

olsaydı, onun “Akıl ve vahiy bilgisi ayrı olmalıdır” şeklinde çifte gerçeklikten söz etmediğini göreceğ ve eleştirilmeyecekti. Nefs konusunda St. Thomas, Hıristiyanlığın inançlarını savunmaktadır. Ona göre nefis beden, beden de nefsin bir parçası değildir. Dolayısıyla madde olan beden eriyip yok olduğunda, nefis varlığını sürdürmeye devam eder. St. Thomas nefislerin ittisalini kabul etmediği gibi, aynı zamanda ruh göçü fikrini de benimsemez. Ona göre Tanrı, doğan her insan için ayrı ve farklı bir nefis yaratır (s. 225).

Felsefe ile dinin uzlaştırılması çabaları, düşünce tarihinin en köklü problemlerinden biridir. Bu konuda İbn Rüşd’ün ileri sürdüğü düşünceler ise en dikkat çekici olanlardır. Yazara göre sistematik ve rasyonel bir filozof olmasının yanında, köklü bir hukukçu aileden gelmesi, iyi eğitim alması ve kendisinin de fakih olması İbn Rüşd’ün başarısının arkasında yatan temel etmenlerdir. İbn Rüşd’e göre din, insanları varlıkları tetkik ederek bunlar hakkında bilgi sahibi olmaya davet eder. Felsefenin yaptığı iş de varlıkları tetkik ederek bu varlıkların Allah’a nasıl işaret ettiklerini araştırmak olduğuna göre, felsefe ile din birbiriyle uzlaşır (s. 255). St. Thomas Aquinas da felsefe ile dinin konularının aynı olduğunu belirtir ve felsefeyi doğal aklın Tanrı’yı idrak etmeye çalıştığı kutsal bir ilim olarak görür. Her iki filozof da iman ile aklın birbirlerine zıt olmadığını, gerçek bir iman ile gerçek bir bilgi arasında çatışma değil, kendiliğinden bir uygunluk bulunduğunu belirtir.

İbn Rüşd ve Thomas Aquinas’ın fikirlerinin karşılaştırılması olarak incelendiği bu eserde yazar anlaşılır, akıcı ve açık bir dil kullanmıştır. Gerek İbn Rüşd’ün ve gerekse St. Thomas Aquinas’ın yazar tarafından iyice özümsemiği ve okuyucuyu da güzel bir şekilde bilgilendirdiği görülmektedir. Eserin mukayeseli İslâm felsefesi çalışmaları alanında yararlı olacağı ve bir boşluğu dolduracağından kuşku yoktur.

Aydın Topaloğlu
İSAM

İslâm Felsefesine Giriş

drl. Peter Adamson ve Richard C. Taylor

çev. M. Cüneyt Kaya

İstanbul: Küre Yayınları, 2007. 489 sayfa.

1990’lı yıllardan sonra İngiltere’de iki önemli İslâm felsefesi tarihi kitabı yayımlanmıştır. Bunlardan birincisi Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman’ın

editörlüğünde yayımlanan *History of Islamic Philosophy* (I/1-2, London 1996) adlı eserdir. H. Tuncay Başoğlu ve Şamil Öçal tarafından Türkçe'ye kazandırılan (*İslâm Felsefesi Tarihi*, I-III, İstanbul: Açılım Kitap, 2007) bu eser, İbn Sînâ ile başlayan ve onun da içinde yer aldığı süreci "irfan merkezli bir gelenek" olarak okumasıyla öne çıkmaktadır. İkincisi ise burada tanıtımı yapılan *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* adlı eserdir. Cambridge Üniversitesi tarafından 2005 yılında yayımlanan, giriş ve on sekiz bölümden oluşan bu kitabın İslâm felsefesi literatüründeki yeri birkaç madde de özetlenebilir:

Birincisi: Kitabın orijinal adında kendini gösteren, İslâm felsefesi algısıdır. Editörler İslâm felsefesini en iyi ifade eden terimin "Arapça yazılan felsefe" anlamında "Arabic philosophy" tabiri olduğunu düşünmektedir. Editörlerin de belirttiği gibi "Arapça yazılan felsefe" ifadesi, İslâm dünyasındaki felsefi geleneğin, kaynaklarını tercüme hareketinden aldığını vurgulamayı amaçlamaktadır (bk. s. 4). Dolayısıyla bu vurgu, dinin yerini asla yadsımamakla birlikte, sözü edilen felsefi hareketin herhangi bir dinî kaygının ürünü olmadığını, bilâkis akî bir çaba olarak felsefenin Müslüman dünyaya intikaliyle varlığını sürdürdüğünü dile getirmektedir. Bu anlamıyla söz konusu terim, mezhepler tarihi kitaplarında geçen "felâsifetü'l-İslâm" tabirinden kastedilen anlamla örtüşmektedir. Çünkü en açık şekilde Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'inde gördüğümüz bu ifadedeki "İslâm" kelimesi, felsefenin herhangi bir dine mensubiyetini dile getirmez; aksine "bir medeniyet olarak İslâm" vurgusu taşır ve bunun içine İslâm dünyasında yetiştiği hâlde, Müslüman olmayanlar da girebilir. Bu nedenle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, Şehristânî tarafından müteahhirün (geç dönem) filozoflar olarak nitelendirilmiş ve İslâm öncesi Meşşâî geleneğin bir devamı olarak görülmüştür. Diğer bir deyişle felsefe, mutlak aklın çabası olarak her medeniyetin kendi şartlarında dile getireceği ortak bir hakikat alanı şeklinde görülmüş ve İslâm filozofları da bu bağlamda değerlendirilmiştir. Fakat her ne kadar kabul edilebilir bir anlamı olsa bile, "Arabic philosophy" tabirinin Türkçe'de kulak tırmaladığı aşikârdır ve İslâm felsefesinin bir Arap felsefesi olduğu iddiasını hissettirmektedir. Bu sebeple olsa gerek, mütercim de "Arabic philosophy" ifadesini kitapta "Arapça yazılan felsefe" şeklinde tercüme ettiği hâlde, kitabın adını "Arapça Yazılan Felsefeye Giriş" şeklinde değil "İslâm Felsefesine Giriş" olarak tercüme etmiştir.

İkincisi: Bu eser ortak bir çalışmanın ürünü olduğundan, İslâm felsefesi tarihine ilişkin mevcut ilgi ve birikimi önemli ölçüde yansıtmaktadır. Esere katkıda bulunan yazarların belli bir çevreyi temsil etmesinin bu durumu değiştirmedeği, diğer İslâm felsefesi kitaplarıyla karşılaştırıldığında açıkça görülebi-

lir. Bu durum, kitabın önceki çalışmalarla irtibatının en güçlü olduğu taraftır ve bu nedenle de kitabın hem güçlü hem de zayıf yanını teşkil eder. Güçlü yanı olmasının nedeni, aynı sorunlar hakkında daha derli toplu analizleri içeren kimi çalışmaları barındırmasıdır. Zayıf yanı olmasının nedeni ise katkıda bulunan yazarların ilgilerinin öteden beri Batılı akademik çevrelerde hâkim olan ilgi alanlarıyla sınırlı olmasıdır. Öyle ki bu ilgi darlığı kimi bölümlerde açıkça sığığa dönüşmektedir. Bunun en tipik örneklerinden birisi, İslâm dünyasındaki tercüme hareketlerinin incelendiği bölümdür. Bu bölümde tercüme hareketleri adına yalnızca İslâm dünyasına yapılan ilk tercüme incelenmiş ve İslâm felsefesinin kendi klasiklerini oluşturma süreciyle tercüme hareketleri arasında herhangi bir bağ kurulmamıştır. Gerçekte anlatılanlar, daha önce de dile getirilen bilgilerin başka bir üslupta ve biraz daha derli toplu ifadesinden ibarettir. Oysa bizzat tercüme sürecinin izi sürüldüğünde, tercüme faaliyetlerinin hicri 7. yüzyılda (miladi 13. yüzyıl) Tûsî ve çevresiyle birlikte yeniden canlandığı görülür. Bunun nedeni, İbn Sînâ ile birlikte özellikle mantık, metafizik, tıp ve musiki alanında önceki klasiklerin yerini İbn Sînâ ve takipçilerinin eserlerine bırakmasıdır. Ancak geometri, astronomi ve aritmetik gibi riyazî ilimlerde İslâm öncesi metinler hâlâ klasik olma özelliğini koruduğundan, bunlar yeniden tercüme edilmiş ve bunların tenkit ve tenkihleri yapılmıştır. Kısaca, tercüme ancak İslâm dünyasının kendi klasiklerini oluşturma süreciyle birlikte değerlendirildiği takdirde tam olarak anlaşılabilir bir çerçeveye oturabilir. Bu sorun farklı açılardan kitabın birçok bölümünde bulunmaktadır. Tarihsel girişlerde dile getirilmeyen kimi sorunları, konusal girişlerde bulmayı bekleyen okurlar, önemli ölçüde hayal kırıklığına uğrayacaktır. Kitabın genel akademik birikimi yansıttığını dikkate aldığımızda, bu durumun kitabın yazarlarını da aşan genel bir sorun olup İslâm felsefesine yönelik ilgilerin hâlâ önemli ölçüde başlangıç seviyesinde bulunduğu düşünülebilir. Sözgelimi kipli önermelerle ilgili dikkate değer bir tartışma içermesine rağmen, mantıkla ilgili bölümün zayıflığının nedeni, İslâm mantık tarihi çalışmalarının çok yetersiz olmasıdır. Ancak mesele İbnü'l-Arabî'yle ilgili bölüm ile ahlâk ve siyaset felsefesinin incelendiği bölümün zayıflığının nedenini yalnızca mevcut çalışmaların yetersiz oluşuyla açıklamak ikna edici olamaz. Özellikle ahlâk ve siyaset felsefesi bölümü, yalnızca kitap özetlerinden ibarettir ve yazarın Fârâbî ve İbn Sînâ'nın konuyla ilgili görüşlerini sorun seviyesinde kavrayamadığını hissettirmektedir.

Üçüncüsü: Önceki İslâm felsefesi tarihi eserlerinden farklı olarak bu kitapta İbn Sînâ merkeze alınmıştır. Gerçekte İbn Sînâ'nın son yüzyılda önemli ölçüde ihmal edilen bu konumu, İslâm felsefesinin klasik metinlerinde çok barizdir. Meşşâî geleneğe mensup yazarların kaleme aldığı metinlerde herhangi bir isim verilmeden “eş-Şeyhü'r-Reîs” veya sadece “eş-Şeyh” denildiğinde,

tartışmasız İbn Sînâ'nın kastedilmesi, onun bu konumunu gösterir. Bu nedenle kitapta en geniş yer İbn Sînâ'ya ayrılmıştır ve bütün kitabın en önemli bölümü de Wisnovsky tarafından kaleme alınan bu bölümdür. Wisnovsky doğru bir tercihle İbn Sînâ'yı bir mantıkçı ve metafizikçi olarak dikkate almış ve onun mantık ve metafiziğinin ana kavramları arasındaki ilişkiyi ortaya koyarak felsefe tarihindeki yerini anlatmıştır. Bu bölüm varlık ve mahiyet kavramları ile zorunlu varlık ve mümkün varlık kavramlarının İbn Sînâ metafiziğinin çatısını oluşturma niteliğini ortaya koymakta başarılı görünmektedir. Yazar, varlık ve mahiyet kavramlarının, metafiziğin temel sorunlarının çözümündeki araçsallığı üzerine yoğunlaşarak İbn Sînâ'nın bu kavramları kullanımıyla ilgili sorunları belirginleştirmeye çalışmıştır. İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımını mantıktan metafiziğe taşıyarak Meşşâî geleneğe yeni bir yön verdiği doğrudur. Fakat varlık-mahiyet ikilisinin gerek İbn Sînâ gerekse sonraki filozoflardaki kullanımı, Wisnovsky'nin görebildiğinden daha sorunludur. Gerçekte varlık-mahiyet ayrımı, mahiyetin işleviyle tam olarak uyuşmamaktadır. Hem İbn Sînâ'nın hem de bu ayrımı dikkate alarak metafizikten hareket eden sonraki düşünürlerin kullanımında mahiyet, aslında hem dış dünyada sübutu bulunan aklî varlığı hem de dış dünyada sübuttan yoksun aklî anlamı ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu nedenle madde-suret ayrımını barındıran duyulur varlıklar mahiyetleriyle tasavvur edilirken, salt aklî olan varlıklar zatlarıyla tasavvur edilmektedir. Bu açıdan bakıldığında mahiyet kavramının kimi zaman bir "anlam" ve "itibar" kimi zaman da bir "şey" olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu durum gerçekte söz konusu ayrımın, metafizik sorunların çözümünde kimi zaman tıkandığını veya en azından ilave araçlar kullanmak zorunda kaldığını göstermektedir. İbn Sînâ sonrası düşünürlerin de meselenin bu yönünü açıkça değerlendirmemiş olması, sorunun derinliğini görmeyi engellemektedir. İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sının mantık ve ilâhiyât kısmı ile *el-İşârât*'ının ilgili kısımları karşılaştırmalı bir incelemeye tabi tutulduğunda görülecektir ki, varlığın aklî ve duyulur olmak üzere ikiye ayrılarak mahiyet kavramı ile aklî varlık kavramının özdeşleştirilmesi ve mahiyetin dış dünyada sübutunun dışındaki seviyelerinin aklî anlam seviyeleri olarak ortaya konulması gerekmektedir. Kısaca İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımındaki temel sorun, Wisnovsky'nin düşündüğü gibi, bu ayrımın kullanımındaki tutarsızlık değil, bizzat ayrımın kendisinin metafizik seviyede sorun teşkil etmesidir. Çünkü İbn Sînâ metafiziği, Mu'tezile'de olduğu gibi "yok"u (ma'dûm) metafizik bir kavram olarak dikkate almaz.

Dördüncüsü: Özellikle İbn Sînâ ve tabiat felsefesinin anlatıldığı bölümde felsefe ve kelâm arasındaki ilişkiye dikkat çekilmesi, İslâm düşünce tarihi açısından son derece önemlidir. Ancak yine de bu konudaki araştırmaların yeter-

sizliği açıktır. İslâm düşünce tarihçileri genellikle filozofların kelâmcılara tesirini varsaymaya eğilimlidirler. Wisnovsky'nin özellikle "mahiyet" ve "şey" kavramları ekseninde kelâmcıların İbn Sînâ'ya tesirinden söz etmesi, hâkim tavrının aksine bir durum olarak dikkate değerdir. Ancak İbn Sînâ'nın kelâmcılarla ilişkisinin daha derinden sorgulanması gerekir. Gerçekte dikkatli bir karşılaştırma, geleneksel tasnifte İbn Sînâ'nın son eseri olan *el-İşârât*'ın tertibinin kelâm eserlerindeki tertibin felsefeye uyarlanması olduğunu gösterecektir. Zira kelâm kitaplarının bilgi ve nazar bahisleri (bilgi ve istidlâl teorisi) *el-İşârât*'ın mantık kısmına, cevher ve araz bahisleri tabiat felsefesi kısmına; Tanrı'nın zâtı ve sıfatları, nübüvvet ve meâd bahisleri ise ilâhiyat kısmına denk düşmektedir. Bu haliyle *el-İşârât*'ın tertibi, kelâm kitaplarının Mu'tezile kelâmcılarınca geliştirilen tertibinin felsefi ilimlere taşınmasından ibarettir. Buna ilaveten İbn Sînâ'nın kelâma ait pek çok sorunu özellikle *eş-Şifâ*'nın metafiziğine taşıdığını belirtmek gerekir. Dolayısıyla İslâm dünyasındaki metafizik gelenekler arasındaki ilişkinin tesisinde İbn Sînâ'nın ve kelâmcılar kanadında Cüveynî ve Gazâlî'nin rolü üzerinde daha ayrıntılı durmak gerekmektedir. Çünkü bu, sadece tarihsel olarak disiplinlerin birbirinden sorun taşıması anlamında değil, metafiziğin ana sorunlarının gerçek birer sorun olarak kazanılması anlamında da önemlidir. Ayrıca kelâmın İbn Sînâ üzerinden Meşşâî felsefeye tesiri, mantık ve metafiziğin İslâm dünyasındaki sürecine de önemli bir etken olmuştur. Daha sonra Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-Meşrûkiyye*'siyle birlikte metafiziğin İbn Sînâ tarafından belirlenen içeriği, kelâmın içeriğini etkileyecektir.

Beşincisi: Kitabın önemli yönlerinden birisi de gerek İslâm dünyasında gerekse Batı'da artık doğruluğundan kuşku duyulan bir kabulü en azından prensipte reddetmiş olmasıdır. Bu kabul, İslâm felsefesinin Gazâlî sonrasında İbn Rüşd'le birlikte yaratıcı kimliğini bir tarafa bıraktığı hatta bir felsefi gelenek olarak varlığını sürdürmediği iddiasıdır. Her ne kadar kitabın "İslâm Felsefesi ve Yahudi Felsefesi" başlığını taşıyan 17. bölümü, sözünü ettiğimiz tespitin tam tersine bir tutum sergileyerek İbn Rüşd'den sonra "Fârâbî tarafından başlatılan büyük İslâm felsefe geleneğinin ani bir sona veya en azından bir sessizliğe büründüğünü" (bk. s. 386) ileri sürüyorsa da, kitabın ilke olarak böyle bir iddianın yanlışlığını tespiti önemlidir. İlke olarak diyoruz, çünkü felsefi sorunların felsefi geleneklerde nasıl devam ettiği, kitapta ortaya konulmamıştır. Doğrusu, böylesi genel iddialar sadece İslâm felsefesi değil, kelâm ve tasavvuf için de ileri sürülmüştür. Ancak şimdiye dek hiç kimse felsefenin Gazâlî'den sonra nasıl olup da tükendiğini metinlere dayalı bir sorun takibiyle ortaya koyabilmiş değildir. Bu türlü iddialar daha çok İslâm dünyasındaki metafizik geleneklerin günümüzdeki durumunu açıklama ve kötü vaziyete bir başlangıç ve sorumlu arama teşebbüslerinin sonucu olarak ileri sürülmektedir. Gerçekte

Fahreddin er-Râzî sonrası felsefenin sürecini eserlere dayalı olarak izleyenler, İslâm dünyasında felsefenin Gazâlî'nin eleştirileriyle daha da yaygınlaştığını ve felsefî geleneğin şahıslar ve eserler açısından daha da güçlenerek devam ettiğini görebilir. Ancak görülenin yalnızca bu miktarla sınırlı olduğunun farkında olmak gerekir. Ne yazık ki sadece Batı'da değil, İslâm dünyasında da müteahhirûn veya muhakkikûn dönemi dediğimiz Fahreddin er-Râzî sonrası dönemlere dair uzmanlar bulunmamaktadır. Bu nedenle 13. ve 14. yüzyılın birkaç siması hariç, sonraki döneme dair bütün yazılar, gerçekte isimlerin ve eserlerin sayılmasından ibarettir ki, şu anda tanıtımını yaptığımız kitapta da durum bundan farklı değildir. Hatta kitabın bu hususa tahsis edilen son bölümü, mütercimim de belirttiği gibi neredeyse Şîf dünyasındaki gelişmelerle sınırlıdır. Ancak her halükârda bu tespitin akademik çevrelerde dile getirilmesi olumlu bir gelişmedir ve müstakbel çalışmalar için umut vaat etmektedir.

Altıncısı: Mütercimim de “Önsöz”de belirttiği üzere, İslâm felsefesine dair giriş niteliğindeki bir eserde İhvân-ı Safâ'nın bulunmaması büyük bir eksikliktir. İhmal edilmesinin özel bir sebebi bulunduğu değinilmeyen bu konunun kitabın sonraki baskılarında eklenmesi düşünülebilir. Ayrıca kitabın İslâm felsefesinin Latin dünyasında kabulünü inceleyen bölümü kapsamlı bir tercüme listesi sunmakta ve “İslâm Felsefesi ve Yahudi Felsefesi” başlıklı bölüm Türkçe'deki İslâm felsefesi tarihine dair eserlere güzel bir ek olarak görünmektedir. Çünkü Yahudi felsefesinin İslâm felsefesiyle ilişkisi, Hüseyin Atay'ın Musa b. Meymûn'a ait *Delâletü'l-hâirîn*'i tahkikinin dışında, Türkçe'de henüz hiçbir ciddi ilgiye konu olmamıştır ve ilgili bölüm buna vesile olabilir.

Son olarak *İslâm Felsefesine Giriş* kitabı bütün eksikliklerine rağmen temel akademik ilgileri yansıtmakta ve çoğu bölümlerinde bu ilgileri sorun seviyesinde takip edebilmektedir. Ayrıca kitabın tercümesinde İslâm felsefesinin temel terimlerinin ve eser isimlerinin tercümesi ile ilgili sorunların bulunmaması ve tercümede akıcı ve anlaşılır bir dilin kullanılması okumayı kolaylaştırmaktadır. Bu sebeple İslâm felsefesine tarihsel ve konusal girişleri içeren dikkate değer bir kitabı Türkçe'ye kazandıran M. Cüneyt Kaya'nın emeği takdire şayandır.

Ömer Türker

İSAM