutumla geleneği sahiplenen ama bugünü umursamayan ve geleceği göremeyen bir düşünce de değildir.²⁸ Aksine İslâm felsefesi muharrik gücünü İslâm'ın öz kaynaklarında mevcut olan ezeli hikmetten alarak dün de var olduğu gibi bugün de var olan ve yarına dair öngörülerıyla genel felsefenin evrensel yolculuğunda yerini koruyacak bir düşüncedir. Bu nedenle İslâm felsefesi terkinde yer alan “İslâm”, tarihî bir dönemi veya Müslümanların hâkim olduğu bir medeniyetin yanı sıra, hatta daha fazla bizzat din olarak İslâm'a göndermede bulunarak bu felsefenin öğretisi ve değerlerinin kaynağına işaret etmektedir. Bu yaklaşım İslâm felsefesinin tarihsel bir süreçte yaşanan ve yerini başka bir geleneğe bırakan bir düşünce değil, aksine ana kaynaklarını her çağ ve koşulda felsefi bir bakışla değerlendiren ve söz konusu kaynak ve öğretilerden hareketle insanlığın karşı karşıya kaldığı problemlere dair söyleyecek sözü olan dinamik bir düşünce geleneği olduğunu ifade etmektedir.

İslâm felsefesini ortaya çıkaran temel saikin kadim düşünce geleneğinden tercüme yoluyla aktarılan miras değil, İslâm dininin öz kaynakları olduğunu savunan bu yaklaşıma göre Kur'an ve vahiy, İslâm felsefesinin zuhurunu sağlayan ve bu felsefenin her dönemde yapılmasını mümkün kılan bir ilham kaynağıdır. Rosenthal'in belirttiği üzere Kur'an, bilgi (*el-ilm*) kavramını İslâm medeniyetinin ta yüreğine yerleştiren bir kitaptır. Rosenthal İslâm medeniyetinin teşekkülünde bilginin etkin rolüne dikkat çekerken bu kavramın Müslümanların dinî ve siyasî hayatındaki zengin anlamları olan ve dolayısıyla Kur'an'da sıklıkla başvurulan bir kavram olduğunu çarpıcı bir biçimde ortaya koymaktadır.²⁹ Rosenthal'in bu yerinde tespiti her ne kadar ilk dönem Müslümanlarına dair olsa da bilgi temeline dayanan bir toplumun inşasında ve bu toplumda neşv u nema bulan düşünsel faaliyetin kaynağına ve karakterine yaptığı vurgu bakımından önemlidir.

²⁶ Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi (İslâm Bağlamında Bilgiden, Bilimden Sistem Felsefesine)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 34, 57, 63, 65; Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 1/72-75.

²⁷ Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, 60; Nasr, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 1/45-48.

²⁸ Şahin Filiz, *İslam ve Felsefe* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 403-404.

²⁹ Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: Brill, 2007), 19-32.

Benzer bir görüşü dile getiren S. Hüseyin Nasr'a göre ise İslâm felsefesi sadece İslâm dünyasında Müslümanlar tarafından ortaya konulan bir felsefe olması dolayısıyla değil, aynı zamanda karşıtlarının aksi yöndeki iddialarına rağmen, ilkeler ve ilhamlarının kaynağı olarak ele aldığı birçok sorunu vahiyden alması bakımından İslâmî karakteri tebarüz eden bir felsefedir.³⁰ Dolayısıyla yazılı bir geleneği olmayan ümmî bir topluma inen Kur'an, iki-üç asır içinde entelektüel bir geleneğin oluşmasını sağlayarak kültürel ve kurumsal bir dinamizm yaratmış ve kısa sürede bu toplumdaki felsefe ve bilim alanında öncü şahsiyetler çıkarmıştır. Kur'an bu nedenle, ilmî ve fikrî faaliyetin başlamasında sadece teşvik edici olarak değil aynı zamanda söz konusu faaliyeti yönlendirici ve daha önemlisi ilmî ve fikrî ilkeleri tayin edici bir işlev görerek bu faaliyetin sürekliliğini sağlayan en önemli sebep olarak görülmelidir.³¹ İslâm felsefesini ezeli hikmetin bir yorumu olarak değerlendiren Nasr'a göre İslâm felsefesi, kadim dönemlerin zengin mirasını kullanmakla birlikte aslında Kutsal Metnin felsefî bir hermenötüğüdür. Bu nedenle İslâm düşünce tarihinde geçici ve bu düşüncenin kodlarına yabancı olmayan İslâm felsefesi, İslâm'ın ana kaynaklarına dayanan derin kökleriyle günümüze gelinceye kadar asırlar boyu İslâm medeniyetinde devam edegelen en önemli entelektüel perspektiftir.³² Nasr'ın bu tanımına göre hareket noktasını ve sürekliliğini ezeli hikmetle özdeş olan kaynaklarından aldığı ilhamla idame ettiren bu felsefî faaliyetin belli bir tarihî dönemle sınırlı kalarak akamete uğraması söz konusu olamaz. Dolayısıyla İslâm felsefesi, etkisini yitiren tarihsel bir olay ve geleneksel bir algıdan öte özgün karakteri ve değerler sistemiyle daim ve kaim olan bir felsefî yaklaşımdır.

İslâm felsefesini ana kaynaklarına vurgu yaparak değerlendiren tanımlardan biri "İslâmî çerçeve" ve "İslâmî dünya görüşü" kavramları bağlamında İslâm felsefesini değerlendiren yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre İslâm felsefesini "dil ve zihinsel algı açısından İslâmî özelliklere sahip olan" bir felsefe şeklinde anlayabiliriz.³³ Bunu "İslâmî dünya görüşü" olarak kavramsallaştıran M. Nakib el-Attas bu dünya görüşünü inşa eden temel ilkelere dikkat çeker. Bu ilkeler Allah'ın, vahyin, O'nun yaratıklarının, insanın, nefsin, bilginin, dinin, özgürlüğün, değerlerin, erdemlerin ve mutluluğun mahiyetidir. Bu dünya görüşünün temel kaynağı aklın keşf yoluyla elde ettiği ve dinin tasdik ettiği vahiydir.³⁴ Dolayısıyla İslâm felsefesindeki kurucu unsur Yunan düşüncesi değil, İslâmî dünya görüşünü inşa eden bu ilkelerdir. Aksi halde bu düşünce sistemine İslâm felsefesi denilemez. Attas'a göre İslâmî dünya görüşü İslâm'ın varoluşa bütüncül bakışıdır. Hem dünyayı hem de ahireti, başka bir ifadeyle

³⁰ Nasr, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 1/45.

³¹ Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 20.

³² Nasr, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 1/58.

³³ Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, 34-35.

³⁴ S. Muhammed Nakib el-Attas, *İslâm Metafizikine Prolegomena: İslâm'ın Dünya-görüşünün Asli Unsurlarına Dair Bir Açıklama*, çev. İlker Kömbe (İstanbul: Küre Yayınları), 15-16.

le hem kutsalı hem de profanı kuşatan bu bütüncül bakışıyla İslâmî dünya görüşü, bir ideal değil vakiydir; tarihsel ve statik değil, bu görüşe meydan okuyan, karşıt düşünce sistemlerine karşı dinamik olan ve süreklilik arz eden bir düşüncedir.³⁵

Attas'ın "İslâmî çerçeve" ve "İslâmî dünya görüşü" tasavvurunu "Kur'an ve sünneti yorumlayışımızdan ortaya çıkan bakış açısı" olarak tanımlayan Alparslan Açıkgenç, İslâm felsefesinin çağdaş ve evrensel bir tanımı için bir bilgi felsefesinin geliştirilmesini önerir. İslâmî bağlamda geliştirilen bu bilgi felsefesi şunu önermektedir: Aşkın bilimlerde İslâmî çerçeveyi esas alıp bunları bütün ve sistemli bir dünya görüşü arz eden felsefi düşünce şeklinde insanlığa sunmalıyız. Olgusal ve günlük bilimlerde ise çağımızın bilgisini esas alarak İslâmî çerçevenin bilgi tutumuna tabi tutmalıyız. İşte bu iki temel yaklaşımı esas alarak geliştirilecek bir yöntemle İslâmî çerçevenin çağımızdaki ilgisinin oluşturduğu dünya görüşünü, açık, seçik ve düzenli olarak ifade edecek bir sistem kurma amacı, çağdaş İslâm filozofunun en temel gayesi olmalıdır.³⁶ Bu bağlamda bir tanım yapan Açıkgenç'e göre "İslâm felsefesi, İslâmî çerçevede varlık ve oluşun mahiyetini anlayabilmek ve bu uğraş içerisinde idrâk ettiği yüksek hakikatler doğrultusunda bir hayat anlayışı ortaya koyabilmek için, o büyük insanlık mücadelesinin verildiği bir düşünce alanıdır." Böyle bir alan içerisinde Müslüman filozof, klasik felsefi tutumla evrenin ve evren içindeki insan varlığının mahiyetini anlama ve gayesini keşfetme peşindedir. İnsana meydan okuyan evrende, neden ve nasıl bulunduğu sorusu ile ilgilenirken onu en derinden meşgul eden ise bu hayatta kötü ile iyinin neden bir arada olduğudur. İşte İslâm felsefesinin en karakteristik özelliği insanın tek gayesini bilgi elde etmekle sınırlamadan o bilgiye ahlakî bir içerik de kazandırmasıdır.³⁷

İslâm felsefesinin, İslâmî kimliğine işaret ederek bu felsefi geleneğin salt tarihî bir olgu olarak görülmemesi gerektiğini savunan bir diğer yaklaşım ise İlhan Kutluer'e aittir. "İslâm felsefesini tarihî açıdan tanımlamanın yanı sıra entelektüel açıdan da tanımlamak gerekir" diyen Kutluer'e göre İslâm felsefesi tarihini çalışmanın asıl maksadı, bu tarihî deneyimden hareketle çağın veya geleceğin İslâm filozoflarını yetiştirecek iklimi oluşturmaktır. Bu iklimi oluşturmak, İslâm felsefesini sadece tarihî bir "olgu" olarak değerlendirip felâsifenin ortaya koyduğu metinlerle sınırlamaksızın kavram ve problemlerini daha geniş bir müktesebat bağlamında tartışacağı ve yeniden üretilebilir bir düşünce alanı oluşturacağı bir entelektüel gelenek oluşturmakla mümkündür. Kutluer, entelektüel dediği açıdan İslâm felsefesini "Müslüman aklının yalnızca tarihî olmakla izah edilemeyecek olan evrensel bir tecellisi" olarak tanımlar. Bu evrensellik, İslâm felsefesini beşerî aklın anlamlı bula-

³⁵ Attas, *İslâm Metafizikine Prolegomena: İslâm'ın Dünya-görüşününün Aslı Unsurlarına Dair Bir Açıklama*, 1,15-16, 42.

³⁶ Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, 57.

³⁷ Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, 55-56.

çağı, katılmak ya da karşı çıkmak şeklinde iştirak edeceği bir ideler sistemi olarak kavramamızı mümkün kılan İslâmî fikriyâtın âlemşümül bir tecellisini ifade etmektedir. İslâm felsefesini entelektüel ve evrensel bir yaklaşımla tanımlamak, onu tarihî bir olgu olmaktan çıkarıp onun geliştirilebilir, eleştirilebilir ve yeniden üretilebilir olduğuna inanmak demektir. Bu tanımın hâlen bir imkân halinde olduğuna dikkat çeken Kutluer'e göre yirmi birinci yüzyılda içimizden İslâm filozofları çıkararak önemli ve yönlendirici öğretiler ortaya koyduklarında İslâm felsefesinin entelektüel tanımını fiilen gerçeklik kazanacaktır.³⁸

İslâm felsefesini ana kaynakları ve evrensel misyonuyla ele alan bu yaklaşımlar İslâm felsefesini belli bir tarihî dönem veya sınırlı bir coğrafya ile münhasır kılmadan ona daha kapsamlı bir perspektif atfetmektedir. İslâm felsefesindeki "İslâm" lafzını İslâm'ın temel kaynaklarını yorumlayan bakış açısı olarak yorumlayan bu perspektif, İslâm felsefesine zaman ve mekân ile kayıtlı olmaksızın toplumu ilgilendiren sorunlara öz kaynaklarından beslenerek kendine has bir yöntemle her dönemde muasır ve evrensel alternatif çözümler sunma olanağı sunmaktadır. Bu perspektif aynı zamanda, İbn Rüşd'den sonra İslâm felsefesinin mazide kalan bir hadise olduğu iddialarına karşı İslâm felsefesine ufkunu yeniden kazandırarak her dönemde çağın ruhuna uygun felsefi bir faaliyet ortaya koyabileceğini savunmaktadır.

Mezkûr tanımları bütüncül bir açıdan değerlendirdiğimizde İslâm'da felsefi geleneğin "İslâm felsefesi" olarak isimlendirilmesi üzerinde büyük ölçüde bir mutabakat sağlanmış olsa da İslâm felsefesi terkinin ne anlama geldiği veya nasıl tanımlanması gerektiği konusunda bir ihtilaf olduğunu görüyoruz. İslâm felsefesini tarihsel açıdan değerlendiren geleneksel tanımlar ve ana kaynaklarına vurgu yaparak tanımlayan çağdaş okumalara baktığımızda bu tanımların daha çok "İslâm" kavramını yorumlamada ayrıştıklarını görüyoruz. Tarihsel diye tasnif ettiğimiz tanımlar İslâm felsefesini ya sadece Müslümanların yaptığı felsefeyle veya İslâm medeniyeti denilen coğrafyada meydana gelen entelektüel faaliyetlerle sınırladıklarını veya onu belli bir tarihî dönemde gerçekleşen fikrî bir hareket addedip mazide kalan bir hadise olarak değerlendirdiklerini söyleyebiliriz. İslâm felsefesi terkindeki "İslâm"ı İslâm medeniyeti ve İslâm dünyası şeklinde değerlendiren yaklaşım, tarihsel tanımlar arasında halen en yaygın biçimde kabul gören tanım olsa da bu tanım, günümüzde yapılan İslâm felsefesini ihtiva edecek şekilde tam anlamıyla nitelenmekten uzaktır.

Tarihsel tanımlar başlığı altında zikrettiğimiz yaklaşımların İslâm felsefesinin "klasik dönem" diye tabir edilen ve Yunan felsefesinin etkisinin baskın olduğu bir dönemde ortaya konulan felsefi geleneği esas alarak bir tanım yaptıklarını söyleye-

³⁸ Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 56-57.

biliriz. Oysa bu felsefi gelenek her ne kadar klasik dönem diye tabir edilen dönemde en parlak dönemini yaşamış olsa da İslâm felsefesinin temel dinamiklerine baktığımızda belli bir zaman ve mekânla sınırlandırılmaz. Zira Corbin'in de öne sürdüğü gibi felsefeyi "hikmet" olarak gören İslâm filozofları bu felsefi faaliyeti nübüvvetle ve ilahî hikmetle özdeşleştirmişlerdir.³⁹ Dolayısıyla ezeli olan bu hikmet, ilham aldığı kaynaklar ve dinamik bakış açısıyla aynı zamanda ebedî bir niteliği de haizdir. Nitekim "İslâm felsefesi İbn Rüşd'e kadar olan klasik dönemle sınırlandırılmaz" diyen P. Morewedge de İslâm felsefesinin kendine has bazı karakteristik özellikleriyle Yunan klasik felsefesinin yansımından daha öte bir felsefe olduğunu ifade eder.⁴⁰ Yine benzer bir iddiayı savunan H. Daiber de İslâm felsefesinin klasik dönemle sınırlandırılmayacağını vurgulayarak bu felsefi geleneğin özgün karakterindeki süreklilik ve evrenselliğe işaret eder.⁴¹

İslâm felsefesinin temelinde İslâm'ın zaman ve mekânla kayıtlı olmayan öğretilerini görmeksizin klasik dönemini esas alarak İslâm felsefesini tanımlama, İslâm felsefesi alanında yapılan çalışmaların da felsefi olmaktan ziyade tarihî çalışmalara boğulmasına yol açmıştır. Geleneğe referans göstermeden bir düşüncenin ortaya konulmadığı bu yaklaşımda tarih içinde yaşanıldığından ve tarih içinde konuşulduğundan tarihin ötesine bakabilme iradesi pek nadirdir. Nitekim İslâm felsefesi alanında yapılan akademik çalışmalara bakıldığında büyük çoğunluğunun çağın ruhuna uygun aktüel ve toplumsal sorunları gündemine alan vizyoner bir bakıştan uzak olduğu ve daha çok klasik dönem İslâm filozoflarının görüşlerinin ele alındığı tarihsel çalışmalar olduğu görülmektedir. Oysa felsefe yapmak ile felsefe tarihi çalışmak, birbirini anlama ve kavramada karşılıklı bir işlev görse de bu iki eylemin öznesi ve söylemi yekdiğerinden farklıdır. Zira felsefe yapmak öznesi filozof olan eleştirel ve inşa edici bir söylem iken felsefe tarihi çalışmak ise öznesi felsefeci olan betimleyici ve açıklayıcı olmayı aş(a)mayan bir söylemdir.⁴² Kutluer'in dikkat çektiği gibi İslâm felsefesi tarihini çalışmanın kazandıracığı zihinsel tecrübe, yeni keşfetme mantığını kazanma ve yeniden teşekkül çabasını ortaya koyma konusunda yönlendirici bir etkiye sahiptir. Bu tarihî çalışmanın günümüz entelektüeline vereceği ilham, tarihî başarıyı yeniden yakalamanın imkânını hatırlatmak ve dahası bu konuda Müslüman ilmî ruhunu gayrete getirmektir.⁴³ Kutluer'in bu yerinde tespiti işaret levhası metaforuyla ifade edecek olursak işaret levhasını gördükten ve tanıdıktan sonra bir yolcunun levhanın şekli ve rengiyle meşgul olmak yerine isti-

³⁹ Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 1/15.

⁴⁰ Parviz Morewedge, "Contemporary Scholarship on near Eastern Philosophy", *Philosophical Forum* 2/1 (1970), 130, 137.

⁴¹ Hans Daiber, "İslam Felsefesi Tarihinin Anlamı ve İslam Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Amacı Nedir? İhmal Edilmiş Bir Disiplinin Tarihi", çev. Muammer İskenderoğlu, *Usul İslam Araştırmaları* 1/1 (2004), 161-163.

⁴² Ömer Bozkurt, *Yeni Felsefe Bir Metodik Felsefe Tasavvuru* (Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2020), 57-64.

⁴³ Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 25, 27.

kametini sürdürebilmesi için levhanın gösterdiği yöne doğru yolculuğuna devam etmesi gerekir. Dolayısıyla İslâm felsefesi tarihini çalışmayı bizzat felsefe saymak ve bununla yetinmek tıpkı levhayı görüp levhanın gösterdiği istikamete doğru gitmeyen bir yolcunun halini ifade etmektedir.

İslâm felsefesi tarihi alanında yapılan çalışmaların elbette değerli olduğunu ve va'z-ı cedidin ancak keşf-i kadimle mümkün olduğunu kabul etmekle beraber dikkat çekmek istediğimiz husus İslâm felsefesinin bir "İslâm felsefesi tarihi" alanından ibaret görülmemesi ve söz konusu geleneğin aşılması gerektiğidir. Zira yaşadığı zamanın çocuğu (*ibnü'l-vakt*) olan insanın bir takım kadim varoluşsal problemlerinin yanı sıra kaçınılmaz bir değişim ve dönüşümle beraber karşılaştığı problemler de çeşitlenmekte ve farklılaşmaktadır. Felsefenin en önemli niteliklerinden biri de hayatla ve güncelle iç içe olmasıdır.⁴⁴ Buna bağlı olarak İslâm felsefesi ya da İslâm filozofu zamanın getirdiği problemlere duyarlı olmalı ve dönemin insanların zihinlerini meşgul eden soru ve sorunların farkında olmalıdır. Nitekim İslâm'ın ilk dönemlerinde daha çok Tanrı'nın varlığı, sıfatları, insanın iradesi ve kader gibi meselelerle ilgilenen filozoflar, felsefeyi adeta metafizikle eşit görürken, sonraki dönemlerde ise simya, astronomi ve tıp gibi disiplinlere yakınlık kurulmuş hatta neredeyse her filozofun aynı zamanda tabip olması nedeniyle hakim ve hekim unvanları birbiri yerine kullanılmıştır. Dolayısıyla tıpkı klasik dönem İslâm filozoflarının kendi dönemlerinde İslâm toplumunun gündeminde olan teolojik ve ahlâkî meseleler hakkında felsefe yapmaları gibi bugün de İslâm felsefesi alanında yapılan çalışmaların, tarihî varoluşsal problemleri yeni yöntemlerle ele alırken felsefenin hayatla iç içe olan niteliğine binaen aktüel meselelere de eğilmesi gerekir. İslâm felsefesinin dinamik yapısını korumak için İslâm düşünce tarihini çalışırken bir yandan bu geniş müktesebatı ihmal etmeden muhkem kökleri üzerinde yükselen bir ağaç misali olmaya çalışılmalı ama bu muhkem ağacın göğe (geleceğe) doğru uzanan dallarının kurumaması için bu geniş tarihsel müktesebata gark olmamaya özen gösterilmelidir. Diğer bir ifadeyle felsefe yapmak, felsefe tarihçiliğiyle karıştırılmamalı ve asıl maksat olan ilki, ikincisi uğruna terk edilmemelidir.

İslâm felsefesini ana kaynakları ve evrensel misyonu bakımından değerlendiren tanımlar bu anlamda İslâm felsefesini mazide kalan bir hadise veya kaim olduğu dönemlerde İslâm medeniyetinde yapılan felsefî faaliyet olarak gören tarihsel yaklaşımlardan daha şümüllü bir tanım önermektedir. İslâm felsefesindeki "İslâm" lafzı mezkûr yaklaşımlara göre İslâm'ın temel kaynaklarını yorumlayan bakış açısı olarak görülmesi gerekir. Aksi halde ona İslâm felsefesi denilemez. Zira İslâm felsefesinden bağımsız bir "aklî araştırma alanı" değildir. Terkibin başındaki İslâm kelimesi felsefeyi icra edenlerin dili, dinî mensubiyetleri veya yaşadıkları coğrafi sınırları

⁴⁴ Felsefenin hayatla ve güncel meselelerle ayrılmaz bir ilişki içerisinde olduğunu detaylı bir biçimde ele alan önemli bir çalışma için bk. Bozkurt, *Yeni Felsefe*, 93-116.

ları değil yapılan felsefi faaliyetin ilham kaynağını, bu felsefeyi yapanın içinde yaşadığı toplumda karşılaştığı meseleleri çözerken takip ettiği metodolojisini ve dünya görüşünü ifade etmektedir. İslâm felsefesinin kapsamına dair önemli işaretler de veren bu tanımlarla ilgili değerlendirmelerden sonra İslâm felsefesinin kapsamı ile ilgili tartışmaları ele almakta yarar var. Zira tanım meselesi aynı zamanda kapsamın da sınırlarını belirlemektedir.

3. İSLÂM FELSEFESİNİN KAPSAMINA DAİR TARTIŞMALARA GENEL BİR BAKIŞ

İslâm felsefesinin tanımlama probleminde önemli hususlardan biri de onun kapsamıyla ilgili tartışmalardır. Tanım ve kapsam mefhumları yekdiğerini belirlediğinden İslâm felsefesinin tanımı konusunda olduğu gibi kapsamı konusunda da alan araştırmacıları arasında bir mutabakat olmadığı görülmektedir. Nitekim kimileri İslâm felsefesinin kapsamını oldukça dar bir alanla sınırlarken bazıları ise bu kapsamı İslâm düşünce tarihini bir bütün ihtiva edecek şekilde geniş tutmaktadırlar. İslâm felsefesini sadece Kindî, Farâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi klasik Müslüman filozoflarının yaptıkları felsefeyle sınırlı tutan “Tabakât” yazarı İbnü'n-Nedim, el-Kiftî ve İbn Ebi Useybia gibi İslâm düşünce tarihçileri İslâm felsefesini oldukça dar bir kapsama sınırlamaktadırlar.⁴⁵ Bu yaklaşımı günümüzde de savunanlara göre İslâm felsefesinin konuları, İslâm medeniyetinde gelişen kelâm, tasavvuf, fıkıh usûlü ve belâgat disiplinleriyle kimi zaman kesiştiği ve felsefeyle bu disiplinler arasında ayrıntıları hala araştırılmayı bekleyen ciddi bir etkileşimin söz konusu olduğu doğru olsa da felsefenin kendine has yöntemi ve literatürü dolayısıyla filozofların klasik dönem açısından her zaman ayrı bir zümre oluşturduğunu, bu nedenle kelâm, tasavvuf, fıkıh usûlü ve belâgat gibi disiplinlerin felsefe kapsamında değerlendirilemeyeceğini ileri sürerler.⁴⁶

Kelâm ve tasavvuf başta olmak üzere adı geçen disiplinlerin İslâm düşünce tarihi içinde geçirdikleri dönüşümler göz önüne alınarak felsefe kapsamına dâhil edilebilecekleri yönünde görüş bildirenler de vardır. Bu görüşte olanlara göre kelâm başlangıçta İslâm'ın dinî öğretilerini savunmak için ortaya çıkmış ve yöntem olarak "akıl" ile "nass"ı beraber kullanırken de "akl"ı "nass"a tâbi kılmıştır. Tasavvuf ise özellikle fakihlerin İslâmî sistemleştirme çabaları karşısında bir aksü'l-amel olarak doğmuş bir zühd hareketidir. O halde bu disiplinlerin doğuşunda dinî kaygı etkili olsa da son tahlilde bunların almış oldukları felsefi karakteri de görmezlikten gelemeyiz. İslâm düşüncesinin tarihî seyri içerisinde felsefenin kazandığı yeni boyutlar dikkate alınarak bu disiplinleri objesi İslâm inancı olan, diğer bir ifade ile İslâm dininin akidesi üzerine inşa edilmiş bir tür felsefi faaliyet olarak görmek mümkün-

⁴⁵ Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 4.

⁴⁶ Kaya, “İslâm Felsefesinin Mahiyeti”, 24-25.

dür.⁴⁷ Özellikle tarihsel süreçte felsefi bir karakter kazanan kelimeler ile nazari bir derinliğe kavuşan tasavvufun aldığı yeni boyutlara dikkat çeken bu yaklaşım söz konusu disiplinlerin İslâm felsefesi dışında tutulamayacağını belirtir.

İslâm felsefesini İslâm düşüncesi ile eşdeğer gören kimi çağdaş felsefe tarihçileri ise gerek felsefenin tarihsel süreçteki gelişimini göz önünde bulundurarak gerekse kelâm, tasavvuf, usûl-ı fıkıh gibi disiplinlerde yetişen kimselerin çeşitli meseleleri felsefi bir yaklaşımla ele aldıklarına dikkat çekerek veya İbn Rüşd, Sühreverdî ve Molla Sadrâ gibi filozofların fıkıh, tasavvuf ve tefsir gibi disiplinlere olan ilgilerine bakarak İslâm felsefesinin sınırlarını geniş tutmaktadırlar. Bunlardan H. Ritter, Hourani, Van der Bergh ve Gregory özellikle Mu'tezile ve Sünnî kelâmın felsefeye dâhil edilebileceğini, tasavvuf ve usul-i fikhın ise felsefe içerisinde yer alamayacağını savunurlar. Schacht ve onun gibi düşünenler ise İslâm felsefesiyle kelâm ve tasavvufun da ifade edilebileceğini, fakat usul-i fikhın bunun dışında tutulması gerektiğini öne sürerler. H. Corbin, Bausanî, el-Kudeyrî ve İ. Medkûr gibi araştırmacılara gelince kelâm, tasavvuf ve usûl-i fikhın İslâm felsefesi içerisinde görülebileceğinden yanadırlar. R. Arnaldez ise kelâm, tasavvuf ve usûl-i fikhın dışında İslâm felsefesi içerisine gramer ve dil çalışmalarını da ilave etmektedir.⁴⁸ Mehmet Bayrakdar ise İslâm felsefesinin kapsamını olabildiğince geniş tutarak pratik felsefe sayılan ahlâk, iktisat ve siyaset sahasında eserler verenlerin, hatta İbn Teymiyye gibi, "felsefe"ye karşı olmakla birlikte felsefeyi ve felsefecileri eleştirmek suretiyle felsefe yapan kimselerin düşüncelerinin de bu kapsama alınabileceğinden yana tavır sergiler.⁴⁹

İslâm felsefesinin kapsamı konusunda görüş beyan eden Hilmi Ziya Ülken'e göre kelâm, tasavvuf, hatta fıkıh diye felsefeden ayrılmış olan düşünce disiplinleri içerisinde İbn Seb'în, Fahreddin er-Râzî, Seyyid Şerif, İbnü'l-Arabî, İmam Nesefî gibi felsefi düşünce dışında bırakılmaları doğru olmayan ve dolayısıyla filozof sayılması gereken olan nice değerler vardır. Ancak kelâmın akaid, tasavvufun seyr ü sülûk ve fikhın pratiğe yönelik alanlarının doğrudan felsefeye dâhil edilmemesi gerekir.⁵⁰ İslâm felsefesinin kapsamının klasik dönemde felâsifenin ortaya koyduğu entelektüel faaliyetle sınırlandırılmaması gerekir diyen Kutluer'e göre ise İslâm felsefesinin söz konusu dönemde ortaya konulan terminolojisi, öğretileri ve kavramsal yapıları başta kelâm, tasavvuf ve fıkıh usulü olmak üzere İslâm düşüncesinin diğer disiplinlerine nüfuz ettiğinden bu disiplinlerdeki felsefleşmiş düşünceler İslâm felsefesi tarihi araştırmalarına dâhil edilmelidir. Bununla birlikte her disiplinin kendine ait sınırları ve yöntemleri olduğuna dikkat çeken Kutluer, her disiplini

⁴⁷ Bingöl, "İslam Düşüncesi ve 'İslam Felsefesi' Üzerine", 23-24; Küyel, "Ortaçağ Felsefe Tarihi ve S.I.E.P.M.", 276-278.

⁴⁸ Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 4-5; Küyel, "Ortaçağ Felsefe Tarihi ve S.I.E.P.M.", 278-279.

⁴⁹ Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 5.

⁵⁰ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 2000), 7.

nin kendisinden beklenen işlevi yerine getirebilmesi için aralarındaki ayrımların da bilinmesi gerektiğini, dolayısıyla kelâm ve tasavvufun bütünüyle felsefe kabul edilmesinin doğru olmadığını savunur.⁵¹

İslâm felsefesinin kapsamına dair tartışmalarda Ülken ile Kutluer'in bakış açıları önemlidir. Zira İslâm felsefesiyle diğer mezkûr İslâmî ilimler arasında konu ve yöntem bakımından ortak yönler olduğu kadar her birini kendi alanına özgü kılan hususiyetlere de dikkat çekmektedirler. Fakat burada İslâm felsefesinin diğer mezkûr İslâmî ilimlerden farklı olarak nihayetinde felsefi bir yönleme sahip olması itibarıyla her ilmin sınırlarına nüfuz etme, her ilme felsefi bir boyut katma ve tüm İslâmî ilimler arasında eş güdüm sağlayarak bütüncül bir bakış yakalama potansiyeline dikkat çekmek istiyoruz. İslâm felsefesine geniş ve dinamik bir çalışma alanı öngören bu bakış, bilim dünyasında giderek artan uzmanlaşma neticesinde terkedilen disiplinler arası çalışmalara yeniden imkân yaratarak İslâm felsefesinin kapsamını tüm İslâmî ilimlerin bulunduğu ve beslendiği bir üst ilim olarak görme konusunda bir projeksiyon sunabilir. Nitekim günümüzde bilimin araştırma konusu yaptığı neredeyse her disiplinin bir felsefi bulunmaktadır. Sadece fizik ötesini inceleyen bir meta-fizik değil, aynı zamanda tarih biliminin ötesinde bir tarih felsefi, hukuk biliminin ötesinde bir hukuk felsefi, eğitim biliminin ötesinde bir eğitim felsefi, dilbilgisi ve gramerin ötesinde bir dil felsefi, sosyolojinin ötesinde bir toplum felsefi, zihinsel ve ruhsal süreçleri inceleyen psikolojinin ötesinde bir zihin felsefi vardır.⁵² Dolayısıyla her bilimin ötesinde o bilimin esaslarını bir üst perdeden ele alan ve meta temelleriyle ilgilenen felsefi bulunmaktadır.

Buradan hareketle kanaatimizce tüm İslâmî ilimleri bir çatı altında toplaması mümkün olan İslâm felsefi de tüm ilimleri tahlil edici, sorgulayıcı, tasnif edici ve birleştirici gibi yöntemlerle ele alarak onlara felsefi bir boyut katabilir. Böylece fıkıh ilminin ötesinde bir fıkıh felsefi, tasavvuf ilminin ötesinde bir tasavvuf felsefi, tefsir ilminin ötesinde bir yorumbilim/hermenötik felsefi, hadis ilminin ötesinde bir hadis felsefi yapılarak bilimlerin felsefeden ayrılmasıyla felsefenin en önemli alanlarından biri haline gelen bilim felsefesinde İslâmî ilimler özelinde kayda değer bir boşluğu doldurabilir. Böyle bir yaklaşım İslâm felsefesine yeni pencereler açarak ona dinamik bir bakış açısı kazandırırken ona düşünce tarihindeki yolculuğunu sürdürme ve kendisinden beklenen etkiyi ortaya koyma imkânını yaratacaktır. İslâm felsefi bu etkiyi yaratabilirse İslâmî ilimler sisteminin fikriyatını besleyen itici bir güç olacak, felsefenin “meta” niteliğinden güç alarak her ilmin ilke ve problemlerini üst bir dil kullanarak inceleyebilecek ve tümünü ihata eden bir şemsiye görevi görebilecektir. Böylece İslâm düşüncesinin klasik döneminde yaşanan ilmi seferberlik ve İslâmî ilimler arasında görülen insicam yeniden yaratılarak ilim ve ahlak

⁵¹ Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 55-59.

⁵² Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 62.

temelli bir medeniyet yeniden ihya edilebilecektir. Özellikle hilafetin kaldırılmasından sonra fakihlerin/hukukçuların topluma önderlik rolüne soyunmasıyla adeta bir fıkıh ve ritüel dinine dönüşen İslâm'ın nazarî ve ahlakî boyutunu ihmal eden bir toplumu ortaya çıkardığı görülmektedir. Ahmet Arslan'ın da işaret ettiği gibi çağdaş İslâm filozofunun gerçek alanı pratik alan, yani anlamlar, idealler, değerler, erekler alanıdır.⁵³ Dolayısıyla çağdaş İslâm filozofu İslâm'ın ana kaynakları ve öğretilerinden hareketle İslâmî ilimler arasında bir koordinasyon sağlayarak bütüncül bir perspektif yakalayabilir ve tüm dünyanın ve bilhassa İslâm toplumunun yaşadığı ahlakî bunalıma çözümler üretebilir. Bu durum, bilimlerin birer birer bağımsızlıklarını kazanarak felsefeden ayrılmasıyla felsefeye sadece metafizik ve ahlak disiplinlerinin kaldığı iddiasına mukabil felsefeye kalan her iki disiplinde özellikle de ahlâk alanında İslâm felsefesinin hala kayda değer işler yapabileceğini izhar etmektedir.

SONUÇ

İslâm felsefesinin kapsamını da belirleyen mezkûr tanımlar bir bütün halinde ele alındığında süregelen tanımlama probleminin çözümünde bize önemli ipuçları vermektedir. Bu tanımlardan yola çıkarak alternatif bir tanım ortaya koymak mümkün olsa da her tanımın aslında bir sınırlama olduğunu anımsadığımızda özellikle İslâm felsefesi için efradını câmi, ağıyarını mâni kılacak bir tanım yapmak kolay görünmemektedir. Bununla birlikte bahse konu ettiğimiz tanımlar arasında İslâm felsefesini ana kaynakları ve evrensel misyonu itibarıyla değerlendiren tanımların İslâm felsefesini nitelemeye daha uygun tanımlar olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira bu tanımlar İslâm felsefesini belli bir tarihî kesit veya coğrafya ile sınırlandırmadan ona tarihin her döneminde toplumu ilgilendiren sorunlara öz kaynaklarından aldığı ilhamla ve özgün yöntemlerle yaklaşabilen, muasır ve evrensel çözümler getirebilen bir misyon ve vizyon atfetmektedir. Bu yaklaşımlar aynı zamanda İslâm felsefesini Batılı araştırmacıların sadece Antik Yunan düşünce mirasının devamı ve bu mirası Batıya aktaran bir taşıyıcı olarak gören indirgemeci yaklaşımından da kurtararak ona daha geniş bir perspektiften bakmaktadır. Bununla birlikte bu yaklaşımlarda eleştirilebilecek hususlar elbette yok değildir. Nitekim bu yöndeki yaklaşımı savunanlar arasında S. Hüseyin Nasr ve N. Attas, "muhafazakâr" diyebileceğimiz bir dürtüyle İslâm felsefesinin ana kaynaklarına vurgu yaparak özgünlüğünü savunmaya çalışırken Yunan felsefesinin özellikle mantık, fizik ve ahlak alanındaki bariz ve derin etkisini dolaylı ya da alelade bir etki olarak değerlendirmektedirler. Ayrıca bu yaklaşımların eleştiriye açık bir diğer yönü ise ana kaynaklara dayalı bir felsefenin vahiyle ilişkisinin nasıl olması gerektiği noktasında net bir tutum ortaya koymamalarıdır. Diğer bir ifadeyle vahyin veya nassın otoritesi, ya da

⁵³ Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 257.

dinin gaybî öğretileri karşısında İslâm filozofunun nasıl bir yol izleyeceği noktasında üzerinde mutabık kalınan bir yöntem sunmamalarıdır. Nitekim Gazzâlî örneğinde de görüldüğü gibi İslâm ile felsefenin buluştuğu zeminde yaşanan en büyük gerilimler bu noktada cereyan etmektedir.

Kanaatimizce bahse konu ettiğimiz tartışmalarda İslâm felsefesinin mahiyet ve kapsamını belirleyen en önemli husus bu konuda fikir beyan edenlerin İslâm felsefesine nereden baktıkları ve onu nereye konumlandırıdıklarıdır. Zira yukarıda ifade ettiğimiz gibi her tanımlama çabası mahiyet ve kapsamı belirleyen bir sınır çekmedir. Bununla birlikte İslâm felsefesinin kapsamına dâhil edilen özellikle kelâm ve tasavvufu kesin çizgilerle ayırarak her birinin kapsamını tayin etmek kolay görünmemektedir. Bu nedenle İslâm düşünce geleneğinde farklı bilme tarzlarını temsil eden felsefe, kelâm ve tasavvufu yekdiğerini nakzeden ve dışarıda tutan alanlar değil birbirini besleyen ve tamamlayan alanlar veya biri diğeri içerir halkalar olarak görmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Özellikle İslâm felsefesinin tarihsel seyrine baktığımızda özellikle on ikinci yüzyıldan sonra söz konusu üç alan arasındaki geçişkenlik birini diğeriinden ayırt edemeyecek bir hale gelmiştir. Aslında İslâm felsefesini özgün kılan ve Yunan düşüncesinin yoğun etkisi azaldıktan sonra onun asıl mecrasına doğru akmasını sağlayan da bu yönüdüdür. Nitekim bu gelenekte hikmet olarak telakki edilen felsefe, salt akli yürütmeler ve bahsî bilgiden hareket ederek sadece bilgi yüklü olmayı değil, aynı zamanda vahiyden destek almayı ve ahlakla donanmayı da ifade etmektedir. Dahası İslâm filozoflarının eserleri incelendiğinde klasik dönemden itibaren felsefi görüşlerini serdederken nazarı bilgileri yeterli görmeyerek Kur'an ayetlerini sık sık delil olarak kullandıkları ve yanı sıra dinî tecrübeye dayanan zevkî bir bilgiye de önem atfettikleri açıkça görülmektedir. Aynı durum dinî inançların savunusunu yegâne amaç olarak görmeyerek tıpkı filozoflar gibi diyalektiği ve akli argümanları kullanan ve düşünce tarihine önemli katkılar sunan kelâmcılar için de geçerlidir. Keza tasavvufu salt hâl, zevk ve vecd olayından ibaret görmeyerek hakikate ulaşma yolunda irfanî bilgiye temel teşkil eden akli düşünceyi de gerekli gören mutasavvıfları da zikretmeliyiz. Bu durum, İslâm'ın varlığa bütüncül bakan dünya görüşünü izhar etmektedir. Dolayısıyla felsefe, kelâm ve tasavvufun her birini diğeriinden ayırarak değerlendirmek, İslâm felsefesinin özgün karakterini teşkil eden söz konusu bütüncül perspektifini iskalamamıza ve İslâm felsefesini yanlış tanımlamamıza yol açacaktır. Bu konuda özellikle İslâm felsefesini ana kaynakları ve evrensel misyonu bakımından tanımlayan yaklaşımların onun kapsamını da tüm İslâmî ilimlerin buluştuğu ve beslendiği bir üst ilim olarak değerlendirmelerinin son derece önemli bir çaba olduğunu belirtmeliyiz. Zira bu çaba İslâmî ilimler arasında sistematik bir koordinasyon sağlayarak İslâmî bir dünya görüşü oluşturma konusunda İslâm felsefesine önemli bir vazife yüklerken aynı zamanda tüm İslâmî ilimlerin ufkunu genişleten bir perspektif sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Açıkgenç, Alparslan. *Bilgi Felsefesi (İslâm Bağlamında Bilgiden, Bilimden Sistem Felsefesine)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Adamson, Taylor, Peter, Richard C. “Giriş”. çev. M. Cüneyt Kaya. *İslam Felsefesine Giriş*. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- Alper, Ömer Mahir. “İslam Felsefesine Giriş”. *İslam Felsefesi Tarihi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 1/13-51. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Altaş, Eşref. “Fî Zuhûri’l-Felsefe: İslâm’ın Klasik Çağında Felsefenin Kökenine Dair Görüşler ve Mişkâtü’n-Nübüvve Teorisi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2014), 7-56.
- Arslan, Ahmet. *İslâm Felsefesi Üzerine*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Bayraktar, Mehmet. *İslâm Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Bingöl, Abdulkuddûs. “‘İslam Düşüncesi’ ve ‘İslam Felsefesi’ Üzerine”. *Felsefe Dünyası* 15/ (Bahar 1995), 19-25.
- Bozkurt, Ömer. *Yeni Felsefe Bir Metodik Felsefe Tasavvuru*. Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2020.
- Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Daiber, Hans. “İslam Felsefesi Tarihinin Anlamı ve İslam Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Amacı Nedir? İhmal Edilmiş Bir Disiplinin Tarihi”. çev. Muammer İskenderoğlu. *Usul İslam Araştırmaları* 1/1 (2004), 161-183.
- Durusoy, Ali. “İslam Felsefesi Geleneğinin Anlamı”. *Eskiye* 16 (2010), 14-17.
- el-Attas, S. Muhammed Nakib. *İslâm Metafiziğine Prolegomena: İslâm’ın Dünya-görüşününün Aslî Unsurlarına Dair Bir Açıklama*. çev. İlker Kömbe. İstanbul: Küre Yayınları 2018.
- Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Tarihi*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: İklim Yayınları, 1992.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü’l-medeniyye*. Beyrut: Mektebetü’l-Hilâl, 1996.
- Fârâbî. *Kitâbü Ârâi ehli’l-medîneti’l-fâzilâ*. thk. Albert Nasrî Nâdir. Beyrut: Daru’l-Meşrik, 1991.
- Filiz, Şahin. *İslam ve Felsefe*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

- Gutas, Dimitri. "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy". *British Journal of Middle Eastern Studies* 29/1 (2002), 5-25.
- İbn Rüşd. *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-makâl el-keşf an minhâi'l-edille*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- İkbal, Muhammed. *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Kaya, M. Cüneyt (ed.) *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Keklik, Nihat. *Türkler ve Felsefe -Türk-İslam Felsefesi*. İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1986.
- Kutluer, İlhan. *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Küyel, Mübahat Türker. "Ortaçağ Felsefe Tarihi ve S.I.E.P.M." *Ankara Üniversitesi D.T.C. F. Felsefe Bölümü Dergisi* 8 (1970), 187-280.
- Leaman, Oliver. *İslâm Felsefesi: Giriş*. çev. Şamil Öçal. İstanbul: Hece Yayınları, 2014.
- Morewedge, Parviz. "Contemporary Scholarship on near Eastern Philosophy". *Philosophical Forum* 2/1 (1970), 122-140.
- Mutahharî, Murtaza. *Felsefe Dersleri 1*. çev. Ahmet Çelik. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Nasr, Seyyid Hüseyin (ed.), *İslâm Felsefesi Tarihi*. çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Açılım Kitap Yayınları, 2017.
- Neşşâr, Ali Sami en-. *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Brill, 2007.
- Saruhan, Müfit Selim. *İslâm Meşşai Felsefesinde Filozof*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2010.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslâm Felsefesi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2000.