

PAPER DETAILS

TITLE: Yitirilmis hikmeti ararken: Islam felsefesinin günümüzdeki anlami

AUTHORS: Ilhan KUTLUER

PAGES: 89-98

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/254380>

Yitirilmiş hikmeti ararken: İslam felsefesinin günümüzdeki anlamı*

İlhan KUTLUER

I. Entellektüel Geleneğimizin Yeniden Keşfi ve Yeniden Teşekkülü

Dine dayalı medeniyetlerde bir şekil ve nisbette tezahür etme istidadında olan felsefenin, İslam medeniyetinde tezahür ediş şekli ve/veya tezahür etmiş şekillerini araştırmanın, bugün İslam düşüncesinin seyri gibi “hayatî” bir mevzû bakımından bize ne türlü zihnî imkân ve ilhamlar verebileceği sorusuna mümkün cevaplar verebilmenin anlamlı olacağı açıktır. Kelâm ve tasavvuf yanında felsefenin İslam medeniyet modeli içinde geçirdiği serüvenin, fikir tarihi bakımından bir birikim oluşturduğu ve bu birikimin tüm doğrudan ve dolaylı etkileriyle İslam düşüncesinin oluşum ve gelişim safhalarında “tarihî” bir rol oynadığı bilinmektedir. Eğer düşünce tarihimizin üç ana entellektüel geleneği olan kelâm, felsefe ve tasavvuf yalnızca ilişkileri yahut yalnızca ayrımları açısından okunmaz, hem ilişkileri, hem de ayrımları açısından; yani tarihî bütünlüğü içinde incelense bu hemen farkedilebilecek bir husustur. Ayrımların gözardı edilmesiyle yapılacak incelemelerin bu üç ana entellektüel geleneği bir diğerine ircâ etmek gibi bir metodolojik hatayı; ilişkilerin gözardı edilmesiyle, yapılacak incelemelerin bu gelenekler arasındaki bir diğerini besleyici, ivme ve yön kazandırıcı etkileşimleri farketmemek gibi başka bir metodolojik hatayı derinleştireceğini düşünüyoruz. “Bütüncüllük” endişesine yönelik olan bu metodolojik vurgunun başta cevap aranması istenen soruyla irtibatı ortadadır: İslam felsefesi “tarihî”nin İslam düşüncesinin günümüzdeki seyri bakımından sağlayabileceği imkân ve verebileceği ilhamların, sözkonusu “bütüncüllük”ün görmezden gelinerek devşirilemeyeceği hususu, işte bu irtibata işaret etmektedir.

Elbette İslam felsefesini araştırmakla ilgili olan metodolojik mesele, “bütünlük” fikriyle sınırlı değildir. “İslam düşüncesi tarihi” terimiyle kast

* Bu metin 26-27 Ekim 1996 tarihinde İstanbul’da gerçekleştirilen Türkiye 1. İslam Düşüncesi Sempozyumu’nda sunulan tebliğin genişletilmiş halidir.

olunan araştırma sahasının günümüz açısından mümkün bir verimliliğe mesnet teşkil etmesi, tabiatıyla İslam ve düşünce kavramlarının tarih kavramıyla zaptolunamayacak dinamik manaları ifade etmesinin yanısıra, tarih kavramına dinamik bir mana atfetmekle de ilgilidir. Eğer tarihten gerek oluşu gerekse gelişmesi bakımından biricik, tamamen kendine özgü, hiçbir yönüyle tekrarlanamayacak ve muayyen etkileri itibariyle yeniden fikrî alana taşınamayacak ölçüde tarihe gömülmüş, yalnızca geçmişin malı sayılabilecek vak'aların tespitini anlıyorsak İslam felsefesi tarihinin günümüz entelektüel muhitine sağlayacak bir zihnî imkân yahut verebileceği bir fikrî ilhamı yok demektir. Fakat tarihe yalnızca vak'aların değil de vâkaların tarihî olarak yaklaşılsa, yeni tabirle söylersek "olay"ın süreksizliği fikri, "olgu"nın sürekliliği fikriyle dengelenmiş olacak; tarihî olayların süreklilik arzeden ve asıl araştırmayı hakeden vecheleri, altını çizdiğimiz "bütüncülük" endişesi tatmin edildiğinde günümüz ve hattâ gelecek açısından da fikir ve ilham verici olabilecektir.

Fakat fenomenlerin süreklilik arzedecek vechelerinin işaret ettiği manaların zihin yahut şuur planına taşınmasıdır ki tarihî bir fikir geleneğini yeniden keşfetme ve daha da önemlisi yeniden üretme başarısını temin edecektir. Esasen bir yeniden keşfetme ve üretme mantığına dâima muhtâcdır. Özellikle sözkonusu entellektüel geleneklerle irtibatımızın çeşitli sosyo-politik ve sosyo-kültürel tercihlerle koparıldığı yahut daha iyimser bir ifade ile zayıflatıldığı günümüzde bu ihtiyaç kendisini fazlasıyla dayatmaktadır. Bu geleneklerle yeniden ve sağlıklı temasta ilmî disiplin ihtiyacını elbette akademik alâka ve yöntemler karşılayacaktır.

Ancak İslam düşüncesinin seyri yahut geleceğinin belirlenmesinde ihtiyaç duyulan hakikat, istikamet ve âkibet tasavvuru, akademik alâkaları da aşan bir tefekkür yoğunlaşmasını şart koşturmaktadır. Daha açıkçası akademik araştırmanın aktörü olarak 'bilim adamı' yaklaşımı yanında 'mütefekkir, hakim, ârif' terimleriyle entellektüel tipolojisini resmettiğimiz düşünür yaklaşımına da ihtiyaç vardır. Kaldı ki böyle bir araştırmanın mevzuu da bu ikinci yaklaşımı daha çok temsil eden 'düşünür'lerin ürünleridir.

Yeniden keşfetme süreci 'düşünür'lere yalnızca bir akademik araştırma nesnesi olarak değil, Almanların "Einfühlung" (empati, özdeşleşim) dedikleri psikolojik şartı yerine getirerek, 'düşünür gibi' yaklaşmayı gerektirir. Bu katılma duygusu bir taraftan mânâsız düşecek sempati ve antipati tavırlarını dışladığından nesnellik şartını; öte taraftan da işin özüne inme cesaretini telkin ettiğinden anlama ve 'yorumlama' şartını yerine getirir. Bu ikinci şartta nesne yanında araştıran özne de önem ve değer kazanır.

Ancak asıl hedef tabiatıyla yeniden üretmek, İkbâl'in tabiriyle 'yeniden teşekkül ettirmek'¹ ve asıl maksadı İslam düşüncesinin seyri bakımından hasil edecek olan da budur. Bu ibaredeki 'yeniden' kelimesinin, zihinde

1 "Yeniden teşekkül" (Reconstruction) terimi İkbâl'in felsefî konferanslarını içeren *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahor 1958) adlı eserindeki yönlendirici fikri ifade etmekte olup bu büyük düşünürün İslam entelektüel geleneğini okuyuş ve yeniden inşa ediş tarzı ayrı bir değerlendirme konusudur.

telaffuz edildiği zaman ‘yineleme ve yenileme’nin müşterek bir şuur kalıbı içinde taşıdığı anlamı ifade edeceği düşünülmelidir. Yalnızca ‘yineleme’ anlamına gelebilecek bir yeniden teşekkül sürecini başlatma ve/veya geliştirmenin anakronistik yahut tarih-dışı bir karaktere bürünmüş, manasız ve verimsiz skolastik bir muhafazakârlığa zemin hazırlayacağı kolayca tahmin olunabilir. Yalnızca ‘yenileme’ anlamına gelebilecek bir yeniden teşekkül sürecini başlatma ve/veya geliştirmenin ise entellektüel geleneklerimizin tarihin akışıyla berhevâ olmayan ve esasen olmayacak olan ilke bazındaki dayanaklarını görmezden gelme tehlikesiyle araştırmacıyı karşı karşıya getireceği ve köksüz bir modernist tavrın tuzağına düşüreceği ortadadır. Esasen bu tavır, düşünce tarihi birikiminin hiç bir fikrî açılıma yol açamayacağı, hiç bir fikrî ilham veremeyeceği önkabulüyle özdeştir ve gelenekle kurulması gerekli sağlıklı irtibatın imkanı aleyhine, tam bir ‘epistemolojik kopma’yı temsil eder.

Şu halde ‘yenileme ve yineleme mantığı’ndan kastettiğimiz mânâ, İslam düşünce mirasını yeniden üretirken ne skolastik bir muhafazakârlığa ne de köksüz bir modernizme götüren, elverişli bir yöntemden ibarettir. Bu yöntem genelde İslâm entelektüel geleneğinden özelde de İslam felsefesinden hareketle sağlanabilecek önemli fikrî açılımlar olduğu fikrini peşinen öngörür. Bu gelenek(ler)in, insanlığın yeni ufuklar peşindeyken sağladığı teorik ve empirik birikim karşısında eskimiş, yıpranmış ve açıklama gücünü yitirmiş teorik yönlerinin ‘yenileyici’ yaklaşımının mevzuu olacağı ortadadır. Ancak bu yaklaşım yeni ve alternatif olanı esas alırken, geleneğe karakterini veren temel perspektiflerin mutlak anlamda terkine de yol açmaz. Sözcüleri Aristo/Batlamyus modelinin artık mevcut teorik ve empirik birikim karşısındaki ‘eski’liği, Kur’an, kainat ve insan kitabının kozmolojik okunuşuna günümüzde ‘eskisi kadar’ katkı sağlayamaz. Artık Fârâbî’nin bu modelden kalkan sudur nazariyesi, Fahreddin Râzî’nin bu modeli esas alan Kur’an tefsirleri yahut Erzurumlu İbrâhim Hakkî’nin aynı modelden hareket eden tasavvufi izahlarında Batlamyus etkisinin oynadığı rolü yeniden gözden geçirmek lüzumludur. Ancak bu yenileyici tenkidin Fârâbî’nin kâinata, Râzî’nin Kur’an’a ve Erzurumlu’nun insana bakışında esas aldığı temel fikrî ve manevî perspektifleri yerinden edeceği anlamına zorunlu olarak gelmez. Zâten bu perspektiflerdir ki geleneğin ruhunu temsil ederler. Ve bu ruh sayesinde Allah-kainat ve insan telakkimizde yeni ufuklara yönelirken temel prensiplerle olan irtibatımızı kaybetmemiş oluruz.

II. İslam Felsefesinin Tarihî Başarısı

Günümüzde kuşatıcı bir İslam felsefesi tarihi yazımının, uzmanları nezdinde dahi uzun ve yorucu bir çalışmayı gerektirdiği bilinir. Bunun birinci sebebi İslam felsefesini tüm boyutlarıyla tespit etmek için ihata edilmesi gereken ‘literatür’ün muazzam bir nicelik arz etmesidir. Bunun yanı sıra zaman içinde ortaya çıkan yeni tarihî verilerin, yahut yeni perspektifler ışığında daima zenginleştirilme istidadı gösteren anlamlandırma ve yorum-

lama denemelerinin İslam felsefesi tarihi yazımında daima ucu açık bir faaliyet sürecini gerçekleştirdiği ortadadır. Açıkçası İslam felsefesini insanlığın düşünce serüveninde bir “başarı” olarak kaydetmeye tarihçiyi mecbur bırakan cesim bir gelenek ve literatür sözkonusudur. Bu gelenek ve literatürün yalnızca İslam düşünce tarihi bakımından değil, genel felsefe ve bilim tarihi bakımından taşıdığı önem ise artık eskisinden daha kolaylıkla teslim edilmektedir. Kendinden önceki medeniyetlerin artık yeni bir fikrî ve ilmî rönesansa dönüştürmeyeceği şekilde muhafaza ettiği birikimi başarıyla ve tam bir özgüven duygusu içinde tevarüs eden müslüman entelektüel muhitin daha sonraki merhalede ve fakat özgün bir tarzda bu birikimi yeniden ürettiği ve Akdeniz medeniyetlerinin müşterek serüveni bakımından dinamik bir safhayı işaret edecek tarzda gözalcı başarılar sergilediği tarihen bilinmektedir.

Başlangıçta lûgat anlamıyla “ümî” olan, daha ziyade sözlü geleneğe yaslanan bir kültür havzasının insanlarına ne olmuştur da iki ya da üç yüzyıl içinde yazılı geleneğe dayalı bir kültürel ve kurumsal dinamizmi yakalamayı başarmış ve kısa sürede felsefe ve dolayısıyla “bilim”de insanlığın öğretmenleri olmuşlardır? Eğer sözkonusu olan İslam felsefesi yahut dârü'l-İslam'da gelişen felsefe geleneği ise bu gelişmede birincil faktörün, “el-Kitâb” olarak Kur'an olduğu söylenmelidir. Zira Kur'an-ı Kerim Rosenthal'in de sarahatle belirttiği gibi² “el-‘ilm” kavramını İslam medeniyetinin ta yüreğine yerleştirmiş olan bir kitaptır. Çoğu kere belirtildiğinin ötesinde, Kur'an'ın ilmî ve fikrî faaliyetin İslam dünyasında başlamasında yalnızca teşvik edici bir rolü olmamış; büyük ölçüde ilmî ve fikrî faaliyete istikamet verici ve daha da önemlisi ilmî ve fikrî prensipleri tayin edici bir rolü olmuştur. Kur'an okuyan ve anlamaya gayret eden her akıl sahibi hemen farkederek ki, bu “Kitâb” öncelikle bir “Tanrı” telakkisi ortaya koymakta; bir “âlem” resmi çizmekte; bir “insan” tanımı yapmakta ve okuyucusundan, işaretlerini tam bir Tanrı-âlem-insan münâsebetleri kadrosu içinde anlamlandırmasını istemektedir. Kur'an'daki “âyet” kavramının yalnızca bu yüce metnin birim önermeleri anlamına gelmediği, tabii ve tabiatüstü süreçleri içinde, insan da dahil, tüm âlemdeki kozmolojik fenomenleri ifade ettiği de düşünülürse, “Kitâb”ı okuyup, anlamının ve gereğini yerine getirmenin sadece bir göksel metnin satırlarını okumak anlamına gelmediği, kâinat kitabını okumak ve anlamak anlamına geldiği de açıkça görülebilmektedir. Açıkçası Kur'an, içerdiği gösterge (âyet, işaret, delil) sistemiyle, her akli seviye bakımından derece farklılıkları arzedecek ve fakat mahiyeti itibarıyla her akleden için aynı ve sâbit olan ilkeleri işaret ederek Tanrı, âlem, insan ve bunlar arasındaki münasebet hakkında bir hakikat tasavvuru oluşturmaktadır. Bununla kalmamakta, sözkonusu hakikat perspektifinden bakarak “âlemdeki insan”ın bu tasavvuru derinleştirecek

2 Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, Leiden 1970, s. 20, 22, 32. Rosenthal'in bu eseri bilgi ve bilim kavramının dinî değerler sistemi içindeki yerini ve çeşitli İslam entelektüel gelenekleri içinde kazandığı zengin anlamları bir kez daha kavramak isteyen okuyucu için ayrıntılı veriler sunmaktadır.

ilmî ve fikrî araştırmalara yönelmesini istemektedir. Konumuz bu ilmî ve fikrî araştırma alanlarının sınırlarını tayin yahut yöntemini tespit etmek değildir. Ancak tüm teorik ve pratik vecheleriyle bu araştırma faaliyetinin “yeryüzündeki halife”³ yani düşünen, bilen ve seçen bir varlık olarak insana tevdi edilmiş bir mükellefiyet olduğu hemen farkedilmektedir.

Elbette bu tasavvuru hazır bulduğu İslamî bir muhit içinde yaşayan yahut Nasr’ın ifadesiyle “İslamî bir evren içinde nefes alan”⁴ müslüman entelektüellerin varlık, oluş ve değere ilişkin araştırmalarında Kur’an’ın tayin edici yönlendirmelerde bulunmuş olacağı ve bu yönde araştırmaları motive edeceği tabii idi.

Kelâm ve tasavvufu ortaya koyan şartlar bir yana bırakılacak olursa; felsefe geleneğinin oluşmasında İslâm’ın hazır bulduğu birikimin, sözünü ettiğimiz Kur’ânî “form” yanında gerekli olan “materia prima”⁵ teşkil ettiği söylenebilir. Bu yüzden İslam’ın klasik çağındaki tercüme faaliyetinin felsefî geleneğin oluşmasına etki eden esaslı faktörlerden biri olarak zikredilmesi gerekir. Tek bir müslümanın bile yer almadığı ama yalnızca müslümanların inisiyatifinde çalışan bir mütercimler kadrosunun, neticeleri İslam entelektüel geleneğinin teşekkülüne hizmetten başka bir şey ifade etmeyen çalışmaları, İslam felsefesinin “tarihî” başarılarındandır. Zira kâh bizzat halifelerin kâh sivil aristokrat zümrelerin desteklediği ve yönlendirdiği bu tercüme faaliyeti gerek kendinden önceki gerek modern zamanlara kadar kendinden sonraki tercüme faaliyetlerinden hem nitelik hem de nicelik bakımından büyük bir üstünlük sergilemiştir. O çağın Yakın ve Orta Doğusunda şaheser kabul edilen hiç bir eserin tercümesi ihmal edilmemiştir. İntikal konusunda kaydedilen bu başarının daha sonraki aşamalar için sağlam bir zemin oluşturacağı tabii idi. Bunların anlama, yorumlama, yeniden teşekkül aşamaları olduğu ve özgün eserlere yönelmekle hedefine ulaştığı gerçeği daha önceki değerlendirmelerimizden çıkarılabilir bir husustur. Kindî’yi nebevî hakikat - felsefî hakikat ilişkisi üzerine kayda değer fikirlere yönelten⁶, Ebu Bekir er-Râzî’ye Galenos’a Eleş-

3 “Halife fi’l-Arz” (Bakara 2/30). Ahlâk düşüncesi açısından bakıldığında hilâfet, insanlığı esenliğe götürücü evrensel değerlerin yeryüzünde ikamesini sağlamak şeklinde tanımlanabilecek bir vazifeyi işaret eder ve dolayısıyla bu vazifeyi yerine getirmeyi mümkün kılacak akıl, özgür irade gibi insana özgü yeteneklere atıfta bulunur. Akıl mükellefiyeti, özgür irade de mesuliyeti gerektirdiğinden halife kavramı insan türünün yeryüzündeki misyonunu belli bir moral çerçevede tanımlamış olmaktadır.

4 S.H. Nasr, *İslam ve İlim: İslâm Medeniyetinde Aklî İlimlerin Tarihi ve Esasları*, trc. İlhan Kutluer, İstanbul 1989, s. 3; Nasr, bu ifadesiyle entelektüel gelenekleri üreten öznelerin İslamî bir dünyanın atmosferinde yaşadığını ve bu durumun onların etkinlikleri üzerinde belirleyici olduğunu hatırlatmaktadır.

5 *A.g.e.*, s. 12. Nasr, İslam entelektüel muhitin tevarüs ettiği dış birikimleri, Aristocu bir terim olan “materia prima” (form almamış ilk madde) ile ifade etmekle, bu birikime “form” veren etkinliğin özgünlüğünü işaret etmiş olmaktadır.

6 Kindî, *Felsefî Risaleler*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul, s. 159-160.

tiriler (eş-Şükûk alâ Câlînûs) kitabını yazdıran⁷, Fârâbî'ye sudur nazariyesi gibi çağrı bakımından etkileyici bir öğretiyi ilham eden, Belhî'ye Beden ve Ruh Sağlığı hakkındaki Mesâlihü'l-ebdân ve'l-enfüs adlı eseri yazdıran,⁸ Âmirî'yi İslam medeniyetinin üstünlüğünü vurgulamaya sevkeden⁹, el-Kânûn fi't-tıb gibi bir saheserin müellifi olan İbn Sînâ'yı "meşriki felsefe" adını verdiği bir "İslâm Felsefesi" projesine yöneltti¹⁰, kritik yaklaşımın büyük üstâdı Gazâlî'nin felsefi metinlerle meşguliyetini yine bir felsefi verime dönüştüren¹¹, İbn Rüşd'ü günümüz bakımından bile önem arzeden bir te'vîl teorisine¹² götüren, işte bu özgün tavrın, örnekleri çoğaltılabilecek "tarihî" başarılarıdır. Çünkü verilen örnekler paralelinde düşünülürse, semitik vahiy telakkisinden uzak olan Grek felsefe ruhunu, çağının aşılması olduğu düşünülen bilim otoritelerini, "nübüvvetin isbatı" gibi bir mevzuu metafizik araştırmanın nihai amacı kılmayı¹³ yerleştirmeyi aklının ucundan bile geçirmeyecek olan Aristo'yu, felsefi bilginin bizzat müslümanlar elinde bir dogmatizme düşme tehlikesini ve daha neyi ve neyi "aşmayı" mümkün kılan özgün bir felsefi inisiyatifidir ki, anılan "tarihî" başarıyı kaydetmeyi mümkün kılmıştır.

7 Râzî klinik gözlemciliği ön planda tutan bir metodolojiyi benimsediği için kendi empirik birikiminin Galenos'tan daha fazla olduğunu ortaya koymak ve Grek hekimden tıp ve felsefe bakımından ayrıldığı noktaları belirtmek üzere bu eseri kaleme almıştır. Râzî Galenos'un felsefeye ve özellikle tıba yaptığı büyük katkıyı hayranlık belirten ifadeler kullanarak takdir etmekle birlikte, bilimin otoriteleri izlemekten ibaret olmadığını, bu etkinliğin birikimsel bir karaktere sahip bulunduğunu, dolayısıyla sonraki uzmanların öncelikleri eleştirmesinin doğal olduğunu vurgulamıştır. Bk. Ebû Bekr er-Râzî, *Kitâbu'ş-Şükûk 'alâ Câlînûs*, nşr. Mehdi Muhakkık, Tahran 1998, s. 1-3.

8 Ebû Zeyd el-Belhî'nin eseri hakkında bk. İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1989, s. 134-154.

9 Bu vurgu, filozofun *el-İ'lâm bi menâkibi'l-İslâm* (Beyrut 1989) adlı eserine tamamen hakimdir. Bk. F. Rosenthal, "State and Religion According to Abul-Hasan Al-Amîrî", *Islamic Quarterly*, S. 3-4 (1956-57), s. 42-52.

10 İbn Sînâ'nın entelektüel grafiğinin belli bir eğrisinde ısrarla kullandığı "Maşriki hikmet" terimine klasik İslam çağının çeşitli düşünürleri tarafından atıflarda bulunulmuş, modern araştırmacılar da bu konu üzerinde bir hayli mürekkep sarfetmişlerdir. Filozofun kullandığı bu terim, esasen temelleri Fârâbî tarafından atılmış bir felsefi sistemi, Horasan felsefe muhitinin birikimlerini ve nihayet İbn Sînâ'nın nübüvvet temelli "İslam felsefesi" projesini ifade etmektedir. Bk. İ. Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul 1996, s. 61 vd.

11 Bu anlamda onun *Tehâfütü'l-Felâsife*'si İslam felsefe geleneğine ciddi bir katkıdır. Mesela onun filozofların illiyet ve dolayısıyla zorunluluk kavramına yönelttiği ve David Hume'un "habitus" kavramı etrafında geliştirdiği düşüncelerle mukayese edilebilen sistematik eleştirileri, bu katkı sadedinde hemen zikredilebilir. Bu esere egemen olan felsefi analiz yönteminin etkili ve başarılı kullanımı başlı başına bir katkı sayılmalıdır.

12 Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, s. 212-214.

13 Nitekim İbn Sînâ felsefi sisteminin yüreğinde duran "nübüvvet" konusunu, din-ahlâk-toplum ilişkileri bağlamında, *Kitâbu'ş-Şifâ*, *el-İlâhiyyât*'ın onuncu ve sonuncu bölümünde ele almaktadır. (*A.g.e.*, nşr. G. Anawati, Said Zâyid, Kahire 1960, c. II, s. 435-455).

İslam dünyasında felsefi faaliyetin, bugün biz modernlerin “bilim” dediği faaliyeti de içerdiği, felsefi tavrın “bilimsel” denilebilecek yöntemi de işaret ettiği ve ortaya konan bilimsel ürünler bakımından İslam bilim tarihi yazımının İslam felsefe tarihi yazımından ayrı düşünülemeyeceği hususu gözönünde bulundurulduğunda, sözkonusu “tarihi” başarıların teorik içeriği daha da farkedilmiş olacaktır. İslam filozoflarının çoğu zaman “bilim adamı” tipi de çizmelerini yahut daha ziyade “bilim adamı” olarak tavsif edilen müslüman entelektüellerin felsefi meselelere bîgâne kalmadıklarını görmek, bu yüzden hiç de şaşırtıcı değildir. Kindî’nin optik üzerine olan çalışmaları,¹⁴ Ebubekir Râzî’nin efsanevi bir hekim olarak empirik yaklaşımı, Fârâbî’nin tabiatta boşluğun imkânı üzerine ilginç mütalaları,¹⁵ İbn Sinâ’nın çağının bilimine dair sistemci ve ansiklopedik tavrı ve tıptaki otoritesi, Tecrîd yazarı Tûsî’nin derin matematik uzmanlığı, Birrûnî’nin dünya bilim tarihinde çağ açan çok yönlü kişiliği veya kurumlar açısından bakıldığında medrese, hastane ve özellikle rasathanelerin tesisinde gösterilen performans, İslam’ın klasik çağındaki felsefi inisiyatifin tarihi başarıları olarak ayrıca not edilmelidir. Tüm bunlar Grek ‘phila-sophia’sının, İslâm “el-Felsefe”si haline gelişi sürecinde insanlığın gelişimine armağan edilmiş kazanımlardır.

III. İslam Felsefe Geleneğinin Günümüzdeki Anlamı

Daha önceki iki bölümde İslam entelektüel geleneğinin yeniden keşif ve yeniden teşekkül mantığı içinde ‘okunuşu’nun yöntemi, bu yöntemin nasıl bir ‘tarihi birikim’e tatbik edileceği ve bunun mümkün verimliliği üzerinde durduk.

İslâm felsefe geleneğinin günümüz düşünce hayatı bakımından ilham edeceği en hayati fikirleri, telkin edeceği en önemli perspektifleri anahatlarıyla şu şekilde ortaya koymak mümkündür:

Herşeyden önce İslam felsefesi geleneğinin bizâtihî kendi tecrübesi, yeniden keşif ve yeniden teşekkül mantığına dair anlamlı bir birikimi temsil eder. İslam medeniyetinin oluşum ve gelişim evrelerinde yalnızca felsefe geleneğidir ki, bu medeniyetin başka medeniyetlere ait birikimi tevarüs edilişle ilgili açık-seçik bir tavrı simgelemektedir. Başka medeniyetlerden

14 Kindî’nin Latince çevirisiyle *De aspectibus* adıyla bilinen optiğe dair *Fi’l-Basariyyât* başlıklı eseri, ışık hızı problemi ile ilgili olarak Roger Bacon tarafından tetkik edilmişti. Bk. E. Grant, *A Source Book on Mediaveal Science*, Cambridge 1974, s. 396.

15 Sözkonusu olan filozofun, boşluğun imkansızlığını teorik ve deneysel olarak kanıtlamak üzere kaleme aldığı *Fi’l-Halâ* adlı risalesidir. (*Ebü Nasr el-Fârâbî’nin Halâ Üzerine Makâlesi* başlığıyla nşr., trc. Necâti Lügal, Aydın Sayılı, Ankara 1951.) Filozof suya batırılan boş bir şişenin dolmaması, buna mukabil havası boşaltılmış bir şişenin doluvermesi gözleminden kalkarak problemi tartışmaktadır. Fârâbî’ye göre boşluğun varlığını savunanların kendi tezleri lehine ortaya koydukları bu gözlem verisi aslında eksik ortaya konmuş ve yanlış yorumlanmıştır; doğru betimlenip yorumlandığında boşluğun imkansızlığını açıklayacaktır. *A.g.e.*, s. 14-16.

alınan fikrî ve ilmî tesirlerin inkâr olunmadığı, aksine, ilgili referansların açıkça gösterilip, dış menşeinin cesur bir tarzda vurgulandığı yegâne İslâmî gelenek, felsefedir. Harizmî, felsefenin “‘ulûmu’l-‘acem”den yani Arap olmayan yabancı unsurlardan aktarılmış ilimlerden ibaret olduğunu belirtirken,¹⁶ felsefenin “antik ilimler” (culûmu’l-evâil)¹⁷ şeklinde isimlendirilişine paralel bir tavır içindeydi. Bu haliyle felsefe geleneği müslüman entelektüel muhitin “başka” medeniyetlere ait ilmî ve fikrî muhitlerle dolaylı yahut dolaysız, fakat apaçık şekilde temasa geçme tecrübesini kendinde barındırmaktadır. Her sağlıklı medeniyet gelişirken başka medeniyetlerle temasa geçer. Alınması gerekeni onlardan alır, yeniden üretir ve yeni özgün şekilleriyle kendine mal eder. Böyle bir özümleme sürecindeki sağlık şartı, intikal ve taklit aşamasının mutlaklaşmasına izin vermeyen bir tahkik aşamasının makul süre içinde başlatılabilmesidir. İslam felsefe geleneği hiç bir zaman gizleme gereği duymadığı bir intikal ve taklit dönemi ardından özgünlüğe yönelen bir tahkik aşamasına ulaşabilmiştir. İslam felsefesinin Hellenistik felsefenin Arapça bir versiyonu olduğu ididası artık günümüzde daha fazla tartışma görmektedir. İslam felsefe geleneğinin medeniyetler arası alışverişte çok doğal karşılanması gereken süreklilik ve otorite fikrinin muhafaza edilişi yanında, İslam medeniyetinin dinanizmini ve kendine güvenini temsil edecek tarzda özgünlüğe ulaşma ve otoriteyi aşma fikrinin tatmin edilişine de açık seçik bir örnek teşkil ettiği belirtilmelidir. İşte bu “örneklik”, Batı medeniyetiyle ilmî ve fikrî (ve tabii siyasî-kültürel) olarak temasa geçmiş olan müslüman ülkelerin bu macerayı ne ölçüde esenlik istikâmetinde yaşadıkları, yahut esenliğe götürücü bir münâsebetin hangi ruhî ve zihnî tavırlarla mümkün olabileceği hususuna ışık tuttuğunu düşünüyoruz. Kur’an merkezli ve bu yüzden de “ilim” merkezli bir medeniyetin kültürel coğrafyasının genişlemesiyle Grek, Hellenistik, Bizans, Fars, Sâbiî, Bâbilî, Hristiyan, Yahudi ve hattâ Hint kültür havzalarıyla nasıl münasebete girdiği, muhtemel meydan okumalara nasıl mukabele

16 “‘Ulûmu’l-‘acem” terimi, konuyla ilgili modern araştırmalarda kullanılan “foreign sciences” teriminin, -“el-‘ulûmu’d-dahîle” ile birlikte- klasik karşılığıdır. Bilindiği gibi “‘acem” teriminin “yabancı” anlamına gelişi Arapça konuşulan kültür havzası bakımındandır. Ancak Hârizmî’nin ilimler taksimindeki arabî olan-acem olan ayırımına esas olan kriter, öncelikle dinî geleneğin Kur’ân’ın indirildiği ve dinî kültür geleneğinin inşa edildiği bir dil olarak Arapça’dır. Acem ilimleri ise bu anlamda şer’î-arabî olmadıkları gibi, İslam’dan önce var oldukları ve İslam-öncesi arabî kültür havzasında da yeşermedikleri için yabancılardır. Ancak Fârâbî, Âmirî, İbn Sînâ gibi filozofların ilimler taksimi bahsinde böyle bir kültürel kıstası esas almadıkları bilinmektedir. Hârizmî, *Mefâtihu’l-‘ulûm*, nşr. İbrahim el-Ebyârî, Beyrut 1409/1989, s. 15, 153-155.

17 Antik bilimler (‘Ulûmu’l-evâil) terimi İslâm öncesi Grek-Hellenistik felsefe birikimini ifade etmek üzere yaygın şekilde kullanılmıştır. Ancak şunu belirtmeliyiz ki bu terim, “el-felsefe” terimi ile birlikte, din bilginleri için çoğu zaman olumsuz çağrışımlara sahip olmuş ve ifade ettiği birikim ve literatür genellikle dışlayıcı bir tutum ile değerlendirilmiştir. Bk. Ignaz Goldziher, “The Attitude of Orthodox Islam Toward the ‘Ancient Sciences’”, İng. trc. Merlin L. Swartz, *Studies on Islam* içinde (nşr. M.L. Swartz), New York, Oxford 1981, s. 185-215.

ettiği, bu havzalarda biriken ilmî ve fikrî mirası nasıl bir ‘keşif’ ve ‘teşekkül’ mantığıyla devşirdiği ve bütün bu karmaşık süreçlerde özkimlik ve özgüvenini nasıl yitirmediklerini öğrenmenin, herhalde “kültür değişimleri”ne dair günümüz meselelerine ışık tutmak açısından bir anlamı vardır.

İslam felsefe geleneğinin günümüz entelektüeline verebileceği ikinci ilham, ikinci bölümde değindiğimiz “tarihî başarı”yı yeniden ortaya koymanın mümkün olduğunu hatırlatması ve daha da önemlisi bu konuda müslüman ilmî ruhunu gayrete getirmesidir. Bazı araştırmacıların “Altın Çağ” tesmiye ettikleri İslam’ın Klasik Çağı’nın, hiç bir surette “Karanlık Çağ” tasvirlerine tekâbül etmediği apaçık bir gerçektir.¹⁸ O dönemin felsefî/hikemî/aklî ilimlerinde sergilenen müthiş başarı ve kaydedilen yüksek seviye, günümüzün her çevreden araştırmacısınca teslim edilmektedir. Kur’an yahut ilim merkezli İslam medeniyetinin, çağına göre neleleri ve hangi seviyede başarabileceğini görmek için İslam felsefe/bilim geleneğinin “klasik çağı”na bir göz atmak yeterlidir. Burada günümüz bakımından sorulabilecek can alıcı soru, neredeyse, bir bitkisel hayata mahkum edilmiş olan, İslam’ın medeniyet kurucu değerlerini ihyâ etmek bir kez başarıldığında, müslümanların dünya çapında olumlu etkileri olacak bir “Altın Çağ” başlatma gücüne de malik olup olmayacaklarıdır. İslam felsefe ve bilim tarihi yalnızca bunun mümkün olduğunu ispat etmekle kalmaz; nasıl mümkün olabileceğine dair ipuçlarını da içerir. Günümüzde dünya çapında otorite olabilecek Fârâbî’ler, İbn Sînâ’lar, Birûnî’ler, Nasîreddin Tûsî’ler, İbn Heysem’ler ve İbn Rüşd’lerin hatta daha muah-

18 Bildiğimiz kadarıyla İslam bilim tarihinin yükseliş dönemi için “Altın çağ” terimini ilk kullanan George Sarton’dur. Konunun bu dünya çapındaki uzmanına göre, Arapça, sekizinci yüzyılın ikinci yarısından onbirinci yüzyılın sonuna kadar insanlığın kat ettiği ilerlemelerin ifadesi olan, iyi tahsil görmek isteyen herkesin bilmek zorunda olduğu ortak bilim dili olup “Kur’an’ın dili bilimsel ilerlemenin uluslararası vasıtası olmuştu”. Sarton, eserinde sekizinci yüzyılın ikinci yarısından onikinci yüzyıla kadarki kronolojiyi her yarım yüzyıla damgasını vurmuş müslüman bilim adamlarının adını vererek düzenlemekte ve topyekün bu dönemi “Altın çağ” olarak nitelemektedir. Sarton’a göre bu yüzyıllarda yaşamış Câbir b. Hayyân, Kindî, Hârizmî, Fergânî, Ebû Bekr er-Râzî, İbn Sînâ, Birûnî, İbn Yûnus, İbnü’l-Heysem, Ömer Hayyâm gibi müslüman bilim adamlarının Batı’da eşdeğerleri bulunmamaktaydı. Ortaçağ tarihi uzmanları bu dönemdeki bilimsel düşünce hakkında müslümanların ortaya koyduğu büyük başarıya kayıtsız kalmaktan kaynaklanan yanlış izlenimlere sebebiyet vermiş, bu da Ortaçağ hakkındaki yaygın “karanlık çağ” nitelemesini pekiştirmişti. Sanat alanı hariç Ortaçağ Batı medeniyeti için bu niteleme doğrudur ancak ondan daha karanlık olan, çağdaş uzmanlığın müslümanların Ortaçağdaki bilimsel başarısı hakkındaki cehaletidir. George Sarton, *Introduction to the History of Science*, London 1962, New York 1975, c. I, s. 16-17, 520, 543, 619, 693, 738; M. Ali Kettani İslam’ın bu çağını “Altın çağ” yapan temel nitelikleri bilim-din-uygarlık ilişkisi bağlamında şöyle sıralamaktadır: a. Evrensellik, b. Müsamaha, c. Uluslararası piyasa, d. Bilime ve bilimadamına itibar etme, e. Bilimin araç ve amaçlarının İslâm’a uygunluğu. Bk. M. Ali Kettani, “Science and Technology in Islam: The underlying valuesystem”, *The Touch of Midas*, nşr. Z. Sardar, London 1984, s. 85-86.

har dönemler için Uluğbey’lerin Ali Kuşçu’ların yeniden zuhûruna imkân verecek olan kültür ve ilim politikaları ancak bu ipuçlarından hareketle üretilir.

Son olarak felsefe geleneğinin teşekkül ve gelişmesini mümkün kılan “zihnî tavır”ın tahlilinden günümüz İslam düşüncesinin seyri bakımından işe yarar sonuçlar elde edilebileceği belirtilmelidir. Bu tavır esas itibarıyla, İslam’da felsefe tarihini “yapanlar”ın nasıl bir “felsefe tasavvuru”na sahip oldukları meselesinin incelenmesiyle ortaya konabilir. Bu satırların yazarı *İslâm’ın Klasik Çağı’nda Felsefe Tasavvuru* (İstanbul 1996) adlı çalışmasıyla meselenin aydınlatılmasına mütevâzi bir katkı sağlamayı amaçlamıştır. Müellif bu çalışmanın ardından görmüştür ki, İslam’ın klasik çağında muayyen bir felsefe tasavvurunu oluşturan “zihnî tavır”a, evrensellik, süreklilik, nebevîlik, ilmîlik, özgünlük ve meşruiyetin gereklerini karşılamak üzere büyük bir gayret eşlik etmiş; İslam felsefe geleneği muayyen başarısızlıklarına rağmen gözcü başarılarıyla dünya felsefe ve bilim tarihindeki mümtaz yerini almıştır. Esas itibarıyla “hikmet” ve “ilim” kavramları ekseninde oluşan İslam felsefe paradigması, klasik çağda yapılan halidî hikmet, meşrîkî hikmet ve işrâkî hikmet tartışmalarıyla belirli Aydınlanma modelleri ortaya çıkarmış; aynı zamanda o çağa özgü “bilimsel” faaliyeti temsil eden felsefe, “ilim” olarak da kavrandığı içindir ki, dengeli bir epistemolojiyi temellendirme, kapsamlı bir bilimler sistemi oluşturma, tatmin edici bir doğrulama mantığı geliştirme yolunda özgün modellerin ortaya konması mümkün olmuştur. Ortaya konan teorik modeller ve başvuru alan felsefi/bilimsel dil, o çağın şartlarında evrenselliğin gereklerini yerine getiriyor iken, aynı zamanda “müslümanlara özgü” yaklaşım biçimleri hakkında da fikir vermekte ve İslâm’ın yönlendirici öğretilerini o veya bu açıdan yansıtmaktaydı.

Birkaç marjinal düşünür hariç tutularak şu vurgulanabilir ki İslam filozofları, içinde bulundukları faaliyetin ilâhî menşeli nebevî bilgiye olsun, kanıtlandığı düşünülen ilmî bilgiye olsun ters düştüğü kanaatini beslemek bir yana; ulaştıkları sonuçların nebevî öğretilere ve ilmî kabullere uygun olduğunu düşünüyorlardı. Müslüman entelektüeller olarak insanlığın ortak ilmî ve fikrî mirasına hikmetin anayurdu saydıkları topraklarda anlamlı birikimler katmayı arzu etmekteydiler ve zihinlerini daima, tahlilli kitap çapında uzun sürecek olan, ilim, hikmet ve hakikat tasavvurları yönlendiriyordu.

Bu zihnî tavidir ki, klasik çağın entelektüel çabasına bir din-bilim, vahiy-akıl, evrensellik-yerellik, kadimlik-çağdaşlık, mutlaklık-izafilik, tarihötesi-tarihsel kutuplaşmalarına yol açmaksızın yön ve anlam vermiştir. İşte bu saydığımız kutuplaşmaların doğurduğu problemlerle alabildiğine meşgul olan çağdaş müslüman düşünürün, klasik felsefe geleneğimizde sergilenen söz konusu zihnî tavidan öğreneceği çok şey bulunmaktadır. Eski üstadlarla aynı zihnî frekansı yakalayabilmenin önce İslam felsefesi mirasını yeniden keşfetmekten geçtiği hususu ise izahtan varestedir.