

İslam Felsefesi Tarihinin Anlamı ve İslam Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Amacı Nedir? İhmal Edilmiş Bir Disiplinin Tarihi*

Hans DAIBER, Çev. Muammer İSKENDEROĞLU**

26 Mart 1789'da Alman şair ve filozof Friedrich Schiller onursal bir görev olan Jena Üniversitesi Tarih Kürsüsü'ne atanmasını kutlamak amacıyla bir açılış konuşması yaptı. Parçalarla tatmin olmayan 'felsefi bir zihin' tarafından bilgi arayışına ateşli ve oldukça takdir gören bir çağrı olduğunu ispatlayan 'Evrensel tarihin anlamı ve evrensel tarihi çalışmamızın amacı nedir?'¹ başlıklı konuşma tarihin anlamını soruşturuyordu. Diğer taraftan 'kiralık araştırmacının tek amacı ise bütün gayretiyle makamının gerektirdiği şartları yerine getirmektir.'²

Çağdaş felsefeden, özellikle de Kant'tan etkilenen Friedrich Schiller tarihsel çalışmanın evrensel epistemolojik değerine atıf yapıyordu. Burada biz İslam felsefesi³ tarihine ilgimizi yöneltmek ve 'tecrübi felsefeden' bah-

* Bu yazı *Bibliography of Islamic Philosophy*, Leiden: Brill, 1999, c. I, s. xi-xxxiii'den tercüme edilmiştir. Bu yazının biraz farklı bir şekli *IASH.P*, 7, no 5, Jerusalem, 1998, s. 177-199'da yayımlandı. Bu versiyondaki biyografik ek (s. 193-199) 17. yy.'dan günümüze İslam Felsefesi ile ilgili yayınları kronolojik sırayla ihtiva etmektedir.

** Yrd.Doç.Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

¹ *Schillers Werke*, Nationalausgabe, c. 17 (Historische Schriften), 1. bölüm, ed. Karl-Heinz Hahn, Weimar, 1970, s. 359-376.

² *Schillers Werke*, c. 17, s. 360.

³ Biz 'İslam felsefesi' terimini kullanıyoruz. Bu terim modern felsefe tarihçileri tarafından genel olarak benimsendi ve Batı'lı araştırmacılar tarafından sıkça kullanılan 'Arap felsefesi' teriminin yerini aldı; krş. M. Vollmer, *Philosophie, arabische*, *HWP* III, 1989, col. 882-886; Gerhard Endress, *Die arabisch-islamische Philosophie. Ein Forschungsbericht*, *ZGAIW*, 5, 1989, (s. 1-47) s. 1 vd. ve referanslar; Emilio Panella, *Eiste una "filosofia araba"*, *Mdom*, 6, 1975, s. 380-397.

Bunlara ilave olarak krş. 'Yahudi Felsefesi' teriminin tartışılması: G. Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge, 1985, s. 1 vd.; H. Simon-M. Simon, *Geschichte der jüdischen Philosophie*, München, 1984, s. 9 vd.; Bruno Chiesa, *Simon's Gesichte der Jüdischen Philosophie*, *JQR*, 78, 1987, s. 120-121.

Açıkçası 'Yahudi' ve 'İslam' felsefesi terimleri her bir durumda farklı bir yorum gerektirip bir birlik oluşturmazlar. Krş. Parviz Morewedge, *Contemporary Scholarship on Near*

sedan Wilhelm Dilthey'in⁴ izinden giderek İslam felsefesi tarihinin felsefi düşüncenin evrensel tarihi gelişimindeki rolünü düşünmek için iyi bir neden buluruz.

Geçmişte İslam felsefesinin neden ilgi çektiğini ve günümüzde İslam çalışmalarında İslam felsefesi çalışmalarına bizi yönlendiren nedenin ne olabileceğini düşünmek ilginç olabilir.

İlk olarak, 9. asırdan itibaren Müslümanların ve İslam bilginlerinin İslam ortodoksisinin daimi direnişine rağmen⁵ niçin Yunan felsefesine aşırı ilgi gösterdikleri; 9. asrın sonlarında, hatta Kindî (y. 185-252/801-866), Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (370-428/980-1037), Gazzâlî (450-505/1058-1111) ve İbn Rüşd (520-95/1126-1198) gibi büyük filozoflardan önce

Eastern Philosophy, *Philosophical Forum*, 2/1, Boston, 1970, s. 122-140. Morewedge haklı olarak şu sonuca ulaşıyor: 'Yakınoğu felsefesi İslam teolojisi ve Yunan klasik felsefesinin yansımasından daha öte bir şeydir.' (s. 137 vd.). Buna ilave olarak İslam felsefesi İbn Rüşd'e kadar olan klasik dönemle de sınırlanmaz. (s. 130 vd.)

⁴ Krş. Dilthey (1833-1911), *Grundriß der allgemeinen Geschichte der Philosophie*, ed. Hans-George Gadamer, Frankfurt/M, 1949, s. 12; Dilthey üzerine bkz. Esther Seidel, *Jüdische Philosophie in nichtjüdischer und jüdischer Philosophiegeschichte*, Frankfurt/M, Bern, New York, 1984 (= EHS, R. XX, c. 116), s. 55.

Dilthey'in eserinin 131-134. sayfaları kısa bir bölüm içermekte: 'Die auf den Griechen, besonders den Aristotelismus gegründete arabische Vernunftwissenschaft'; yine krş. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, I, Leipzig u. Berlin, 1883, (= *Gesammelte Schriften*, I, 1914/1923), s. 293 vd.

Temelde İslam felsefi düşüncesi Yunan düşüncesinin devamı gibi görünüyor ('selbständige Fortschritte' sadece kimya ve matematikte mevcuttur: s. 294 vd.); yine krş. Paul Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*, II/2, 2. Halfte (*Philosophie des Mittelalters*), Leipzig, 1915, s. 392-423; s. 402: 'Eklektische Mischphilosophie'; 'Aristotelismus', 'in vielfacher Durchtrankung mit neuplatonischen Elementen'; ilave olarak Karl Vorlander, *Geschichte der Philosophie*, bkz. 17. ed., Leipzig, 1927 (1. ed. 1903), s. 264-269; Ernst von Aster, *Geschichte der Philosophie* (15. ed. Stuttgart, 1968), s. 145-147; ve Hans Joachim Störig, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie* (Stuttgart, 1950, daha sonra bunu birçok edisyon takip etti), bkz. 205 vd. (Von Aster ve Erdmann tarafından etkilendi)

⁵ Krş. Ignaz Goldziher, *Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften*, *Gesammelte Schriften*, ed. Joseph Desomogyi, V, Hildesheim, 1970, s. 357-400, (İngilizce tr., *Studies in Islam*, ed. M. L. Swartz, Oxford, 1981).

F. E. Peters'in görüşü bana abartılı ve kısmen yanıltıcı geliyor. Bkz. *Hellenism in Islam, Paths from Ancient Greece*, ed. C. G. Thomas, Leiden, 1988, S. 77-91, s. 90: '... fakat kendi toplumlarında filozoflar, Platon ve Aristo'nun Müslüman mirasçıları, küçük ve dışlanmış bir zümreydiler. 'Yabancı ilimler' İslami müfredat programında hiç bir yer bulamadığı için, hiç bir okul bulamayan ve hiç bir öğrenci yetiştiremeyen, kendi kendine eğitilmiş veya özel olarak eğitilmiş filozoflar çağdaşları tarafından taciz ve itham edilmişler ve genellikle Arap literatürünün ana gövdesinde yer bulamamışlardır.'

'Mu'tezile Okulu' neden Kur'anî yaratma teolojisi bağlamında dahiyane bir ilahi sıfatlar doktrini ve tabii-bilimsel bir kozmoloji biçiminde İslam inancının akli bir izahını yapmayı amaçladıkları; bu arayışlarında onlar niçin patristik teolojinin izini takip ederek Yunan felsefesi ve mantığına yöneldikleri sorularına cevap aramak faydalı olur.

Yunan metafiziği, mantığı ve tabiat felsefesi İslam inancına akli bir temel sunuyor ve İslamî olmayan, özellikle de Hıristiyanlık, Yahudilik, Zerdüştlük ve Maniheizm'deki hareketlerde ortaya çıkan yeni güce karşı koruma sağlar görünüyordu. Dolayısıyla 10. asrın başlangıcında İsmaili çevrelerde felsefi hikmetin evrenselliği ve onun nebevi ilham verici kaynağına dair bir anlayışın gelişmesi, bunun vasıtasıyla da İslam vahyinin katıksız ilahi hakikati sunmasından dolayı diğerlerinden daha üstün kabul edilmesi bir rastlantı değildir.⁶

İslam'da ortaya çıkan felsefi düşünce kendini önceki düşünürlerin fikirlerine yakın kabul etti. Bu fikirlerde bilginler kendi alem anlayışlarını tasarlayıp inşa etmelerine yardımcı olan kabul edilebilir yansımalar ve destekler buldular. Genellikle eleştirel olsalar da onlar oldukça farklı antik felsefi doktrinlerden, aynı zamanda antik filozofları ve önceki filozofların doksografik çalışmalarını tercüme ederek bunlardan faydalandılar.⁷

Benzer nedenlerden dolayı 12. asırdan itibaren Ortaçağ'ın 'Toledo okulu' da dahil Arapça-Latince mütercimleri Aristo'nun ve onun Fârâbî ve daha önemlileri olan İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi Müslüman yorumcuların eserlerini daha ulaşılabilir bir şekilde sunmaya başladılar.⁸ Mantık ve ontoloji, epistemoloji ve tabiat felsefesi öncelik verilen alanlardı. Bunlar Aris-

⁶ Krş. Daiber, Abū Hâtım ar-Râzī (10th century A.D.) on the Unity and Diversity of Religions, *Dialogue and Syncretism, An Interdisciplinary Approach*, ed. Jerald Gort, Grand Rapids-Amsterdam, 1989, s. 87-104; a. mlf., Die Autonomie der Philosophie im Islam, *Knowledge and Science in Medieval Philosophy*, Proceedings of the eight International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Helsinki, 24-29 August, 1987, I, ed. M. Asztalos, J. E. Murdoch, I. Niiniluoto (=Acta Philosophica Fennica, 48), s. 228-249, özellikle s. 235 vd.

⁷ Krş. Daiber, Hellenistisch-kaiserzeitliche Doxographie und philosophischer Synkretismus in islamischer Zeit, *ANRW II*, 36, 7, Berlin, New York, 1994, s. 4974-4992.

⁸ Krş. Daiber, Lateinische Übersetzungen arabischer Texte zur Philosophie und ihre Bedeutung für die Scholastik des Mittelalters. Stand und Aufgaben der Forschung, *Rencontres de cultures dans la philosophie medievale*. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIV^e siècle. Louvain-la-Neuve, Cassino, 1990, s. 203-250.

to'nun ve onun Yeni Eflatuncu Arap yorumcularının etkisiyle Ortaçağ Hıristiyan alem tasarımı üzerinde yeni ve ayırdedici bir etki yaptılar.⁹

İbn Sînâ'nın faal aklın birliği doktrini İbn Rüşd'ün fail ve münfail aklın ölümsüzlüğü öğretisi ve İbn Rüşd felsefesinden türetilen çifte hakikat doktrini (teolojik ve felsefi) ile birlikte benimsendi.¹⁰ Dolayısıyla Müslüman filozoflar sadece Ortaçağ'ın felsefe hocaları olmakla kalmayıp aynı zamanda Yunan felsefesinin aktarımcısı da oldular,¹¹ diğer bir deyişle Fernand van Steenberghen'in (bkz. 9. dipnot) 'heterodoks' veya 'radikal' olarak tasvir ettiği Aristoculuğun aktarıcısı oldular.

Daha önce İslam'da olduğu gibi, felsefe artan bir oranda teolojiye uygulandı ve İskenderiye ilhamlı¹² Aristocu-Arap bilim teorisi destekli teolojik alem tasavvuru oluşturmak için¹³ metafizik tabiat felsefesiyle irtibatlandırıldı.¹⁴ Aynı zamanda en yüksek noktaya 10 Aralık 1270 ve daha açık bir şekilde 7 Mart 1277'de heterodoks Aristoculuğun kınanmasıyla ulaşan felsefeye karşı husumet de güç kazanmaya başladı.¹⁵ Bununla birlikte bu kınama Ortaçağ bilginlerini Arapça-Latince tercümelelerdeki düşünce ve ifadelerle ilgi duymalarını ve seçici olarak onları kendi teolojik ve felsefi doktrinlerine dahil etmelerini engelleyemedi.¹⁶ Bunun sonucu değişik gelişmelerin bir araya gelmesi ve neticede bunların uzun süre etkili olması oldu; araştırmacıların o zamandan beri 'Aristocu' ve 'İbn Sînâcı

⁹ Krş. Fernand van Steenberghen, *Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism*, tr. Leonard Johnston, Louvain, 1955; a. mlf. *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, Munich, 1977; Jean Jolivet, *The Arabic Heritage, A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, ed. Peter Dronke, Cambridge, 1988 (S. 113-150), s. 117 vd.

¹⁰ Krş. Fernand van Steenberghen, *Philosophie*, (önceki dipnottaki kaynak) s. 343.vd.

¹¹ 18. ve 19. asırlarda felsefe tarihçileri farklı görüşler savundular: Krş. M. Le Chanoine Forget, *Dans quelle mesure les philosophes arabes, continuateurs des philosophes grecs, ont-ils contribué au progrès de la philosophie scholastique ?*, *Compte rendu du troisième congrès scientifique international des catholiques tenu à Bruxelles du 3 au 8 septembre 1894*, I. Section, Bruxelles, 1895, s. 233-268.

¹² Krş. Daiber, Qostâ Ibn Lûqâ (9. Jh.) über die Einteilung der Wissenschaften. *ZGAIW*, 6, 1990 (1991), s. 94-129.

¹³ Krş. Fernand van Steenberghen, *Philosophie*, (9. dipnottaki kaynak) s. 490.vd.

¹⁴ Burad Dominicus Gundissalinus'un *De divisione philosophiae* (1140'tan sonra yazıldı) adlı eseri çok etkili idi. Krş. Edisyon ve analiz Ludwig Baur, *Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae*, Münster, 1903 (=BGPhMA IV/2-3).

¹⁵ Krş. Fernand van Steenberghen, *Philosophie*, (9. dipnottaki kaynak) s. 442.vd.; L. Bianchi: *Il Vescovo e i Filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, 1990. = Quodlibet, 6.

¹⁶ Krş. (9. dipnotta zikredilen) Joviet'in bilgilendirici değerlendirmesi.

Augustincilik' veya 'Latin İbn Rüşdçülüğü' olarak isimlendirdikleri akımlar ortaya çıktı.¹⁷

Augustinci aydınlanma teorisi gibi ilgili düşüncenin geliştirilmesi İbn Sînâ'cı düşünce ve ifadelerin Ortaçağ düşüncesine dahil edilmesine izin verdi. Arap Aristoculuğu ve onun Arap yorumcuları ilgi çekici hale geldiler. Fakat, bu Ernest Renan'ın *Averroes et l'Averroisme*¹⁸ adlı klasik eserinin 1853'de yayımlanmasından beri Ortaçağ Skolastisizmi çalışmalarında genelde yapıldığı gibi, bir Ortaçağ bilgininin mutlaka 'İbn Sînâ'cı' veya 'İbn Rüşdçü' diye sınıflandırılması gerektiği anlamına gelmez. Buna ilave olarak, skolastik filozoflar ilham kaynaklarını eleştirmekten de çekinmediler; bu tür eleştiriler 15. asır boyunca İbn Sînâ, İbn Rüşd, Gazzâlî ve Fârâbî'nin eserlerinin Latince tercümelerinin Venice'de yayımlanmasıyla¹⁹ İslam felsefesinin popülerleştiği Rönesans'ın²⁰ felsefi gayretinde de açıkça görülür. Burada İslam filozoflarına ve onların Aristo'ya yaklaşımlarına ilgi gösterilmesinin nedeni sadece Aristo'ya olan ilgi değildi.

Tercümeleri teşvik eden bu güç Türklerden kaçan Bizanslı bilginlerin Yunanca nüshaları Batı'ya getirerek antik eserleri Arapça-Latince tercümelerinden ziyade Yunanca asıllarından çalışmayı mümkün kılmaları nedeniyle kaybolmaya başladı. Hümanist kaynağa dönüş (*ad fontes*) çağrısı giderek yükseldi ve antik dönemden ilham alan Müslüman bilginlere ve onları çalışan Arabistlere karşı artan bir düşmanlığı tekrar gündeme getirdi.²¹

Aynı sebeple kaynağa müracaatı teşvik eden hümanist ifade, *ad fontes*, 16. asrın ikinci yarısından itibaren Arabistlere de İslam kültürü resmini doğrudan Arapça kaynaklardan çıkarmak çabasıyla kendi filolojik eylemle-

¹⁷ Krş. Fernand van Steenberghen, *Philosophie*, (9. dipnottaki kaynak) s. 24 vd.

¹⁸ 3. gözden geçirilmiş edisyonu, Paris, 1867.=*Oeuvres completes* III, ed. Heriette Psichari, Paris, 1949, s. 9-365 ; 1153-1238 (index). 3. edisyonun yeni baskısı 1985'de Frankfurt'ta yayımlandı (ed. Fuat Sezgin,=*Veröffentlichungen des Institutes für Geschichte der Arabisch-İslamischen Wissenschaften*, Reihe B : Nachdrucke, Abt. Philosophie, Bd. 1). Diğer dillere tercüme ve tanıtım için bkz. Ph. W. Rosemann, *BphM*, 30, 1988, s. 204 vd.

¹⁹ Krş. Daiber, *Lateinische Übersetzungen* (8. dipnottaki kaynak)

²⁰ Krş. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. Carles B. Schmitt (a.o.), Cambridge, 1988, index bkz. n. Averroisme, Avicennan tradition.

²¹ Krş. Felix Klein-Franke, *Die Klassische Antike in der Tradition des Islam*, Darmstadt, 1980 (=EdF 136), s. 18 vd.

rini²² artırmayı ilham etti.²³ İsviçreli Reformcu teolog Johann Heinrich Hottinger (1620-1667) Zürih'de 1652'de yayımlanan *Analecta historico-theologica* adlı eserine 'teoloji, tıp, hukuk, felsefe ve filolojide Arapça'nın faydası' ile ilgili bir bölüm ilave etti.²⁴ Fakat onun Arapça bibliyografyalarda verilen ayrıntılara, özellikle de İbn Ebî Usaybi'a'nın (ö. 668/1270) *Tabakātu'l-Etbbā* ve İbn Nedîm'in (ö. 385/995) *Kitābu'l-Fihrist*, ve Leo Africanus'un 1527'de yazılan *De viris quibusdam illustribus apud Arabes*'e dayanmak zorunda olduğu doğrudur.

Daha ileri bir adım atan ilk kişi İngiliz Arabist Pocock(e) idi. O Doğu'dan bir çok el yazması topladı ve 1663'de Oxford'da önemli bir İslam tarihi kaynağı olan Barhebraeus'un *Muhtasar fi'd-Düvel* adlı eseri Latince tercümesiyle yayımladı. Pocock daha önce 1650'de bu eserin bir bölümünü ayrıntılı bir yorumla *Specimen historiae Arabum* başlığıyla yayımlamıştı. Bu eserde Pocock diğer Arapça el yazmalarına dayanarak İslam felsefesi tarihi ile ilgili geniş bilgi derledi. Kabul etmek gerekir ki Pocock henüz bu malzemeyi eleştirel olarak değerlendirecek konumda değildi, dolayısıyla buradaki tek tek ayrıntıların gözden geçirilme ihtiyacı vardır. Bununla beraber bu kitap İslam felsefesi ile ilgili tarih yazımsal malzemeyi derleyen ilk örnektir ve 19. asrın başına kadar bir çok tarihçiye İslam felsefesi ile ilgili araştırmalarda kaynaklık etmiştir.²⁵ 1671'de Pocock oğlu ile birlikte İbn Tufeyl'in felsefi romanı olan *Hayy b. Yakzân*'ın Arapça aslını Latince tercümesiyle birlikte yayımladı. Bu eser 17. ve 18. asırlarda İngilizce, Hollandaca ve Almanca'ya çevirilmişir.

Pocock'un bu neşri 19. asra kadar Avrupa'da asıl haliyle bilinen tek felsefi metin olarak kaldı.²⁶ Asıl metinlerden İslam felsefesinin sistematik çalışılması hemen yaygın bir uygulama halini almadı. Dolayısıyla, yukarıda zikredildiği gibi, Pocock'un İslam felsefesi tarihine katkısı yeni bir malzeme ilave edilmeksizin 19. asra kadar çoğaltıldı. Bu dönemde zikredilmeye değer eserler şunlardır:

²² Krş. Felix Klein-Franke (önceki dipnottaki kaynak), s. 48 vd.

²³ Ayrıntılar için Krş. Daiber, *The Reception of Islamic Philosophy at Oxford in the 17th century: the Pococks' (Father and Son) Contribution to the Understanding of Islamic Philosophy in Europe*, *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*, ed. Ch. E. Botterworth ve B. A. Kessel, Leiden, 1994 (=STGMA XXXIX), s. 65-82.

²⁴ S. 233-316.

²⁵ Bkz. Aşağıdaki 27. dipnot vd. ve 42. dipnot.

²⁶ Krş. Daiber, *The Reception* (23. dipnottaki kaynak), bölüm III.

George Horn, *Historiae Philosophiae libri VII quibus de origine, successionem, sectis, et vita philosophorum*, Leiden, 1655;²⁷

Henr. Balthas. Seelmann, *Historia rationalis philosophiae apud Turcas, Halae*, 1691;²⁸

Johann Gottfried Lakemacher, *Dissertatio inauguralis historico-litteraria de fati studiorum apud Arabes, Helmstadii*, 1719;

G. P. Capasso, *Historiae philosophiae synopsis sive de origine et progressu philosophiae*, Napoli, 1728 ;²⁹

Andre-François Boureau-Deslandes, *Histoire critique de la philosophie*, London, 1737; Amsterdam, 1756;³⁰

Christophorus Carolus Fabricius, *Specimen academicum de studio philosophiae graecae inter Arabes*, Altorfii, 1745,³¹ ve hepsinden önemlisi

Johann Jakob Brucker, *Historia critica philosophiae*, 5 cilt, Lipsiae, 1742-1744.³²

²⁷ S. 283-294 (Kısmen Yahudi felsefesi üzerine ilave bilgilerle). Krş. Siedel (4. dipnottaki kaynak), s. 20 vd.

²⁸ Gerçekte temelde Pocock'un eseri ve onun Barhebraeus tercümesine dayanan Araplar arasında felsefenin tasviri. İlave olarak Hottinger'in (yukarıda 24. dipnot zikredilen) eseri de kullanılmış. Yeni edisyonu Christ Ernst von Windheim tarafından yayımlandı. *Fragmenta historiae philosophiae, sive commentarii philosophorum vitas et dogmata illustrantes*, Erlangen, 1753.

²⁹ S. 291-294: Philosophi Arabes: Avicenna, Averrhoes; reliqui Arabes.- Capasso ile ilgili bir sonraki nota bakınız.

³⁰ Krş. Gregorio Piaia, Diderot e la trasfigurazione ideologica e letteraria della filosofia araba, *Studi Eurasiatici in onore di Mario Grignaschi*. A cura di G. Bellingeri e G. Vercellin, Venezia, 1988 (=Eurasistica 5), S. 87-101.

Boureau-Deslandes ile Capasso'nun (insan düşüncesinin gelişim tarihi olarak felsefe tarihi) aşağıda (32. dipnot) zikredilen felsefe tarihi ile, Brucker (felsefe tarihi insan zihninin tarihi, hakikatin tarihidir) karşılaştırılması için bkz. Walter E. Ehrhardt, *Philosophiegeschichte und Geschichte des Skeptizismus*, Bern ve München, 1967, s. 43; Lucien Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, 1973, s. 144 vd. (=biraz kısaltılmış Almanca tercümesi, Fr. Wimmer, *Geschichte der Philosophiegeschichte*, Darmstadt, 1990, s. 155 vd.)

³¹ Yeni yayımlandı, Ch. E. von Windheim (Hrsg.), *Fragmenta* (28. dipnottaki kaynak)

³² Bilimsel felsefe tarihçiliğinin kurucusu olan Brucker ile ilgili bkz. Braun (30. dipnottaki kaynak), s. 119 vd. (Almanca tercüme, s. 131 vd.); Seidel (4. dipnottaki kaynak), s. 27 vd.; Ehrhardt (30. dipnottaki kaynak), s. 43; J. Ree: Ree, M. Ayers, A Westoby, *Philosophy and its Past*, Sussex, 1978, s. 3 vd.; J. Ree, *The End of Metaphysics: Philosophy's Supreme Fiction?*, *Philosophy, its History and Historiography*, ed. A. J. Holland, Dordrecht/Boston/Lancaster/ Tokyo, 1985 (=Royal Institute of Philosophy Conferences, c. 1983) (s.-3-26), s. 12 vd. ve aşağıdaki dipnot.

Bu tarihçilerin İslam felsefesi ile ilgili vardıkları sonuçlar reddedilten hayranlık duymaya kadar uzanıyor; felsefi tarih yazıcılığının amacı ile ilgili değişik yorumlar hemen hemen kesin olarak bu farklı yaklaşımların ortaya çıkmasında etkili olmuştur.³³ Brucker bazı İslam filozoflarının iyi metafizikçi ve Aristo takipçisi kabul edilebileceği; fakat bunun İslam felsefesini yüceltmek için yeterli neden olmadığı görüşünü savunur.³⁴

Brucker'in temelde olumsuz tavrı bir süre etkisini sürdürdü;³⁵ bu görüş Kantçı yorumcu Dieterich Tiedemann tarafından altı ciltlik eseri olan *Geist der spekulativen Philosophie*'de³⁶ eleştirildi. Raymundus Lullus'tan önceki Arapları incelediği dördüncü bölümde (1795) Tiedemann Brucker'in İslam felsefesini dışlamasına, İslam felsefesi de 'akıl alanını düzeltip genişlettiğinden teşekkür edilmeyi' hak eder diye yazarak karşı çıkar. Tiedemann şöyle devam eder: "İbn Sina'nın terminolojisinde büyük bir açıklık ve kesinlik vardır; onun vardığı sonuçlarda büyük derinlik, düşüncelerinde muazzam bir düzen ve sıkı bir ilişki vardır. O gerçek anlamda bir bağımsız filozoftu..."³⁷ Bu eserinde Tiedemann İbn Sina'nın Venice'de 1493'te yayımlanan *Kitābu'ş-Şifā* metafiziğinin Latince tercümesine atıf yapar; bu esere ancak büyük zorluklarla ulaşabildiğini iddia eder. Diğer temel felsefi kaynakları İbn Rüşd³⁸ ve İbn Tufeyl'in³⁹ yayımlanmış Latince tercümeledir; yine Maimonides'in *More Nevukim*'inin⁴⁰ Latince tercümesine dayanan doksografik detaylar da vardır.

³³ Krş. Harold R. Smart, *Philosophy and its History*, La Salle, Illinois, 1962, s. 3 vd. ve orada 29. dipnotta verilen atıflar.

³⁴ S. 153. Krş. Klein-Franke (21. dipnottaki kaynak), s. 107 vd.

³⁵ Örnek olarak krş. J. Gurlitt, *Abriß der Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1786, s. 180-188 ve aşağıda 44. dipnotta verilen atıflar.

³⁶ Marburg, 1791-1797. Tiedemann hakkında bkz. Braun (30. dipnottaki kaynak) s. 184 vd.; Seidel (4. dipnottaki kaynak), s. 37-39.

³⁷ S. 111. İlave olarak krş. Klein-Franke (21. dipnottaki kaynak), s. 110-112.

³⁸ Krş. Daiber, *Lateinische Übersetzungen* (8. dipnottaki kaynak), s. 236 vd.

³⁹ Bkz. Daiber, *Reception* (23. dipnottaki kaynak), bölüm III.

⁴⁰ Basel, 1629'da yayımlandı. Moritz Steinschneider, *Die hebraeischen Übersetzer des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Graz, 1956, P. 250, s. 432'de Latince tercümenin 1520'de Aug. Justinian tarafından yayımlandığını zikreder. Bununun 13. asırda mevcut tercümeyle aynı olup olmadığı açık değildir (krş. Daiber, *Lateinische Übersetzungen*, s. 234, dipnot 161.).

18. asırda ne Johann Gottlieb Buhle'nin *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben*'i⁴¹ ne de Wilhelm Gottlieb Tennemann'ın *Geshichte der Philosophie*'si⁴² gerçek anlamda bir ilerleme sağladı. Bu iki eser Tiedemann'ın eseriyle birlikte 19. asırdaki felsefe tarihçilerinin temel başvuru kaynağı oldular.⁴³ Dolayısıyla Tiedemann'dan sonra İslam felsefesi çalışmalarında özgün metinlerden yana henüz bir devrim olmadığı, bundan dolayı da bir değerlendirmenin olmadığı sonucuna varılabilir.⁴⁴

Değişim 19. asra kadar gelmedi.⁴⁵ Antikitenin İslam'da devamına dair araştırmalar için Arapça malzeme sistematik olarak Johann Georg Wenrich (1787-1847), Gustav Flügel (1802-1870), Ferdinand Wüstenfeld (1808-1899), ve son olarak Moritz Steinschneider (1816-1907) gibi oryantalistler tarafından kaydedildi⁴⁶ ve ilk kez tenkitli neşir faaliyetleri ivme kazandı. Bu faaliyetler Yahudi ve Yahudi-Arap felsefesini de kapsadı. Leipzig'de 1841'de yayımlanan *Anektota zur Geshichte der mittelaterlichen Scholastik unter Juden und Moslemen* adlı eserinde daha çok kelimelerle ilgili zengin malzeme

⁴¹ 8 cilt. Göttingen, 1796-1804. c. 5, s. 3-109 İslam felsefesi ile ilgilidir (bibliyografya s. 5-10). Buhle ile ilgili bkz. Braun (30. dipnottaki kaynak), s. 250 vd. (Almanca tercüme, s. 266 vd.)

⁴² 11 cilt. Leipzig, 1798-1819. Tennemann ile ilgili bkz. Braun (30. dipnottaki kaynak), s. 240 vd. (Almanca tercüme, s. 254 vd.). c. 8, s. 362-448 Arapların felsefesi ile ilgilidir. Genel olarak Tiedemann ve Buhle'nin zikredilen eserlerindeki hemen hemen aynı kaynaklar kullanılmıştır.

⁴³ Örnek olarak krş. Friedrich Ast, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Landshut, 1801; 2. ve genişletilmiş edisyonu 1825. (s. 196-203).

⁴⁴ Krş. Klein-Franke (21. dipnottaki kaynak), s. 112 vd. Aşağıdaki yazarları da ilave ediniz: Jacob Friedrich Fries, *Die Geschichte der Philosophie* 2, Halle, 1840 (=Fries, *Schriften zur Geschichte der Philosophie* II, 2=Samtliche Schriften, vol. 19= 4. kısmın 2. cildi, ed. Gert König and Lutz Geldsetzer, Aalen, 1969), s. 212 vd., özellikle s. 213: 'Doch liegt ihrer einfacheren positiven Lehre kein Philosophem zu Grunde...' Fries tasvirinde Josef Maria Gerando'yu takip eder (Degerando, 1772-1842), *Vergleichende Geschichte der Systeme der Philosophie* (tr. W. G. Tennemann), I, Marburg, 1806, s. 162 vd. -Gerardo ile ilgili bkz. Klein-Franke (21. dipnottaki kaynak), s. 115.

Son olarak burada *Vorlesungengen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. V. D. Karl Ludwig Michelet III= Werke. Vollständige Ausgabe (Berlin, 1836) s. 121-131'de "Arap felsefesini" tartışan Georg Wilhelm Hegel'i zikretmemiz gerekiyor. Hegel özellikle olumsuz tavrını aldığı Bruckner'i kullanır.

Hegel'in felsefe tarihçiliği anlayışı ile ilgili olarak bkz. Klaus Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt, 1983 (=EdF 206)

⁴⁵ Krş. Klein-Franke (21. dipnottaki kaynak), s. 119 vd.

⁴⁶ Krş. Klein-Franke (21. dipnottaki kaynak), s. 120 vd.; 127.

sunan Franz Delitzsh;⁴⁷ yine August Schmölders (1809-1880), William Cureton (1808-1864), Salomon Munk (1803-1867),⁴⁸ Marcus Joseph Müller (1809-1874) ve Friedrich Dieterici (1821-1903) burada zikredilmeye değer isimlerdir.⁴⁹

August Schmölders İslam felsefesini özgün bulmadı;⁵⁰ bu görüşünden dolayı felsefe tarihçisi Heinrich Ritter tarafından 1844'de Göttingen Akademi'sinde Arap felsefesi ve Ortodoks Arap dogmatistleri üzerine verdiği *Über unsere Kenntnis der arabischen Philosophie und besonders über die Philosophie der orthodoxen arabischen Dogmatiker* başlıklı konuşmasında eleştirildi. Gerçek anlamda ilk İslam felsefesi savunucusu 1853'te Paris'te yayımlanan *Averroes et l'Averroisme* adlı eseriyle Ernest Renan'dı (1823-1892).⁵¹ Renan her ne kadar İslam, diğer bir ifadeyle İslam'ın teolojisi ona karşı olsa da 'Arap felsefesinin' özellikle de 11. ve 12. asırlarda özgün olduğunu vurguladı.⁵² Renan İslam ile ilgili anlayışını Sorbonne'de 29 Mart 1883'te 'İslam ve Bilimler' başlığıyla yaptığı bir konuşmada geliştirdi. Bu konuşma çağdaşı Cemaleddin Afgani'nin doğrudan eleştirisine sebep oldu. Afgani 'Hellenik-Sasani bilimlerinin' benimsenip geliştirilmesinde Araplar'ın önemine vurgu yaptı ve insanlığın 'daha yüksek bir medeniyete' doğru eğitilmesinde katkı sağlamaları için sadece aklı değil aynı zamanda İslam dinini de eleştirdi.⁵³ Bununla birlikte son tahlilde Cemaleddin Afgani

⁴⁷ Klein-Franke'de (21. dipnottaki kaynak) zikredilmemiş. Krş. Daiber, Reception (23. dipnottaki kaynak), s. 74, 75. dipnot.

⁴⁸ Onun *Melanges de philosophie juive et arabe* (Paris, 1857; yeni basım 1955 ; 1979) ilk kez Avicebron'u (İbn Ceribol) tesbit etti. Munk'un İbranice ve Arapça kaynaklara başvurusu fazla takipçi bulmadı.

⁴⁹ Krş. Klein-Franke (21. dipnottaki kaynak), s. 121 vd.

⁵⁰ Krş. Klein-Franke (21. dipnottaki kaynak), s. 121 vd. Schmölders'in fikirleri Johann Eduard Erdmann'ı etkilemiş görünüyor. *Grundriß der Geschichte der Philosophie* (Bd. I, 2. gözden geçirilmiş ed. Berlin, 1869); Erdmann'ın bölümü Schmölders ve Munk'a dayanır.

⁵¹ Bkz. Yukarıdaki 18. dipnot.

⁵² Aynı şekilde Gustave Dugat, *Histoire des philosophes et des theologiens musulmans de 632 a 1258* (Pairus, 1878; yeni basım 1973) Renan'ı takip ederek ve Munk'a dayanarak İslam felsefesinin özgünlüğünü savunur. Fakat Renan'ın görüşü doğru olarak inşa edilmemiştir. Burada Renan'ın formülasyonunda her zaman açık olmadığı gerçeğini zikretmeliyiz. Krş. J. Jolivet, *Emergences de la philosophie au moyen age*, Revue de Synthese, 108, 4. seri. Paris, 1987 (s. 381-416), s. 413 vd.

⁵³ Krş. Renan, *Der Islam und die Wissenschaften*, Basel, 1883 ve Cemaleddin Afgani'nin cevabı, s. 38 vd.; ilave olarak, Muhsin Mahdi, *Islamic Philosophy in Contemporary Islamic Thought*, *Abh*, 20/4, 1967, s. 1-17 ; Daiber, Science and Technology versus Islam.

de din ile felsefe ya da bilim arasındaki uyuşmayı gerçekleştirmedi. Bununla birlikte G. E. Lessing'in 'insanlığın eğitimi', *Erziehung des Menschenfeschlechtes*, adlı eserini anımsatan onun insanlığı akıl ve İslam dini temelinde eğitime tezi İslam dininin müsbet değerlendirilmesini varsayıyor. Bu tezin kaynağı Yahudilik uzmanı Samuel Modlinger'in Lemberg'de 1867'de yayımlanan ve Salomon Munk'a ithaf edilen vefeyatta bulunabilir. *Reminiszenz an Munk oder über den Werth des Orientalismus für die Kulturgeschichte* başlıklı vefeyat 'Munk'un izindeki oryantalizmin doğru ve devamlı olacağını' ve bunun 'bütün bilimlerin en eski temelini' oluşturduğunu ve kendisiyle 'dünya tarihinin yeniden değerlendirilmesinin zorunlu olacağı' 'ahlaki geleneklerimizin' kaynağı olduğunu ifade etmektedir.⁵⁴

Bununla birlikte bu tür müspet değerlendirmeler çok az ve kenarda kalmıştır. Bu değerlendirmeler ancak Munk ve Renan'ın etkisinden sonra felsefe tarihi kitaplarında, özellikle de Fransızca olanlarda, yer bulmaya başladılar. Burada isimleri zikredilmeye değer olanlar şunlardır:

Victor Cousin, *Histoire generale de la philosophie depuis les plus anciens jusqu'au XIX' siecle*, 1867;⁵⁵

B. Haureau, *Histoire de la philosophie scolastique*, 1880;⁵⁶

P. Vallet, *Historire de la philosophie*, 3. ve gözden geçirilmiş edisyonu, 1886;⁵⁷

François Picavet, *Esquisse d'une histoire generale et comparee des philosophes medievals*, 1905.⁵⁸

Oryantalistler İslam felsefesini yargılamada genelde suskundurlar. Onlar kendilerini tenkitli neşir, konu çalışmaları ve belli filozoflarla ilgili monografilerle sınırlandırdılar. Bir Arabist tarafından yazılan ve özgün kaynaklardan oldukça bilgi içeren ilk İslam felsefesi tarihi T. J. Boer'in 1901'de Stuttgart'ta yayımlanan *Geshichte der Philosophie im Islam* adlı eseridir.⁵⁹ Yazar

A Controversy from Renan and Afghani to Nasr and Needham and its historical background, *Annals of Japan Association for Middle East Studies*, 8, Tokyo, 1993, s. 169-187.

⁵⁴ Moldlinger, s. 12.

⁵⁵ 8. ed. Paris, 1867; krş. S. 229 vd.

⁵⁶ 2. kısım, c. I, Paris (yeni basım, Frankfurt/M. 1966), s. 15 vd.

⁵⁷ Paris, s. 201 vd.; Krş. Olumsuz tavırlar s. 201 vd.

⁵⁸ 2. ed. Paris, 1907 (yeni basım Frankfurt/M. 1968)

⁵⁹ İngilizce tercüme 1093'te Londra'da yayımlandı (yeni basım 1967). Notlar ilaveli Arapça tercümesi (*Tārīhu'l-Felsefe fī'l İslam*) M. A. Ebu Ride tarafından Kahire'de 1938'de

bu çalışmasının ikinci edisyonunu daha geniş Hollandaca okuyucusunu düşünerek 1921'de Haarlem'de *De wijsbegeerte in den Islam* adıyla yayımladı.⁶⁰ De Boer 'Müslüman felsefesi'ni Yunan felsefesinin seçmeci bir asimilasyonunun ürünü olarak görür; ona göre bu felsefe genel entelektüel gelişime önemli bir katkı sağlamamıştır. Onun iddiasına göre, buna rağmen bu felsefe bizim tarihsel ilgimizi hakeder; Yunan perdeleri altında kendi organlarının şekli görülebilir ve belki de genel olarak felsefenin hangi şartlarda ortaya çıktığına dair bir ipucu da sunabilir.⁶¹ İslam felsefesini tasvir ederken De Boer sadece Aristocu etkiye temas etmez, aynı zamanda seleflerinden çok daha fazla Platonik mirasa vurgu yapar; fakat bunu yaparken, Farabi'nin filozofların kralı ile "Muhammed'in peygamber hırkasındaki Platon" örneğinde olduğu gibi, gündeme getirdiği değişik karşılaştırmalardaki farklılıkları yeterince vurgulayamıyor.⁶² Burada zikredilmesi gereken bir diğer eksiklik de kelam ile ilgili bir bölümün olmaması, ve bununla irtibatlı olarak da İslami felsefe yapmanın dini bağlamı ve bunun İslami doğmanın gelişmesine katkıları konusunda suskun kalmasıdır. Bu eksiklikleri düzeltmeye yönelik bir adım Ignaz Goldziher tarafından İslam ve Yahudi felsefesine dair 1909'da yayımlanan, kısa olmasına rağmen o dönem için oldukça bilgilendirici olan *Die islamische und die jüdische Philosophie* adlı eserde atıldı.⁶³

Alman Oryantalist Max Horten (1874-1945) Münih'te 1924'te⁶⁴ *Die Philosophie des Islam in ihren Beziehungen zu den philosophischen Weltanschauungen des westlichen Orients*⁶⁵ adıyla yayımlanan tarihsel çalışmasında bu fikirleri takip etmeyi başaramadı. İslam mistisizmine

yayımlandı (2. ed. Beyrut, 1981). – Krş. tanıtımlar: I. Goldziher, DLZ, 22, 1901, col. 1676-1680, L. Gauthier, JA, 1901, s. 393-397.

⁶⁰ = Volksuniversitätsbibliotheek 11.

⁶¹ Krş. De Boer, *History*, s. 29 vd. Bu arada benzer görüşler Hint ve Çin felsefesi uzmanı Moritz von Straszewski tarafından da savunuldu. *Über die Bedeutung der Forschungen auf dem Gebiete der orientalischen Philosophie für das Verständnis der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie im Allgemeinen*, Wien and Leipzig, 1895.

⁶² S. 123. Krş. Klein-Franke (21. dipnottaki kaynak), s. 128.

⁶³ *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Berlin u. Leipzig (=Die Kultur der Gegenwart T. 1. Abt. V), s. 45-70.

⁶⁴ Yeni basım 1973'te yayımlandı. J. Hager tarafından İngilizce kısmi tercüme, *Islamic Studies*, s. 11 vd. (1972 vd.)

⁶⁵ İlave olarak krş. Horten, *Einführung in die höhere Geisteskultur des Islam*, Bonn, 1914; a. mlf. *Die Philosophie im Islam*, Friedrich Überweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, II. ed. Bernhard Geyer, Darmstadt, 1967 (11. ed. yeni basım 1927), s. 289-325.

önceki çalışmalardan daha fazla önem veren bu eserinde Horten, İslam düşüncesi üzerindeki Hint etkisine de aşırı vurgu yapıyor.⁶⁶ Skolastisizme ve bunun da ötesinde çağdaş felsefeye eğilimli ilgisiz terminoloji kullanarak Horten sıkça yanlış, kapalı ve yanıltıcı bir İslam düşüncesi resmi çiziyor. Metinsel deliller ve İslami bağlam ihmal edilmiştir. Horten, kendi ifadesiyle 'mutlakiyetçi bir zemine sağlamca yerleşip kök salmış' ve 'Yunan görüşünü sadece kendi görüşünü inşa etmek için' kullanan Doğulu bir 'alem görüşü' varsaymakta.⁶⁷ O 'içinde dünyanın bütün bilinen medeni ülkelerinin etkilerinin bulunduğu' İslam felsefesinde 'Semitik dünya görüşü ile güreşen görünüşte sezgisel Farslı' görmektedir. Horten'in açıklamaları şu iddialı tezle noktalanmaktadır: 'İslam felsefesi Farslılar tarafından tasarlanmıştır. O bize Aryan ırkının güney güneşinin ve Doğu ve Batı'nın çok renkli etkisi altında geliştirebileceği düşüncelerden bir demet göstermektedir.'⁶⁸

Horten'in eseri bir çok basmakalıp ifadeyle doludur: o İslam mistisizminin⁶⁹ ayrılmaz parçası olarak 'Brahman evrim teorisi unsurları'⁷⁰ ve 'ahlaki kahramanlık' gibi ifadelerden bahsetmekte, 'bütün hakikatin temeli', 'ilk varlığın, ilk ruhun tadilatı', Tanrı'nın öz-bilgisinin formu',⁷¹ 'bütün dünyevi şeylerin varlığının başlangıç noktası'⁷² olarak 'ideal insan' kavramından vb. bahsetmekte. 1915'te *Die kulturelle Entwicklungsfähigkeit des Islam auf geistigem Gebiete*⁷³ adıyla yayımlanan eserinde Horten 'hiç bir sınır tanımayan İslami aklın genişliğine' (s. 27) atıf yapar.

⁶⁶ Krş. tanımlar: H. H. Schaefer, *OLZ*, 30, 1927, col. 834-848 ve J. Schacht, *DLZ*, 17, 1927, col. 795-799; ilave olarak bkz. Klein-Franke (21. dipnottaki kaynak), s. 128.

⁶⁷ Horten, Überweg, *Grundriß*(65. dipnottaki kaynak), s. 289. İlave olarak krş. Horten'in popüler eseri *Die kulturelle Entwicklungsfähigkeit des Islam auf geistigem Gebiete*, Bonn, 1915, özellikle s. 17 ve 27.

⁶⁸ Horten, *Die Philosophie des Islam* (1924) s. 12. Bu ithamın yansımaları hala Kurt Schilling'in *Weltgeschichte der Philosophie* (Berlin, 1964) adlı eserinde bulunabilir. s. 313. Schilling, Horten'in 'İslam felsefesi ile ilgili derin bilgisinin' olduğunu 'fakat hiç kimseye faydası olmayacak kadar karmaşık bir tasvir sunduğunu' iddia eder. (s. 315).

⁶⁹ Horten, *Die Philosophie des Islam*, s. 15.

⁷⁰ Horten, s. 12.

⁷¹ Horten, s. 161.

⁷² Horten, s. 162.

⁷³ 67. dipnotta zikredildi.

19. asrın sonlarının felsefi eğilimlerinin yankıları kazara bile duyulmaz. Nietzsche'nin Avrupalılarda⁷⁴ gördüğü 'süpermen', 'hakim insan'⁷⁵ tarafından mağlup edilecek şey olarak insanın 'ilk tecrübesi' akla gelmektedir. Yine İslam felsefesinin Farslı unsurlarına fazla vurgu yaparak, diğer bir deyişle 'Aryan insan türüne' fazla vurgu yaparak Horten bize Ernest Renan'⁷⁶ hatırlatan bir etnik temelli bir düşünme biçimi gösterir. Fakat Horten'in etnosentrizmi dışsal etkilerle 'İslam'da gelişme potansiyeli' üzerine düşünceleriyle sınırlanmış görünüyor.

Bununla birlikte Horten'in 'modern fenomenalizm' 'skolastisizmden dahi'⁷⁷ daha üstün 'bir ideoloji ve kavram açıklığı üretti' iddiası da çağdaş felsefede farklı bir eğilime, yani Edmund Husserl's'in (1859-1938) fenomenalizmine işaret etmektedir. Fakat Nietzsche'ye imalar, fenomenalizmin Horten'in İslam felsefesini yorum ve tasvirini etkileyen tek motif olmadığını göstermektedir. Buna ilave olarak 'ilk tecrübe', 'ilk ruh', 'ilk varlık', 'ilk hakikat', 'ilk varoluş', 'ilk gerçeklik' vb.⁷⁸ sayılamayacak kadar terim ve Horten'in 'ilk hakikat ile düşünce' arasında kurduğu karşılaştırmalar⁷⁹ 'ilk tecrübeler' olarak belirlenmiş ilk gerçeklerden bahseden Kantçı Robert Reininger'in (1869-1955) aşkın idealizmini hatırlatır.⁸⁰

Horten'in sunumu çağdaş felsefenin terim ve kategorilerini kullanarak İslam felsefesini yorumlamanın inanılması güç bir girişim olduğunu ispatlıyor. Bunun sonucu olarak İslami metinlerin gerçekleri örtülmüş ve yanlış yorumlanmıştır.

⁷⁴ Bununla ilgili olarak krş. Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, 9. ed. Hamburg, 1986, s. 282 vd.

⁷⁵ Bununla ilgili örnek olarak krş. Michael Landmann, *Philosophische Anthropologie* (3. ed. Berlin, 1969), s. 139; 178 vd.

⁷⁶ Irkçı bir tarzda Renan bilim ve felsefeyi 'Hellenistik-Sasanili' (krş. yukarıdaki 53. dipnot) ve Aryanların bir katkısı olarak düşünür (bkz. Albert Hourani, *Europe and the Middle Ages*, London, 1980, s. 61 vd.)

⁷⁷ Horten, s. 19 vd.

⁷⁸ Bkz. Horten, index, s. 384.

⁷⁹ S. 166.

⁸⁰ Örnek olarak krş. Reininger, *Einführung in die Probleme und Grundbegriffe der Philosophie*. Auf Grund des nashgelassenen Manuskripts hrsg. V. Karl Nawratil, Wien, 1978, s. 113; Nawratil, Reininger'e girişinde, *Philosophie des Erlebens*, Wien, 1976, s. 7 vd. Ve Wolfgang Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, 4. ed. Stuttgart, 1969, s. 288, 300 vd.

Horten'den beri bizim İslam felsefesi bilginimiz geniş çapta Arapça neşredilmiş metinler, İranlı filozofları da dahil eden ve kendilerini İslam felsefesinin İbn Rüşd ile sona erdiğini savunan⁸¹ geleneksel görüşten de ayıran ferdi çalışmalar ve genel tarih eserleriyle genişledi. Artık İslam felsefesi üzerine Avrupalı ve Arap-İslam ikincil eserler izlenemeyecek kadar arttı. İlk kaynaklara (ya aslına ya da tercümesine) dayanılarak Avrupa dillerinde yazılan monografik tarihsel eserler kronolojik sırayla şunları içermektedir:

G. Kadri (1939);⁸²

Ali Mehdi Han (1947);⁸³

Hilmi Ziya Ülken (1953);⁸⁴

Miguel Cruz Hernandez (1957;⁸⁵ 1981;⁸⁶ 1985);⁸⁷

W. Montgomery Watt (1962; 1985);⁸⁸

M. Said Şeyh (1962);⁸⁹

M. M. Şerif'in *A History of Muslim Philosophy* adlı derlemesi (1963; 1966);⁹⁰

Henri Corbin (1964;⁹¹ 1974;⁹² 1981;⁹³ 1986);⁹⁴

⁸¹ Krş. Morewedge'nin raporu, Contemporary Scholarship (3. dipnottaki kaynak)

⁸² *La filosofia degli arabi nel suo fiori*. I-II. Firenze, 1939. Fransızca tercümesi 1947'de Paris'te yayımlandı: *La philosophie arabe dans l'Europe medievale des origines a Averroes*. Bu tasvir temelde felsefi eserlerin Ortaçağ Latin tercümelerine dayanır.

⁸³ *The Elements of Islamic Philosophy, based on original texts*, Lahore, yeni basım 1973. Bu kitapçık (147 s.) kaynak vermez; Avrupa'ya dahi yol gösteren İslam felsefi düşüncesinin evrenselliğine vurgu yapıyor: 'İslam felsefesi Avrupa düşüncesinin arka planını ve bağlamını oluşturur' (s. 3). Bu unsurlar İslam kültürünün aşırı önemsenmesi anlamına gelir ve farklı kültürlerle ait fikirlerin tahrif edilmesi tehlikesini tahrir eder.

⁸⁴ *La pensee de l'Islam*, tr. Gauthier Dubois, Max Bilen ve yazar. İstanbul.

⁸⁵ Hirtoria de la filosofia espanola: *Filosofia hispano-musulmana*. I-II, Madrid. Kısmi olarak 1963'de Madrid'de yayımlandı. *La filosofia arabe*; krş. tanıtım: J. Van Ess, *Erasmus*, 20, 1968, col. 321 vd.; Salvador Gomez Nogales, *ROc*, 5, 1964, s. 374-381; James T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth Century to the Present)*, Leiden, 1970 (=Medieval Iberian Peninsula. Text and Studies, 3), s. 231.

⁸⁶ *Historia del pensamiento en el mundo islamico*. I-II, Madrid. Gözden geçirilmiş ve genişletilmiş yeni edisyon 3 cilt halinde 1996'da Madrid'te yayımlandı.

⁸⁷ *Historia del pensamiento en el-Andalus*. I-II, Madrid.

⁸⁸ *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, 1962. Oldukça gözden geçirilmiş yeni edisyonu ('An Extended Survey') 1985'te yayımlandı.

⁸⁹ *Islamic Philosophy*, Lahore, 1962. Yeni basım, London, 1982.

⁹⁰ I-II. Wiesbaden. Krş. tanıtım: (1. cilt) H. Gatje, *OLZ*, 62, Leipzig, 1967, col. 380-382.

⁹¹ *Histoire de la philosophie islamique des origines jusqu'a la mort de Averroes*, Paris (avec la collaboration de Seyyed Hossein Nasr et Osman Yahya); Krş. tanıtım: Georges Vajda,

Macid Fahri (1970; 1983);⁹⁵

Abdurrahman Bedevi (1972);⁹⁶

Michael Marmura (1985);⁹⁷

Raffael Ramon Guerrero (1985);⁹⁸

Tavfik İbrahim ve Arthur Sagadeev (1990);⁹⁹

Muhammad Şerif Han ve M. Anver Salim (1994);¹⁰⁰

Carmela Baffioni (1996);¹⁰¹

Journal Asiatique, 252, Paris, 1964, s. 273-278. –Bu tasvir *Histoire de la Philosophie*, ed. F. Chatelet, I, Paris, 1969, s. 1048-1197 ve Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1986, s. 21-348'de kısmen gözden geçirilmiş olarak bulunabilir. (Sühreverdi ile ilgili bir bölümle biten) Arapça tercümesi Beyrut'ta 1983'te yayımlandı (*Târihu'l-felsefeti'l-islâmiyye*)

⁹² La philosophie islamique depuis la mort d'Averroes jusqu'a nos jours, *Histoire de la philosophie*, ed. F. Chatelet, III, Paris, 1974, s. 1067-1188; Bazı eklemelerle tekrar yayımlandı: Corbin, *Histoire de la philosophie islamique* (wie.vor. Anm.), s. 349-522. İspanyol tercümesi 1981'de Madrid'te yayımlandı: *Historia de la filosofia II : La filosofia en oriente*. Tr. Francisco Torres Oliver.

⁹³ *La philosophie iranienne islamique au XVII' et XVIII' siecles*, Paris. Bu eser İranlı İslam filozofları ile ilgili çok az kitaptan biridir. Bildiğim kadarıyla 19. asra kadar [Şebzevâri] (genellikle Arapça yazan) İranlı filozofları içeren kapsamlı bir çalışma şudur: Ali Asğar Halebi, *Târih-i falâsifa-i irânî az âghâz-i islâm tâ imrûz*, Tahran, 1972.

⁹⁴ *Histoire de la philosophie islamique*, Paris. 1964 ve 1974'te yayımlanan kitapların (90. ve 91. dipnotlar) tek cilt halinde yeniden yayımı. İngilizce tercüme (*History of Islamic Philosophy*) 1993'te Londra'da (gözden geçirilmiş bibliyografya ile) yayımlandı.

⁹⁵ *A History of Islamic Philosophy*, Londra. 2. ve gözden geçirilmiş edisyonu (1983) karton cilt olarak 1987'de yayımlandı. Krş. 1. edisyon'un tanıtımı: P. Morewedge (A Major Contribution to the Islamic Philosophy), *MW*, 62, s. 148-157 ve G. C. Anawati, *BiOr*, 33, 1966, s. 65-69. – 1970'teki edisyonun Muhtasar Arapça versiyonu 1981'de Beyrut'ta yayımlandı (*Muhtasar Târihu'l-felsefeti'l-Arabiyye*)

⁹⁶ *Histoire de la philosophie en Islam*, I-II, Paris. Birinci kısım ilk defa Arapça olarak 1971'de Beyrut'ta yayımlandı: *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn: el-Mu'tezile ve'l-Eş'ariyye* (2. ed. 1979). İsmaililer, Karmatiler, Nusayriler ve Dürzilerle ilgili II. kısım (Fransızcaya tercüme edilmemiştir) 1973'te yayımlandı. Fransızca versiyonun 2. kısmı Kindî'den İbn Rüşd'e kadar İslam filozofları ile ilgilidir. Krş. Bedevi'nin katkıları: *El-felsefe ve'l-felâsife fi'l-hadârati'l-'arabiyye, Mevsû'âtu'l-hadârati'l-'arabiyyeti'l-islâmiyye*, I, Beyrut, 1986 (Kindî, Fârâbi, İbn Sînâ, İbn Bacce, İbn Rüşd ile ilgili maddeler)

⁹⁷ Die islamische Philosophie des Mittelalters, W. M. Watt/Marmura, *Der Islam*, II, Stuttgart (=Die Religionen der Menschheit 25, 2) s. 320-392.

⁹⁸ *El pensamiento filosofica arabe*, Prologo de Salvador Gomez Nogales; Madrid.

⁹⁹ *Classical Islamic Philosophy*, Moscow. İlk kaynaklara dayalı bir tasvir, ikincil kaynaklar zikredilmemiş.

¹⁰⁰ *Muslim Philosophy and Philosophers*, Delhi.

¹⁰¹ I Grandi pensatori dell'Islam, Roma.

Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman (ed. 1996);¹⁰²

İlgisiz yazarların notlarıyla modern terminolojiye veya Henri Corbin'in¹⁰³ eserlerinde olduğu gibi mistisizm ve Şii irfanı ve de Zerdüştlüğün etkisi gibi belli yönler aşırı vurgu gibi kişisel yorumlardaki zayıflıklar geçici olarak bir tarafa bırakılırsa, felsefe ve teolojiyi birbirine bağımlı addeden ve ele alınan felsefelerin İslami bağlamına büyük önem veren bir eğilimin gittikçe daha belirginleştiği görülüyor.

Bu durum, her ne kadar yukarıda zikredilen Avrupa dillerindeki eserlerin bir kısmında olduğu gibi, tarihsel eleştirel ve analitik olmaktan çok tasviri olmaya eğilimli iseler de, Müslüman yazarların tarihsel çalışmaları için özellikle doğrudur. Tarihsel gelişimi anlayıp yorumlamada önemli olan Yunanlı öncülerıyla karşılaştırma çoğunlukla ihmal edilmiştir; İslam felsefesinin özgünlüğü üzerine aşırı vurgu yapılmıştır. Bu eğilim kısmen Avrupalı tarih yazıcılarının felsefeye karşı geçmişte takındıkları olumsuz tavra tepki gibi gözüküyor (yukarıya bakınız). Bununla birlikte bu durum günümüz İslam dünyasındaki felsefeyi de içine alan İslamlaştırma eğilimleriyle de pekiştirildi. Bu eğilim içinde Müslüman tarihçiler, dini otoriteler (Gazzâlî, İbn Teymiyye) veya akılcılar (İbn Rüşd)¹⁰⁴ gibi İslam'ın önde gelen figürlerine atıf yaparak İslam düşüncesinin özgünlüğü ve bağımsızlığına vurgu yapıyorlar.¹⁰⁵ Aşağıda Müslüman (ve bazı Hıristiyan) yazarların İslam felsefesiyle ilgili genellikle¹⁰⁶ Arapça olan monografik eserlerinin kronolojik bir listesi mevcuttur:

¹⁰² *History of Islamic Philosophy*, I-II, London and New York. =Routledge History of World Philosophies I. 50 yazarın makalelerinin toplamı.

¹⁰³ Krş. Corbin'in eserleri (91-94. dipnotlar) ve E. Meyer, *Tendenzen der Schiaforschung-Corbin's Auffassung von der Schia*, ZDMG, Suppl. III/1, 1977, s. 551-558; Daryush Shayegan, *Henry Corbin. La topographie spirituelle de l'Islam Iranien*, Paris, 1990 ; a. Mlf. art., *Eir*. IV, 1990, s. 269-271; J. L. Vieillard-Baron, art. Corbin, *Dictionnaire des philosophes* (ed. D. Huisman), V, Paris, 1984, s. 615-617.

¹⁰⁴ Krş. Anke von Kügelgen, *Averroes und die arabische Moderne- Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*, Leiden, 1994. =IPTs 19.

¹⁰⁵ Krş. Ekkehard Rudolph, *Westliche Islamwissenschaft im Spiegel muslimischer Kritik. Grundzüge und aktuelle Merkmale einer innerislamischen Diskussion*, Berlin, 1991 (=IKU 137), s. 104 vd. (Muahmmmed Abid Cabiri ile ilgili onunun Et-Türas ve'l-Hadāra, Beyrut, 1991, s. 63 vd.), s. 133 vd., 152 vd.; Sempozyum metinleri: *El-Felsefetu fī'l-vatanī'l-arabiyyi'l-mu'asir*. Buhūsu'l-mu'temeri'l-felsefiyyi'l-arabiyyi'l-vevli'llezī nazzamehā el-cāmi'atū'l-ürdüniyye, Beyrut, 1985.

¹⁰⁶ İstisnalar İsmail Hakkı İzmirli tarafından Türkçe ve diğer Müslüman yazarlar tarafından İngilizce ve Fransızca yazılan eserlerdir (bkz. 82. ve takip eden dipnotlar)

Muhammed Lütfi Cum'a (1927);¹⁰⁷

İsmail Hakkı (1929-33);¹⁰⁸

Kemal el-Yazıcı ve Antun Ğattas Kerem (1957);¹⁰⁹

Hanna el-Fahuri ve Halil el-Curr (1958);¹¹⁰

Tayyib Tizini (1971);¹¹¹

Ömer Ferruh (1972);¹¹²

Muhammed Ali Ebu Reyyan (1976);¹¹³

İbrahim Mezkur (1976;¹¹⁴ 1984¹¹⁵);

Muhammad Abdurrahman Merhaba (1981);¹¹⁶

Cemil Saliba (1981).¹¹⁷

İslam felsefesinin kendi başına bir araştırma konusu olarak kurulduğu, sadece İslam felsefesinin genel konularıyla ilgili çok sayıda monografya

¹⁰⁷ *Tarihu felâsifâtu'l-İslam*, Kahire, 1927 (yeni basım, Beyrut, 1980). Cum'a ile ilgili olarak krş. von Kügelgen (104. dipnottaki kaynak), s. 97 vd.

¹⁰⁸ İslamda felsefe cereyanları. *İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 12, İstanbul, 1929, s. 21-40; 13, 1929, s. 33; 14, 1930, s. 28-45; 15, 1930, s. 22-44; 16, 1930, s. 20-45; 17, 1930, s. 9-24; 18, 1931, s. 68-80; 19, 1931, s. 17-32; 20, 1931, s. 43-56; 21, 1931, s. 17-35; 22, 1932, s. 27-50; 23, 1932, s. 24-38; 24, 1932, s. 1-17; 25, 1933, s. 56-64.

¹⁰⁹ *Alemu'l-felsefeti'l-Arabiyye, Dirasât mufassala ve nusûs mubavvaba meşrûha*, Beyrut.

¹¹⁰ *Tarihu felsefetu'l-Arabiyye*, I-II, Beyrut. (yeni basım 1982). Farsça tercümesi 1975-76'da Tahran'da yayımlandı. -Kerem ile ilgili olarak krş. von Kügelgen (104. dipnottaki kaynak), s. 146-148.

¹¹¹ Meşrû ru'ya cedide li'l-fikri'l-Arabi fī'l-asri'l-vasit, Damaskus. Bu eser onun Einführung in den Materiebegriff bei den islamisch-arabischen Philosophen des Mittelalter (1968) adlı tezinin kısaltılmış şekli olan ve 1972'de Berlin'de yayımlanan Die Materieauffassung in der islamisch-arabischen Philosophie des Mittelalter adlı kitapçığının genişletilmiş edisyonudur.

Tizini İslam felsefesini 'materyalistik' felsefe gelişiminin safhaları olarak düşünür ve *En-Naza'ātu'l-Maddiyye fī'l-felsefeti'l-arabiyyeti'l-islamiyye* (Beyrut, 1979) adlı eserin yazarı Hüseyin Maruva gibi Marksist-Leninist tarih anlayışını savunur. Benzer bir anlayış derleme eser *Geschichte der Philosophie* (ed. The Akademie der Wissenschaften der UdSSR... unter der Redaktion v. M. A. Dynnik (a.o.), 2. gözden geçirilmiş baskısı, Berlin, 1969), s. 195-213'te de bulunabilir. Tizini ile ilgili olarak krş. Kügelgen (104. dipnottaki kaynak), s. 237 vd.

¹¹² *Tarihu'l-fikri'l-arabi ilâ eyyâmi İbn Haldun*, Beyrut (4.ed. 1983)

¹¹³ *Tarihu'l-fikri'l-felsefi fī'l-İslam*, Beyrut.

¹¹⁴ *Fī'l-felsefeti'l-İslamiyye*, I-II, Kahire (4. A.). Krş. Kügelgen (104. dipnottaki kaynak), s. 149-151.

¹¹⁵ *Fī'l-fikri'l-İslamî*, y.y. (Kahire?)

¹¹⁶ *Minel-felsefeti'l-Yunaniyye ilâ'l-felsefeti'l-İslamiyye*, Beyrut-Paris (2.A)

¹¹⁷ *Tarihu'l-felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut.

değil, aynı zamanda Ortaçağ ile ilgili modern çalışmalarda¹¹⁸ ve ansiklopedilerdeki¹¹⁹ İslam felsefesine dair bölümlerle ve de yeni neşirler ve çalışmalarla da açıkça görülmektedir.¹²⁰ Artık İslam felsefesi sadece ‘ilk olarak antik Yunanda başlayan... hakikat ve hikmet arayışının devamı’¹²¹ anlamında Yunan felsefesinin devamı kabul edilmektedir. Hakikat araştırmasına katılmayı arzu edenler araştırmanın kayıtlarını çalışmak zorundadırlar.

¹¹⁸ Krş. Frederick Coplestone, *A History of Philosophy II* (Medieval Philosophy, Part I), New York, 1950 (bunu bir çok edisyon takip etti), s. 211-226; İslam ve (Yahudi) felsefesinin geniş bir tasviri Copleston’un şu eserinde bulunabilir: *A History of Medieval Philosophy*, London, 1972, bölüm 8 (ve Kp. 9) =a. mlf., *Geschichte der Philosophie im Mittelalter*, München, 1976, bölüm 8 (a. 9).

Gordon Leff, *Medieval Thought. St. Augustine to Ockham*. Harmondsworth, 1958, s. 141-167;

Ignatius Brady, *A History of Ancient Philosophy*; Milwaukee, 1959, s. 193-217 (Oriental Scholasticism, section 1: Arabian philosophers)

Armand A. Maurer, *Medieval Philosophy*, Toronto, 1962; ilave, düzeltme ve bibliyografik eklemelerle ikinci edisyon (1982), s. 93-104;

Julius R. Weinberg, *A Short History of Medieval Philosophy*, Princeton, 1964, s. 92-139;

Jose Ignacio Saranyana, *Historia de la filosofía medieval*, Pamplona, 1985, s. 151-171 (La filosofía arabe);

Michael Haren, *Medieval Thought. The Western Intellectual Tradition from Antiquity to the 13th Century*, Houndmills (etc) and London, 1985, s. 118-132 (‘Arabic Thought’); Johnmarenbon, *Later Medieval Philosophy (1150-1350)*. An Introduction, London and New York, 1987, s. 50-65 (‘Philosophy: the ancient, the Arabs and the Jews’)

Kurt Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, Stuttgart, 1987, s. 262-290 (‘Die islamische Herausforderung’); a. mlf. *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt, 1987, s. 94-133;

Georg Scherer, *Philosophie des Mittelalter*; Stuttgart, Weimar, 1993, s. 88-98;

Alain de Libera, *La philosophie medievale*, Paris, 1993 (2. ed. 1995), s. 53-185.

¹¹⁹ Örnek olarak, E. İslam, 2. ed. (Leiden); E. Iranica, London; E. Judaica, Jerusalem; E. of Religion, New York; Dictionary of Scientific Dictionary; New York; Dictionary of Middle Ages, vb.

¹²⁰ Krş. G. Endress (3. dipnottaki kaynak); Charles E. Butterworth, *The Study of Arabic Philosophy Today, Arabic Philosophy and the West*. Continuity and Interaction. Ed. Therese-Anne Druart. Washington, 1988, s. 55-140; Th. A. Druart/M. E. Marmura, *Medieval Islamic Philosophy and Theology*. Bibliographic Guide (1986-89), *BphM*, 32, 1990, s. 106-135.

İslam felsefesinin modern felsefe tarihçileri için önemi İslam felsefesi eserlerinin geniş halk kitlelerine yönelik eserlere dahil edilmesi gerçeğiyle tasdik edilmiş oldu. Örnek olarak, *Lexikon der philosophischen Werke* (ed. Franco Volpi a. Julian Nida-Rümelin, Stuttgart, 1988.

¹²¹ Marmura (96. dipnottaki kaynak), s. 320. Krş. Morewedge (3. dipnottaki kaynak), özellikle s. 121 vd. – ‘son tahlilde tarihi değil felsefi hakikate katkı sağlayan’ felsefe tarihçilerinin gayretleri ile ilgili olarak krş. Wolfgang Kluxen; *Leitideen und Zielsetzungen philosophieschichtlicher Mittelalterforschung*, *Spache und Erkenntnis im Mittelalter*, I, Berlin-New York, 1981 (= MM, 31/1) s. 1-16.

Bu açıdan İslam felsefesi ile ilgili yayımlanmamış veya ihmal edilmiş malzemeleri tahkik etmeye hala ihtiyaç vardır. Bu çalışma Yunanca-Arapça tercüme eserleri,¹²² İslam filozoflarının Yunan düşünürler üzerine yaptıkları yorumları ve de belirli düşünürlerin veya düşüncelerin İslami çevresini içermesi gerekir.¹²³ Kaynakların karşılaştırılması ve İslam felsefesinin tarihsel etkisinin çalışılması hakikate yönelik bir hermönetik yolu temsil edecektir.¹²⁴

Yine İslam düşüncesinin sıkça ihmal edilen çeşitliliği ve inceliğine geçmiş ve günümüz (Müslüman ve Müslüman olmayan) filozoflarını karşılaştırarak ve İslami ve İslami olmayan dönemleri karşılaştırarak dikkat çekmek uygun görünüyor. Bunu yaparken de bu güne kadar yeterince önemsenmeyen Ortaçağ Yahudi ve skolastik düşüncenin rolüne vurgu yapılmalıdır; Yunanca-Süryanice-Arapça tercüme ve felsefi metinlerin çalışılması ve de Latince ve İbraniceye¹²⁵ tercüme edilen Arapça eserler İslam düşüncesini bütün çeşitliliği ile inşa edip ‘anlamak’ için faydalı vasıtalarıdır.

Hala kapsamlı bir bibliyografyası dahi olmayan İslam felsefesinin son derece geniş modern yorumları sadece tamamlanmamış bir resim sunabilir. Buna rağmen bunların dahi İslam felsefesi çalışmalarında ihmal edilmemesi gerekir. Fakat beklentilerin çok büyük olmaması gerekir, çünkü onlar çoğunlukla sadece belli uzmanlık alanlarını konu edinir veya metinsel delillerden oldukça uzaklaşmışlardır.

Hümanist kaynağa dönme çağrısı gücünden hiç bir şey kaybetmedi. Benzer şekilde girişte zikredilen İslam felsefesinin evrensel-tarihsel öne-

¹²² Bu şimdi şu eserde bulunabilir: *Dictionnaire de philosophes antiques*, ed. Richard Goulet (c. I, Paris, 1989). Yunan felsefi eserlerinin Arapça-Latince tercüme ve dahil edilmiştir.

¹²³ Bu *Aristoteles Semitico-Latinus* (project of the Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Amsterdam; founded by J. H. Drossaart Lulofs; ed. H. Daiber a. R. Kruk) ve *Islamic Philosophy, Theology and Science, Texts and Studies* (Leiden, 1984 vd.; ed. H. Daiber a. D. Pingree) serilerinin amacıdır.

¹²⁴ Krş. Daiber, *Das theologisch-philosophische System des Mu‘ammar Ibn ‘Abbad as-Sulamî* (gest. 830 n. Chr.) Beirut-Wiesbaden, 1975 (= BTS 19), s. 19 vd.

¹²⁵ Krş. Daiber, *Semitische Sprachen als Kulturvermittler zwischen Antike und Mittelalter*. Stand und Aufgaben der Forschung, *ZDMG*, 136, 1986, s. 292-313; Latince tercüme ile ilgili krş. Daiber, *Lateinische Übersetzungen* (8. dipnottaki kaynak)

mi¹²⁶ de kendini ispatladı. Yine imanın genel dini ve felsefi bilgi arayışıyla bağlantılı bir görünüm arzettiği temelde metafiziksel-teolojik ve tabii-felsefi alem anlayışıyla İslami bağlamın önemi de açıkça ortaya çıktı.¹²⁷

Dolayısıyla bilgi arayışı gelişen İslami bilimlerin¹²⁸ ve onların İslam dini ve felsefesiyle irtibatlarının temel dayanağını oluşturur. İslam felsefesi insan düşüncesinin problemleri ve kavrayışı ile meşguliyetin tarihsel bir örneği olduğunu ispatlıyor. İslam felsefesinin felsefe ile bilimler ve felsefe ile metafizik veya İslam teolojisi arasındaki karşılıklı ilişkiyi gösteren evrensel-tarihsel önemi ve onun Antikçağ ile Ortaçağ¹²⁹ arasında aracı rolü açıklığa kavuşur.

Bu sonuç bir çok açıdan önemlidir: Oryantalist Martin Plessner'in 1931'de Frankfurt'ta yayımlanan *Die Geschichte der Wissenschaften im Islam als Aufgabe der modernen Islamwissenschaften*¹³⁰ adlı açış konuşmasında ifade ettiği gibi, modern İslam çalışmalarının görevi artık sadece İslam'da bilim tarihini çalışmak değildir; başlangıçtan günümüze kadar İslam'da felsefe tarihi de artık İslam çalışmalarının sorumluluğu arasında yer alır.

Bu sadece genel felsefe ve bilim tarihine önemli katkı yapmayı taahhüt etmiyor, aynı zamanda İslam'ın maneviyat dünyasını ve onun akılcılık ile

¹²⁶ İlave olarak krş. Osman Amin, The Originality and the Message of Moslem Philosophy, *Atti del XII congresso internazionale di filosofia (Venezia 12-18 settembre 1958)*, 10, Firenze, 1960 (s. 1-8), bölüm VIII.

¹²⁷ Bununla ilgili olarak krş. Daiber, Anfänge und Entstehung der Wissenschaft im Islam, *Saeculum*, 29, Freiburg/München, 1978, s. 356-366 =a. mlf., The Qur'an as Stimulus of Science in Early Islam, *Islamic Thought and Scientific Creativity 2/2*, Islamabad, 1991, s. 29-42.

Din ve felsefe arasındaki uzlaşım Müslüman İslam felsefesi uzmanı tarafından doğru bir şekilde İslam düşüncesinin ayırıcı özelliği olarak zikredilir. Bkz. Ahmet Fuat el-Ehvanî, Fadl el-Arab alâ felsefati'l-Yunân, *Mecelletü'l-Ezher*, 24, Kahire, 1952/3, s. 62-67, özellikle 63 vd.; Yine krş. Roger Arnaldez, Comment s'est ancolysee la pensee philosophique dans l'Islam? –*Classicisme et declin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Paris, 1957, s. 247-259.

¹²⁸ Yine krş. Daiber, Die Technik im Islam, *Technik und Religion*, ed. Ansgar Stöcklein a. Mohammed Rassem, Düsseldorf, 1990 (= *Technik und Kultur*. Bd. 2), s. 102-116.

¹²⁹ Krş. Richard Walzer, The Achievement of the falasifa and their eventual failure, *Colloque sur la sociologie musulmane, 11-14 septembre 1961*, Bruxelles, 1962 (= *Correspondence d'Orient* 5), s. 1-13 ve Wolfgang Kluxen (117. dipnottaki kaynak), özellikle s. 13 vd.

¹³⁰ =*Philosophie und Geschichte* (Tübingen), 31. Plessner aynı konuyu *Die Bedeutung der Wissenschaftsgeschichte für das Verständnis der geistigen Welt des Islam* (Tübingen, 1966 = PhG 82) adlı eserinde yine tartışır.

dinin ortak yaşamına ilişkin görüşünü daha iyi anlamanın da habercisi oluyor.

İslam felsefesi, *hikmet*, kavramındaki bu ortak yaşam S. H. Nasr tarafından *The Meaning and Role of "Philosophy" in Islam* (Studia Islamica, 37, 1973, s. 57-80) adlı makalede vurgulanır. Corbin gibi (bkz. 90-93. dipnotlar.) Nasr da felsefeyi 'aydınlanma ve marifete, mantığın katılığı ve manevi birliğin vecd hali arasında bir köprü kuran hizmetçi' olarak düşünür (s. 79). Fakat, Nasr'ın görüşünde İslam felsefesi öncelikli olarak mistik olarak şekillenmiş 'nebevi felsefe', her şeyi bir birine bağlayan bir hakikat görüşüdür; o İslami olmayan modern felsefe ve bilime karşı duruşun 'entellektüel' aletidir.¹³¹ Burada Nasr'ın felsefe anlayışında, entellektüel sezgi akılcılığın yerini alır; sembolik yorumlarla (*te'vil*) bilimsel bilgiden metafizik farkındalığa yükselmek mümkündür.¹³²

Son olarak bizim bilimsel bilincimiz burada İslam felsefesinin de dahil olduğu felsefe tarihinin önemini bir teyidini bulur.¹³³ İslam felsefesi tarihi ve genel olarak felsefe tarihi insan düşüncesinin yanlısının salt bir tasviri olmadığını göstermiştir.¹³⁴ Yine İslam felsefesiyle meşgul olmak sadece 18. ve 19. asırlardaki Alman Romantiklerinde yaygın bir olgu ve 20. asrın başlarına kadar kısmen oryantalistleri harekete geçiren güç olan 'Doğu

¹³¹ Nasr, The Pertinence of Studying Islamic Philosophy Today, *Islamic Life and Thought*, Albany, 1981, s. 145-157, krş. A. mlf. Islamic Philosophy –Reorientation or Re-Understanding, a.g.e., s. 153-157; a.mlf. Conditions for Meaningful Comparative Philosophy, *PEW*, 22, 1972, s. 53-61.

¹³² Krş. Kamila Hromova, *The Critical Analysis of Seyyed Hossein Nasr, a Modern Iranian Philosopher* [Rusça], tez. Institute of Philosophy, USSR, Academy of Sciences, Moscow, 1993; bkz. tanıtım: M. T. Stepanians, *Sufi Wisdom*, Albany, 1994, 103-109. Nasr ile ilgili olarak bkz. The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, 3, New York, Oxford, 1995, s. 230 vd. (J. I. Smith).

¹³³ Krş. Lorenz Krüger, Why do we study the history of philosophy? – Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy, ed. Richard Rorty, J. B. Schneewind, Quentin Skinner, Cambridge, 1984 (yeni basım 1985), s. 77-101. Bu makale felsefe tarihi için bilim tarihinin önemine, felsefenin 'bilimsel-teknolojik alemin uzmanlaştırılmış bilinci gibi, ümit ederiz ki vicdanı' (s. 99) işlevi için de felsefe tarihinin önemine işaret eder.

¹³⁴ Krş. J. Ree, *The End of Metaphysics* (32. dipnottaki kaynak) ve aynı ciltte Antony Manser ve J. Ree'nin yorumları, s. 41-46; 47 vd.

bilgeliğine' duyulan Romantik heves tarafından da harekete geçirilmemiştir.¹³⁵

Tam tersine İslam felsefesi zihni çalıştırıp onu zamanın akışıyla ortaya çıkan yapı ve metodları kavraması için eğitir. Onun kavrayışı insanın anlama güçlerine ve yaratıcı gücüne, yani hayal gücüne karşı daimi bir meydan okuyuşu temsil eder.¹³⁶ İslam bilginleri,¹³⁷ oryantalistler¹³⁸ ve felsefe tarihçileri tarafından çokça tartışılan İslam düşüncesinin özgünlüğü ve bağımsızlığı problemi ise burada arka planda kalır.

¹³⁵ Krş. Muhsin Mahdi, Orientalism and the Study of Islamic Philosophy, *Journal of Islamic Studies* 1, 1990, s. 73-98.

¹³⁶ Bunun tam tersine Mahdi (önceki dipnottaki kaynakta) s. 97'de Alman romantik hareketi yönelişinden etkilenerek 'felsefe ile şiir' arasında eski sözde çatışmayı gündeme getirir ki, bana göre bu çatışmaya aşırı vurgu yapılmıştır.

¹³⁷ Bkz. Yukarıdaki 100. dipnot vd. ve Rudolph (101. dipnottaki kaynak)

¹³⁸ Bkz. 50. dipnot vd. ve krş. Jörg Kraemer, *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte*, Tübingen, 1959.