

## İslâm Felsefesinin Arkapları\*

GEORGE F. HOURANI

Çeviren

İLYAS ALTUNER

Arş. Gör. | Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

**Özet:** Bu yazı, İbn Rüşd'ün *Faşlu'l-Makâl* adlı eserinin Hourani tarafından yapılan İngilizce çevirisindeki Giriş yazısından bir parçadır. Hourani, filozofların izleyenlerinin sınırlı olduğunu, ancak kelâmcıların öğretilerinin de kesinlikle kitlelerce ulaşılabilir olmadığını ve yine aşırı derecede sofistike olduğunu ifade etmektedir. Yazara göre, felsefe, burhânî hakikat hakkında, onun Yunan bilimlerinde bildirilmiş olan zihinsel disiplinlerle kazanılabilir bir şey gibi olduğunu iddia etmektedir. Filozoflar, dinsel öğretilerin yerine, hatta onların yerini almak pahasına, Yeni Platoncu ve Aristotelesçi kavram ve terimleri kullanarak Tanrı ve evreni ele alan konularla ilgili olarak burhânî hakikati dile getirdiklerinde, kelâmcılar, varlık nedenleri olan dinin savunmasında önemli bir rol üstlenmeyi kendilerine görev saymışlardır. Bu yazı, bu iki grup arasındaki tartışmaları felsefe-din ilişkisi bağlamında kısaca ele almaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Yunan felsefesi, İslâm felsefesi, kelimeler, tartışma, arkaplan.

\* "Introduction" to Averroes' *On the Harmony of Religion and Philosophy*, trans. & ed. George F. Hourani, London: Luzac and Company, 1976, ss. 2-8.

---

## The Background in Islamic Philosophy

GEORGE F. HOURANI

Translated by

İLYAS ALTUNER

Res. Assist. | Iğdır University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy and Religious Sciences

**Abstract:** This paper is a part of Introduction in English translation of Averroes' *Fasl al Maqal* by Hourani. He states that the philosophers' audiences were a limited one, but it should be noted that the theologians' teachings were not exactly accessible to the masses and were also of a high degree of sophistication. According to author, philosophy has claimed that of demonstrative truth as something achievable by intellectual disciplines as informed by Greek sciences. When the philosophers have spoken of demonstrative truth in relation to matters dealing with God and the world, by using Neo-Platonic and Aristotelian concepts and terms at the expense of, or even as a substitute for, religious doctrines, the theologians have regarded as a mission themselves to take a leading role in the defense of religion, which was their reason for being.

**Keywords:** Greek philosophy, Islamic philosophy, theology, discussion, background.

Yunan felsefesi öğrenimi Müslüman çevrelere girer girmez, felsefeyle Sünnî İslâm arasında belli bir gerilimin olması kesindi.<sup>1</sup>

İslâm'ın temelinde, kişiye belli ibadet ve inançları emreden *Kur'an* vardı. İbadet alanında, ilk üç asırdaki meşru görüşün ağırlığı, kişi için doğru ve yanlış olanın aslında Sünnet tarafından yorumlanmış olan *Kur'an*'a göre belirlenmiş olduğuna karar vermişti. Onların yorumu hakkındaki kuşkular da âlimlerin ortak görüşüyle (*icma'*) giderildi. Hukukçular tarafından yapılan bağımsız muhâkeme (*kıyas*) en son başvuru kaynağı olarak ve sonradan yalnızca Kutsal Kitap'ın yorumunda uygulanmak için alınırken, kamu yararı, doğal hukuk ya da başka herhangi bir standart Kutsal Kitap yorumundan doğru ve yanlış çıkarsamak için alınmadı. Aynı ilkelere başvurarak, ilk dönem kelâmcıları Kutsal Kitap'a özgü Tanrı ve evren hakkındaki öğretiler sistemini belirlemek için çalışmaya başladılar. Sekizinci, dokuzuncu ve onuncu asır Mu'tezilileri, akıl ilkeleri gibi görünen birtakım kabûlleri benimsediler. Örneğin, *Kur'an*, Tanrının Kıyamet Günü'nden sonra insanı bu dünyadaki kötü eylemlerinden dolayı cezalandıracağını söylerken, akıl bize yetkin bir Tanrının bir kişiyi kontrolünde olmayan eylemler için cezalandırmayacağını söyler. Öyleyse kişi, eylemlerini seçme gücüne sahip olmalıdır; o hâlde Tanrı eylemleri önceden tayin etmez. Ancak onuncu asırda genel olarak Eş'arî'nin ve Eş'arîlerin eserlerinde belirginleşmiş olan hâkim görüş, akıl ilkelerine dayanan birtakım kabûllerin hiçbir Kutsal Kitap hükmü tarafından doğrulanmadığı görüşüydü. Böylelikle, örneğin, *Kur'an* kişinin kendi eylemlerinden sorumlu olduğunu söyler; yine *Kur'an* Tanrıyı her şey gücü yeten ve kişinin eylemlerini tayin eden olarak gösterir. Bu yüzden her iki eylem de kabul edilmek zorundadır. Kişinin sorumluluğunun ilâhî kaderle ilişkisi, Eş'arîler açısından kelâmcıların, hünerlerini kullanabildikleri karşılaştırmalı bir detay konusuydu; ancak onlar her iki eylemin kabûlünden hareket edemezlerdi. Kut-

<sup>1</sup> Bkz. L. Gauthier, *La Théorie d'Ibn Rochd (Averroes) sur les Rapports de la Religion et de la Philosophie* (Paris, 1909), "Giriş"; A.J. Arberry, *Revelation and Reason in Islam* (London, 1957); L. Gardet & M.M. Anawati, *Introduction à la Théologie Musulmane* (Paris, 1948), ss. 318-24.

sal Kitab'ın kinayeli yorumu, Tanrıya bedensel özellikler atfetme gibi belli birtakım ifadeleri açıklamak için kullanılabilirdi; ancak böyle bir yorum, Peygamber zamanındaki normal söyleme ilişkin Arap dilbilim kuralları tarafından sınırlandırılmak demektir.

İslâm kelâmının bu erken gelişimi Yunan geleneğindeki felsefeye belirgin bir şekilde başvurmaksızın devam etti. Mu'tezililerin Yunan felsefesiyle ilişkisi oldukça belirsizdir; onlar Tanrı ve insan hakkındaki bazı kavramları felsefeden ya da onu düzene sokan Hıristiyan kelâmından almış olabilirler. Gerek Mu'tezililer gerekse sonraki dönemlerinde Eş'ariler, (farkında olmaksızın) Aristoteles mantığının silâhlarını tartışmalarında kullandılar. Ama her iki mezhep de Yunan felsefesine Tanrı ve evren hakkındaki gerçek düşüncelerin bir kaynağı olarak açıkça başvurmaz. Doğrusu tartışma, dokuzuncu yüzyıl ortalarında, Yunan felsefesinin İslâm'ın bilge dünyasına yayılmasından yarım asır öncesinde vardı. Nitekim *felsefe*, en azından, İslâm kelâmının ortaya konması için gereksiz bir şeymiş gibi görüldü.

Ancak felsefe, *kelâmcılar* tarafından yapıldığı gibi, kelâma mutlak anlamda tehlikeli görülebilirdi. Çünkü felsefe, evren hakkındaki kanıtlayıcı gerçeği, dokuzuncu asır Müslüman aydınlarına kendisiyle birlikte gelen tıp, astronomi, matematik ve diğer Yunan bilimleri gibi aynı kesinlikte göstermeyi öne sürerek, bilimin iddialarıyla ortaya çıktı. Hiçbir düşünen insan, Yunan filozoflarının, özellikle Platon ve Aristoteles'in eserlerinde açık olan anlayış derinliği ve akıl yürütme gücünden etkilenmemeyi başaramaz. Onların sadık izleyenleri olan Fârâbî ve bir derecede İbn Sînâ gibi Müslüman filozoflar, onları bilge adamlar otoritesiyle konuşan gerçeklik kaynağı olarak gördüler. Deneysel bilimin konuları hususunda geleneksel kelâm için bunun az bir önemi oldu. Çünkü Kutsal Kitaplar birtakım konulara değinmediler; ancak filozoflar Tanrı, bir bütün olarak evren ve de insanın kaderi hakkında konuştuıkları zaman, *Kur'an* ve Sünnetlerin öğrettiklerine uygun öğretip öğretmediklerini araştırmanın nedeni vardı.

Çünkü iki asır, dokuzuncu yüzyılın ortalarından on birinci

yüzyılın ortalarına kadar, birtakım nedenlerden dolayı *felsefe* ile *kelâm* arasında doğrudan bir çatışma ertelendi. Bir yandan, ilkin Müslüman filozoflar ellerini göstermek zorundaydılar. Onlar, olumsuz bir koşulda çalışmanın bilincinde olsalar ve kendi görüşlerinin ifadelerini İslâm'ın temel öğretileriyle uzlaştırmaya, mümkün olduğunca, özen göstermişlerse de, bu hayli zaman aldı. Nitekim Neo-Platoncu mistisizm, Sufizmin bir türü olarak Fârâbî ve İbn Sînâ'da görüldü; ikisi de genel eserlerinde bedeninin yeniden dirilişini doğrudan yadsımadı; onlar bir Peygamberin ortaya çıkışının rasyonal bir açıklamasını sundular; ve saire.<sup>2</sup> Öte yandan, Eş'arî *kelâm* sistemi, (1040'dan sonra) Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun kuruluşundan sonrasına kadar ve özellikle Sünnî kelâmın bir okulu olarak Bağdat'ta (1065) Nizâmiye Medresesi'nin kuruluşundan sonrasına kadar baskın bir gelenekçi olmadı. Ondan önce Büveyhîler, Fatımîler, Hamdanîler gibi Şii prensleri Batı Asya ve Mısır'ı yönetmişler ve halklarına kuramsal düşünme konusunda daha çok serbestlik tanımışlardı.

Ancak 1064 civarında, İran'da Nâsır-ı Hüsrev tarafından *Câmiu'l-Hikmeteyn* adlı eserinde bir uyarı notası çalındı.<sup>3</sup> Nâsır, felsefenin ve İsmailî teosofinin ortak düşmanı olan "*ehl-i tefsîr*", "*ehl-i taklîd*", "*başvîyân-ı ümme*" ve "*fukahâ-yı dîn-i İslâm*" dediği nakilci kuramcılara karşı felsefî düşüncenin haklılığını savunur. Onlar "*ehl-i bâtm ve te'vîl*"e karşı çıkarlar.<sup>4</sup> Onlar, güneşin doğası gereği batacak olması gibi, nesnelere nedensel özelliklere sahip olduğunu bildiğini ileri süren bir kimseye *kâfir* damgasını vururlar.

Nâsır, Yaradan'ı düşünmeyip yaratılan evren hakkında düşündüklerinden dolayı Peygamberin kesin emrine aldırmadıkları gerekçesiyle, o din bilginlerinin gerçek *kâfir* oldukları yönünde çıkış yapar. Böylece onlar Yaradan ile yaratılanı aynı seviyeye indirger ve cehâleti bilgiye tercih ederler.<sup>5</sup> Nâsır, dokunaklı sözlerle, bilim ve

<sup>2</sup> Fârâbî'nin görüşlerini ifade etmedeki uyarısının anlatımları için bkz. L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe, Illinois, 1952), böl. 1.

<sup>3</sup> Ed. Henry Corbin (Tahran & Paris, 1953), "Giriş", ss. 60-4.

<sup>4</sup> *Aynı Eser*, Farsça Metin, par. 14, s. 10.

<sup>5</sup> *Aynı Eser*, par 14, s. 10; ayrıca s. 12 ve 15. Eş'arîler, Tanrının biricik neden olduğu nu ve doğadaki düzenin Onun koyduğu "daimî" düzen (*âdet, sümnet*) sayesinde va-

felsefe üzerindeki bağınaz hoşgörüsüzlüğün korkunç sonuçlarına dövdür.

O sözde âlimler, yaratılmış şeylerin bilgisine vakıf olan kimseleri kâfir saydıkları için, nasıl ve niçini araştıranlar suskun kaldıkları gibi, bu bilimin yorumcuları da sessiz kaldılar. Öyle ki cehâlet, bütün insanları, özellikle Horasan topraklarımızla doğu bölgelerimizin halklarını mahvetti.<sup>6</sup>

Yukarıda gösterdiğimiz bir kitap üretimi için gerekli olacak beş nedenden dışında hiç kimse yaratılışın nasılı ve niçini üzerine bir kitap yazmadı. İlk olarak, bu bilgiyi araştıran fail neden olan kimse vefat etti; ikinci olarak, bu bilimin yorumcusu olan etkin neden olan kimse de öldü ve bu toprakların insanları arasından bu iki nedenin ortadan kaybolmasıyla, din bilimi de tarihe karıştı. Adı geçen topraklarda şimdi, Kutsal Ruh'un bir ürünü olan gerçek din bilimini felsefenin bir uzantısı olan yaratma bilimiyle birleştirme (*cem*) yeteneğine sahip hiç kimse bulunmuyor. Çünkü bunlar filozofun bir kâfir olduğunu beyan ederken, filozof da bu sözde âlimleri hayvan derecesine indirger ve onların cehâleti yüzünden İslâm dinini küçümser. Sonuç olarak, artık bu topraklarda ne gerçek din ne de felsefe kalır.<sup>7</sup>

Ancak felsefeye en can alıcı darbe henüz vurulmamıştı. Bu, felsefenin bütün içeriklerinin bilgisiyle ve güçlü zekâsının bütün gücü ve açıklığıyla Gazâlî'nin saldırısıydı. Bu saldırı, birden çok biçimde oldu. 1095 yılında tamamladığı *Tebâfutu'l-Felâsife*<sup>8</sup> adlı büyük eserinde, kendisine doğru bir felsefî yöntem edinerek, filozofların sırf inanca aykırı olan diğer tezlerinin yanı sıra, evrenin ezeliği, Tanrının tikelleri bilmemesi ve bedenle dirilişin imkânsızlığı gibi İslâmî olmayan tezlerini kanıtlayamadıklarını öne sürdü. 1096 ile 1106 yılları arasında yazılmış olan *Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*<sup>9</sup> adlı yapıtında, Kutsal Kitab'ın kinayeli yorumlarının tıpkı *küfür* gibi çarpıtılmış olduğu hukukî sorununu, hamillerini

rolüğünü ileri sürerek, doğal şeyler arasındaki nedensel bağlantıları inkâr ettiler.

<sup>6</sup> *Aynı Eser*, par. 19, s. 15. Çeviri A.J. Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, s. 72.

<sup>7</sup> *Aynı Eser*, par. 20, s. 16. Çeviri Arberry, *Aynı Eser*, ss. 72-3.

<sup>8</sup> Ed. M. Bouyges (Beyrut, 1927); ayrıca S. Dünyâ (Kahire, 1947).

<sup>9</sup> Ed. M.S. Kurdî. *El-Cevâbirü'l-Gavâli min Resâilü'l-İmâm Huccetü'l-İslâmî'l-Gazâlî* (Kahire, 1934).

İslâm dairesinin dışına koyarak ele aldı ve filozofların Tanrının bilgisi ve ahiret hayatı hakkındaki görüşlerinin çarpıtılmış olduğu sonucuna vardı. Son olarak, *El-Munkız mine'd-Dalâl*<sup>10</sup> adlı otobiyografisinde Gazâlî, ruhunun gereksinimi olan tedaviyi sağlamada felsefenin başarısız olduğunu çok kişisel ve popüler bir yolla açıkladı.

Doğu'da, Gazâlî'nin meydan okumasına karşılık verecek kimse çıkmadı. Ancak, eğer felsefenin Müslüman ülkelerde bir yaşama şansı varsa, karşılık verilmek zorundaydı. Bu, İbn Rüşdün büyük İmam'ın saldırılarına seksen yıl sonra Batı'dan cevap vermek suretiyle üzerine aldığı görevdi. Seksen yıllık aralığın açıklamasını sormanın küçük bir yararı var: Adam bu vesileyle ortaya çıkmadı ve hiç çıkmayabilirdi. O ortaya çıktığında, yine de, Gazâlî'nin meydan okuması hâlâ güncel bir sorun olarak hissediliyordu; entelektüel gelişme o günlerde daha yavaştı. İbn Rüşd'ün Gazâlî eleştirisinde, Ebû Hâmid'e neredeyse yaşayan bir çağdaşı gibi davranmasını, şakacıktan bir düşmanlık olarak algılıyoruz. *Tebâfutu't-Tebâfut* (1180) adlı eser, *Tebâfutu'l-Felâsife*'nin iddialarına ayrıntılarıyla karşılık verir. *Faslu'l-Makâl* ise, *Faysalu't-Tefrika*'ya geniş çapta bir hukukî karşılıktır.

İbn Rüşd'ün görünüşte farklı iki düşünce sistemini uzlaştırma girişimi, İslâm kültüründe sağlam kökleri olan bir türdü. *Kur'an*'ın kendisi pek çok yerde, İbrahim'in dini ve İslâm'ın Hıristiyanlık ve Yahudilik'le ilişkisi hakkındaki öğretilerinde eşzamanlı bir eğilim gösterir. *Cem*, on ikinci yüzyıl Endülüs'ünde iyi bilinen, Arap literatürünün düzenli bir örneği idi: İbnu'l-Abbâr'ın biyografik sözlüğü, *Cem* ile başlayan altı cilt kitaptan bahseder.<sup>11</sup> Felsefede, Fârâbî'nin *El-Cem' beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn Eflâtuni'l-İlâbî ve Aristûtâlîs* adlı eseri, onun her iki bilgenin de gerçekliğin doğru bilgisine sahip oldukları ve bu yüzden de çelişki içinde olamayacakları kanısından kaynaklanan, Platon ve Aristoteles felsefelerini bir uzlaştırma girişimidir.<sup>12</sup> Din ve felsefe ilişkisine özgü problem üze-

<sup>10</sup> Ed. J. Salîbâ (Dimaşk, 1939); İngilizce çeviri W.M. Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazâlî* (London, 1953).

<sup>11</sup> *Kitâbu't-Tekmile li Kitâbi's-Sıla*, ed. F. Codera, *Bibliotheca Arabico-Hispana* (Madrid, 1887-9), V-VI. Fihrist, VI, s. 900.

<sup>12</sup> Ed. F. Dieterici, *Die Philosophie der Araber* (Leiden, 1890), XIV, özellikle bk. s. 1-3.

rine, Beyhakî tarafından, on birinci ve on ikinci yüzyıllardan dört kitap listelenir.<sup>13</sup> Nâsır-ı Hüsrev'in, İsmailî mistisizmi *felsefe* ile uzlaştırma girişiminden daha önce bahsedildi: Bu, ilginç bir koşut sunsa da, İslâm dünyasının kuzeydoğu sınırındaki Transoksanya'da bulunan Şii okurlar için Farsça olarak yazılan bu eser, İbn Rüşd'e neredeyse tamamen yabancıydı.<sup>14</sup> İbn Tufeyl'in *Hayy İbn Yakzân* adlı eseri, başlıca amacı bu olmamasına rağmen, *şeriat* ve *felsefe* arasındaki uzlaşımı kısaca öne sürdü.<sup>15</sup>

Bütün bu arkaplan için, İbn Rüşd'ün tezi, Ortaçağ İslâm'ından geriye kalan en açık ve en kusursuz din ve felsefe *Cem'i* olması açısından, bir zirve olarak durur.

<sup>13</sup> Zâhiruddîn Beyhakî, *Târib Hukema'l-İslâm*, ed. M. Kurd Ali (Dimaşk, 1946). O Ya'kûb İbn İshâk el-Kindî (s. 41), Ebû Zeyd el-Belhî (s. 42), Ebû Ali İsâ (s. 75) ve Ebû İsâ el-Müneccim'den (s. 110) bahseder.

<sup>14</sup> Bkz. H. Corbin'in *Camiu'l-Hikmeteyn* için yazdığı "Giriş".

<sup>15</sup> L. Gauthier, onun böyle olduğu düşüncesinde yanılmıştır. Bkz. G.F. Hourani, "The Principal Subject of Ibn Tufayl's *Hayy Ibn Yakzân*", *Journal of Near Eastern Studies*, 15 (1956), ss. 40-6.