

Miškât-ı Nübüvvetten Hikmetin Beş Sütununa: İslam Felsefe Tarihinin Mâhiyeti ve Dinî Muhtevası Üzerine

HİKMET YAMAN

Dr., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

yamanhikmet@gmail.com

Özet

Bu makale erken dönem İslam felsefe tarihi metinleri temelinde, bu felsefî geleneğin teşekkül devri filozoflarının felsefe tarihi tevarus ve tasavvurlarını tahlil etmektedir. Bu hususta Batılı ilmî muhitlerce ortaya konan çalışmalar üzerinde durarak İslam felsefesinin mahiyeti, temel hususiyetleri ve tarihi unsurları hakkında değerlendirmelerde bulunmaktadır. Makale bu mevzu hakkındaki eserlerde ihmal edilegelen *Ṭabaḳât* literatürüne araştırmacıların dikkatini çekerek bu ilmî malzemenin insanlık tefekkür tarihine getirebileceği zenginlik ve açılımlardan bahsetmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Arapça Felsefe, Hz. Davud, Lokman, Miškât-ı Nübüvvet, Hikmetin Beş Sütunu (Empedokles, Pisagor, Sokrat, Eflatun, Aristo), el-Kindî, el-Fârâbî, İbn Sînâ

Abstract

From Prophetic Niche to the Five Pillars of Wisdom: On the Nature of the History of Islamic Philosophy and its Religious Content. This article analyzes the earliest Muslim philosophers' reception and conception of history of philosophy and its relation to prophetic traditions. Focusing on the earliest works of Muslim authors on the beginning of philosophy in Greek antiquity and its journey to early Islamic times and lands, the article examines the inner formative forces that caused Muslim thinkers to become interested in Greek philosophy and its leading historical personalities.

Keywords: Islamic Philosophy, Arabic Philosophy, David, Luqmān, Prophetic Niche, Five Pillars of Wisdom (Empedocles, Pythagoras, Socrates, Plato, Aristotle), el-Kindî, el-Fârâbî, Ibn Sînâ

İslam felsefesinin mahiyeti, karakteristik özellikleri ve temel tarihî unsurları ile ilgili konular son yıllarda hararetle ilmî tartışmalara sahne olmaktadır. Bu tefekkür geleneğinin tarihi boyunca ortaya konan felsefî faaliyetlerdeki belirleyici vasıfların neler olduğunun tespiti üzerinde, özellikle Batılı ilmî çevrelerde, hayli hareketli bir bilimsel süreç yaşanmaktadır. Biz bu makalede Türk akademi dünyasının bu tartışmalara dikkatini daha yakın bir şekilde çekmeye çalışarak söz konusu tartışmaları bir tahlil süzgecinden geçirip kendi değerlendirmelerimizi ortaya koyarak mevzuya yeni bir bakış açısı getirmeye gayret edeceğiz. Bu bağlamda, ayrıca, bahsi geçen çalışmalarda ihmal edile gelen bazı ana kaynak eserleri tartışmalarda daha belirleyici bir konuma getirmeye çalışacağız.

Malum olduğu üzere Batı'daki ilmî tartışmalarda bu meselenin mihverini teşkil eden mevzu İslam felsefesinin hangi anlamda ve ne oranda "İslâmî" olduğu konusudur. Buna bağlı olarak da bu felsefî geleneğin doğru bir şekilde isimlendirilmesi konusu zuhur etmektedir. Batılı akademik çevrelerde meseleye bakışta ana hatları itibarıyla iki farklı yaklaşım tarzı gözlemlenmektedir. Bir grup akademisyen "Arapça Felsefe" (*Arabic Philosophy*), diğer bir grup araştırmacı da "İslâmî Felsefe" (*Islamic Philosophy*) tabirini daha yerinde bir isimlendirme ve tavsif olarak görmektedir.

Birinci grup akademisyenlerin en belirgin temsilcilerinden birisi olarak Dimitri Gutas'ı zikredebiliriz. İkinci grup ilim adamlarının temsilcilerinden olmak üzere de Henry Corbin ve Seyyid Hüseyin Nasr'ın isimlerini verebiliriz. Gutas'ın yaklaşımına göre bu felsefe faaliyetinin en belirleyici unsuru Arap dilinde üretilmiş olmasıdır. Zira bu felsefe hareketine katkıda bulunmuş olanlar arasında Müslüman olmayan pek çok tarihî şahsiyet de vardır. Bilindiği üzere Huneyn b. İshâk (ö. 260/873), Kuştâ b. Lûkâ (ö. 300/912?) ve Yahyâ b. 'Adî (ö. 363/974) gibi önemli ve fakat Müslüman olmayan düşünürler de sözkonusu felsefî mirasın oluşumuna katkıda bulunmuşlardır. Gutas'ın yaklaşımına göre, bu felsefe hareketini isimlendirirken bu zikri geçenler gibi İslam harici unsurlar da hesaba katılmalı, dinin adını öne çıkararak değil, daha ziyade üretildiği dil üzerine vurgu yaparak bir isimlendirme yapılmalı ve "Arapça Felsefe" tabiri kullanılmalıdır. Buradaki Müslüman ve Müslüman olmayanlar unsurları arasındaki müşterek zemin ve ortak paydanın Arap dili olduğu gerçeği nokta-i nazarından bakıldığında, Gutas'ın fikrinin fiilen makul bir tarafı

vardır. Gutas, aksi takdirde bu felsefî geleneğin, İslam kelâmı ve tasavvufuna indirgenmesine varan bir sürecin içerisine girilebileceği ihtimalinden bahsetmektedir. Hulasa, ona göre böyle bir tarif yapılırken dine değil, dile vurgu yapılarak bir isimlendirme yapılmalı ve “Arapça Felsefe” denmelidir.¹ Corbin ise bu felsefî geleneğin en belirleyici unsurunun Müslüman aklının ve zihninin bir mahsulü olduğu gerçeğinden hareketle, “İslâmî Felsefe” tabirinin daha yerinde bir isimlendirme olacağını ifade etmektedir.²

Bu makale boyunca biz de “İslam Felsefesi” tabirini kullanacağız. Ancak bu tabirle yukarıda iki grup altında zikrettiğimiz ilim adamlarından biraz daha farklı nüansda bir anlamı kastetmiş olacağız. Bu isimlendirmede bizim için tek başına ne dil ne de en hususi anlamıyla İslam dini (Muhammedî vahiy) en belirleyici unsur olacaktır. Bunun yerine bizim vurgumuz daha genel bir bağlamda İslam kültürü, medeniyeti ve onun tarihî kökleri üzerine yoğunlaşacak-

- 1 Gutas'ın bu meyandaki tartışmaları için bkz., Dimitri Gutas, “The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy,” *British Journal of Middle Eastern Studies*, 29:1 (2002), ss. 5-25. Bu öneri hakkında, ağırlıklı olarak ikinci el kaynaklar kullanılarak ortaya konan, bir tartışma için bkz. Fehrollah Terkan, “İslam’da Felsefe Geleneğinin İsimlendirilmesi ve Kökeni Üzere,” *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 19:2 (2006), ss. 297-304.
- 2 Corbin'in bu husustaki mütalaaları için bkz. Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, terc. Liadain Sherrard (London: 1993). Gutas'ın ifadesine göre, Corbin ve onun gibi düşünenleri böyle bir anlayışa sürükleyen şöyle bir tarihî arkaplan vardır: İbn Sînâ'nın günümüze tam haliyle ulaşamamış olan *el-Felsefetu'l-meşrikiyye*'nin (*el-hikmetu'l-meşrikiyye* olarak da biliniyor) mukaddimesindeki ifadesine göre, o bu eserde *Şifâ'* ve *Levâhîk* gibi temel eserlerinde kullanmış olduğundan daha farklı bir dil ve üslup kullanacaktı. Zira *Şifâ'* ve *Levâhîk* gibi eserleri kendi zamanında yaygın ve cari olan Peripatetik üsüle göre yazmıştı. Ancak *el-Felsefetu'l-meşrikiyye*'de önceki eserlerindeki tarzının aksine Peripatetik filozofları açıktan açığa tenkid etmekten çekinmeyecekti. Felsefî gerçeği daha açık ve vasitasız bir biçimde öğrenmek isteyenleri İbn Sînâ bu yeni eserine yönlendirmektedir. İbn Sînâ, *Manûku'l-meşrikiyyîn*, tah. Şukrî el-Neccâr (Beyrut: 1982). Gutas'ın fikrine göre, önemsiz bazı ifade tarzı değişiklikleri müstesna, *el-Felsefetu'l-meşrikiyye*'nin İbn Sînâ'nın diğer eserlerinden temelde hiçbir farkı yoktur. Ancak İbn Sînâ'dan sonra İbn Tüfeyl (ö. 581/1185) *el-felsefetu'l-meşrikiyye* ibaresini, yazmış olduğu *Hayy b. Yağzân* adlı eserinin altbaşlığı yaparak (*Risaletu Hayy b. Yağzân fi esrârî'l-hikmeti'l-meşrikiyye*) tamamen mistik bir bağlama soktu. Gutas'a göre, böyle yapmakla İbn Tüfeyl kendisinden sonra gelenler için kötü bir bidat başlatmış oldu ve artık insanlar İbn Sînâ'nın gerçekte biri zâhirî, rasyonel ve Aristo takipçisi, diğeri de bâtunî, mistik ve Meşriki olmak üzere iki çeşit felsefesinin olduğunu düşünmeye başladılar. Bu mevzuda tafsilat için bkz. Gutas, “Avicenna's Eastern (“Oriental”) Philosophy: Nature, Contents, Transmission,” *Arabic Sciences and Philosophy*, 10 (2000), ss. 159-180. Gutas'ın nakline göre, ondokuzuncu yüzyılın sonunda A.F. Mehren bu fikri alıp yirminci yüzyıla, hususene de Corbin ve Nasr'a, taşımış oldu. Daha fazla detay için bkz. Gutas, “The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century,” ss. 16-19. Corbin'in İbn Sînâ ve onun Meşriki felsefesi üzerine mütalaaları için bkz. Corbin, *History of Islamic Philosophy*, ss. 167-175; ve *Avicenna and the Visionary Recital*, terc. W. R. Trask (Iring: 1980), ss. 271-278. Nasr'ın aynı konudaki görüşleri için bkz. Seyyed Hossein Nasr, “İbn Sînâ's “Oriental Philosophy,”” Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.) *History of Islamic Philosophy* (London, 2001), ss. 247-251; ve *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Albany, 1993), s. 187 vd.

tır. Bu fikri tartışırken hareket noktamız ise bu tefekkür geleneğinin kurucularının, hangi dine mensup olursa olsun, öyle veya böyle bir şekilde “İslâmî” olan bir muhit, kültür ve medeniyete ait oldukları tarihî gerçeği olacaktır.³

İslam felsefesinin aşağıda isim ve fikirlerini zikredeceğimiz erken dönem temsilcilerinden hiçbirisi, felsefî faaliyetlerinin tarihî kökeni olarak mücerret herhangi bir dinî veya nebevî geleneği referans olarak göstermemektedir. Onların anlayışına göre felsefî gelenek nebevî gelenekle müessese olarak irtibatlıdır, ancak mücerret herhangi bir nebevî geleneğe mutlak olarak ait değildir, ne de onunla sınırlıdır. Bu düşünürler dinin temel belirleyici olduğu bir tasnif ameliyesinden uzak durarak ne bir “İslam felsefesi” ne de “Yahudi” veya “Hıristiyan felsefesi” kavramlarını kullanmışlardır. Bir başka ifadeyle, onların nezdinde hakikati aramak ve onun bilgisine ulaşmak için gayret etmek hiçbir dinî veya ırkî grubun tekelinde olmamalıdır. Meseleye bu nokta-i nazardan baktığımızda, İslam felsefesinin isimlendirilmesiyle ilgili olarak yukarıda bahsettiğimiz ihtilafın (Arapça Felsefe mi yoksa İslâmî Felsefe mi?) tartışma zemininin tamamen değiştiğini görebilmekteyiz. Zira mevcut şekliyle bu ihtilaf, aslında Müslüman filozoflar için tartışılması gereken anlamlı bir mesele olmaktan çıkmaktadır. Onlara göre mühim olan husus, insanoğlunun entelektüel terakkisidir ve ta başlangıçtan itibaren insanlık tarihi ve nesilleri boyunca bu fikrî ilerleme devam edegelmiştir. Müslüman filozoflar da kendi yaşadıkları zaman dilimlerinde kabiliyetleri nispetince bu terakkiye katkıda bulunmaya çalışmışlardır. Bunu yaparken kendi şahsi dinî tercihlerinin İslamiyet olduğunu da açıkça ikrar etmişlerdir. Müslüman filozoflara göre, İslamiyeti din olarak kabul etmek ile felsefe yapmak arasında uzlaşmaz bir durum söz konusu değildir. Bizi bu fikrî sonuca götüren sâiklerden biri erken dönem Müslüman filozoflarının hemen hepsinin felsefe ve hikmet kelimelerini aynı anlamda ve birbirlerinin yerine kullanma konusundaki umumi teamülleridir.

3 Aslında “İslam” kelimesiyle bizim bu bağlamda kastettiğimiz şey Marshall Hodgson’un ihdas edip eserlerinde kullanmaya çalıştığı “Islamicate” kelimesi ile örtüşmektedir. Bilindiği üzere Hodgson, meşhur eseri (*The Venture of Islam*) boyunca bu kelimeyi kullanmaktadır ve bununla da mücerred olarak sadece İslam dinini değil, kültür ve medeniyetini de kastetmektedir. Hodgson’ı bu kelimeyi ihdas edip kullanmaya sevkeden sebep ise “Islamic” kelimesinin İngiliz dilinde bu kadar geniş kapsamda bir anlam sahasını ihtiva etmemesi gerçeğidir. Mesela, eğer sözkonusu olan Hıristiyanlık dini, kültürü ve medeniyetine dair şümulü bir mevzuya değinmek olsaydı “Christendom” kelimesi ile bunların hepsini kastetmiş olurduk. Ancak İslam için İngiliz dilinde böyle bir kavram, Hodgson kullanmaya başlayana kadar mevcut değildi.

Felsefe tarihi üzerine eserler telif eden Müslüman müelliflerin beyanına göre, felsefî bilgi nihayetinde Kur'an-ı Kerim'deki hikmet mefhumuyla irtibatlı idi ve tarihî kökleri nebevî geleneğe (*mişkâtu'n-nubuvve*) dayanmaktaydı. Hz. Davud ve Hz. Lokman'ın isimleri bu meyanda diğer referans kaynakları idi. Böylelikle felsefî bilgi, eşyanın tabiatına dair gerçek bilgiyi temsil eden ve tarihî süreci itibariyle nübüvvet kaynaklı bilgilerden de nasiplenmiş bir bilgi çeşidi olarak ortaya çıkıyor idi.

Daha hususi bir çerçevede antik Yunan felsefî mirasının erken dönem Müslüman filozoflar tarafından nasıl tevârüs ve tasavvur edildiği konusuna gelince, bu entelektüel geleneğin pek çok tarihî şahsiyeti ve onların öğretileri nebevî gelenekle irtibatlandırılmıştır. Felsefe tarihi hakkında malumatlar içeren İslâmî kaynaklar, Empedokles, Pisagor, Sokrat, Eflatun ve Aristo'yu "hikmetin beş sütünü" (*esâtinu'l-ḥikmeti'l-ḥamse*) diye isimlendirmekte ve onların öğretilerinin nihayetinde nebevî kaynaklı (*mişkâtu'n-nubuvve*) olduğunu söylemektedirler. Bu bağlamda onların tarihî referans şahsiyetleri arasında Hz. Lokman ve Hz. Davud ortaya çıkmaktadır. Mesela, bu kaynaklar felsefe tarihinin yukarıda adı geçen beş önemli şahsiyeti için de "hakîm" sıfatını kullanmakta; Sokrat'ı "zâhid", Eflatun'u "ilâhî" diye tavsif etmektedirler. Aynı şekilde, Eflatun ve Aristo'nun devamlı bir surette Allah hakkında konuştuklarını ve O'na kulluk ve ibadet etmenin zaruretinden bahsettiklerini nakletmektedirler.⁴ Buna paralel olarak İslâmî kaynaklar antik Yunan filozoflarının felsefî faaliyetten maksatlarının din merkezli olduğunu kaydetmekte, aslında bu filozofların varlığın hakikatinin ve temel unsurlarının bilgisine (*mebde'/mebâdi'u'l-mevcûdât elletî ḥalekahâ'llâh*) ulaşmaktan başka bir gayeleri olmadığını belirtmektedirler.⁵ Felsefe tarihinin –gerçek veya sonradan uydurulma olsun– bu çeşit dinî bir tarihî alt yapıyı ihtiva etmesi felsefenin müslüman zihin ve muhitlerde yer bulmasını oldukça kolaylaştırmıştır. Çünkü onlara göre hakkıyla yapılan bir felsefe faaliyeti, nebevî geleneğin bu dünyevî şartlardaki yorumundan başka bir şey değildi ve bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'deki *hikmete* tekabül ediyordu.⁶

4 El-Mubeşşir b. Fâtik, *Muhtârü'l-ḥikem ve-meḥâsinu'l-kelim*, tah. 'Abdurrahmân Bedevî (Beirut, 1980), ss. 129-130 ve 185-186.

5 Ebû Suleymân el-Sicistânî el-Manṭikî, *Munteḥab Şivânu'l-ḥikme*, tah. D. M. Dunlop (The Hague, 1979), ss. 3-5.

6 Hz. Davud ve Hz. Lokman'ın yanısıra, felsefe tarihine dair müslüman alimlerin metinlerinde bir başka

Böylesi dinî muhteva taşıyan bir felsefe tasavvurunun İslam filozofları arasında hayli yaygın olduğunu, onların zihni mesailerini daha çok hangi felsefî mevzulara sarf ettiklerine bakarak da gözlemleyebiliriz. Mesela, onlar Allah'ın varlığını felsefî olarak temellendirip ispat edebilmek sadedinde metafizikle alakalı mevzulara oldukça ağırlıklı ve yoğun bir şekilde eğilirken antik dünya filozoflarının ateizmle (dehrîlik) ilgili mülâhazalarına pek de fazla ilgi göstermemişlerdir. Aynı şekilde, Müslüman filozofların peygamberlik müessesesini ve nebevî bilginin imkanını felsefî olarak formüle edip temellendirebilmek için oldukça zahmetli zihnî faaliyetler içerisine girmişlerdir.

Erken dönem İslam filozoflarından felsefe tarihine dair tafsilatlı malumat içeren günümüze ulaşan kapsamlı herhangi bir eser maalesef elimizde mevcut değildir. Ne el-Kindî (ö. 260/873?)⁷, ne el-Fârâbî, (ö. 339/950), ne de İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) bu mevzuyla alakalı bize kadar ulaşan şümüllü bir eseri yoktur. Ancak bu hususta elimizde diğer bir çeşit literatür malzemesi mevcuttur ki bu ilmî malzemedden bu konulara değinirken günümüz akademi dünyasında yeterli bir şekilde istifade edilmemektedir. Burada bizim özellikle işaret etmek istediğimiz *Tabakât* literatürüdür. Daha müşahhas ifadesiyle el-‘Âmirî (ö. 381/992)⁸, Ebû Suleymân el-Sicistânî el-Manţîkî (ö. 377/988?)⁹, İbn Culcul (ö. 385/996?)¹⁰, Şâ‘id el-Endelusî (ö. 462/1070)¹¹, İbnu'l-Kıfî (ö. 646/1248)¹², ve İbn Ebî Uşaybi‘a (ö. 668/1270)¹³ gibi müelliflerin eserleridir. Şimdi, genellikle ihmal edilmekte olan bu malzemenin insanlık tefekkür tarihine dair bize naklettikleri bilgilere bir göz atalım.

tarihî, ve fakat oldukça da gizemli, bir şahsiyet ortaya çıkmaktadır. Bu onların “bilgelerin atası” (*ebu'l-ḥukemâ*) diye isimlendirdikleri ve yer yer de Kur'an-ı Kerim'de zikri geçen Hz. İdris olarak algıladıkları Hermes'tir. Hermes dinler tarihî ve felsefe tarihinin keşişim noktasında çok yönlü bir şahsiyettir.

Felsefe tarihinin ve felsefî faaliyetin mahiyetinin erken dönem Müslüman düşünürlerce nasıl tevarüs ve tasavvur edildiği hususunda daha tafsilatlı malumat için bkz. Hikmet Yaman, *The Concept of Hikmah in Early Islamic Thought*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harvard University, (USA, 2008).

7 Makale boyunca başlarında *lâm-ı ta'rif (el-)* olan özel isimler sadece ilk defa geçtikleri yerde *lâm-ı ta'rif* ile birlikte yazılacaktır.

8 Ebû'l-Ḥasan Muḥammed b. Yûsuf el-‘Âmirî, *Kitâbu'l-Emed 'ale'l-ebed*, tah. Everett Rowson, *American Oriental Series* 70 (New Haven, 1988).

9 Ebû Suleymân el-Sicistânî, *Munteḥab Şivânu'l-ḥikme*.

10 İbn Culcul, *Ṭabaqâtu'l-eṭṭebâ' ve'l-ḥukemâ'*, tah. Fu'âd Seyyid (Kahire, 1955).

11 Şâ‘id el-Endelusî, *Kitâb Ṭabaqâtu'l-umam*, tah. Louis Cheiḥo (Beyrut, 1912).

12 İbnu'l-Kıfî, *Târîḫü'l-ḥukemâ'*, tah. Julius Lippert (Leipzig, 1903).

13 İbn Ebî Uşaybi‘a. *'Uyûnu'l-enbâ' fi ṭabaqâti'l-eṭṭebâ'*, tah. Nizâr Riḏâ (Beyrut, 1965)

Bu müelliflerin kaydettikleri malumat sadece felsefe tarihi için değil, dinler tarihi ve ilimler tarihi için de ufuk açıcı bilgiler ihtiva etmektedir. Şâ'id Endelusî'nin ifadesine göre eski Yunan dünyasında bilginler ('ulemâ') filozoflar (*felâsife*) diye isimlendirilirdi ve bununla işaret edilen gerçek ise filozoflardaki derin hikmet sevgisi idi (*muḥibbu'l-ḥikme*). Onlar kendi toplumlarının en saygıdeğer ve bilgili şahsiyetlerinden sayılırlar ve zamanlarının bütün ilimleriyle (mantık, matematik, fizik, metafizik, siyaset, vb.) meşgul olarak insanlığa hizmet ederlerdi.¹⁴

Felsefe tarihinin eski Yunan topraklarındaki serüvenine dair en kapsamlı bilgiler ihtiva eden elimizdeki en eski eser 'Âmirî'nin *el-Emad 'ale'l-ebed* isimli telifidir. Bu eserinde 'Âmirî felsefe faaliyetiyle meşgul olmanın meşruluğu üzerinde durarak İslâmî muhitlerde felsefenin daha iyi bir muamele görmesine katkıda bulunmak istemektedir. Aynı zamanda 'Âmirî, Yunan felsefesindeki insan nefsinin hakikatine dair fikirlerin, İslam dininin ahiret inancıyla alakalı iman prensipleriyle tezat bir durum arzemediğini ileri sürmektedir. 'Âmirî, ilk Müslüman filozof kabul edilen Kindî'nin en çok tanınan ve muhter talebelerinden biri olan Ebû Zeyd el-Belhî'nin (d. 322/934) talebesidir. Dolayısıyla da 'Âmirî'nin felsefe tasavvuru ve onun felsefe tarihine dair naklettiği malumat İslam dünyasında zuhur eden felsefe hareketinin erken dönemlerine dair kayda değer olmalıdır.

Felsefenin eski Yunan topraklarındaki serüveninden bahsetmeden önce, 'Âmirî Yakın Doğu coğrafyasında yazılı tarih öncesinde yaşamış olan insanların bilimsel faaliyetleri hakkında özet bilgiler vermektedir. Bu bilgilere göre Yakın Doğu havzasında yaşayan insan toplulukları kendi günlük ve coğrafi ihtiyaçlarına paralel olarak değişik ilim dallarında ilerleme kat etmişlerdi. Mesela, Babillilerin güvenilir bir astronomi (*'ilmu'n-nucûm*) bilgisine ihtiyaçları vardı. Zira geçimlerini tarım ve ziraata bağlı olarak temin etmekteydiler ve bunun gereği olarak yıldızların konumları hakkında sağlıklı bilgiler elde etmeye yönelerek bu ilimde kendilerini geliştirdiler. Benzer bir şekilde, Mısırlılar geometri ve hendese bilgisi üzerine yoğunlaştılar. Onlar için Nil nehri havzasında sürdürdükleri tarım faaliyetleri hayati öneme haiz idi ve Nil sularının alçalıp yükselme vakitleri ve kendi tarım arazilerinin geometrik ölçüleri hak-

14 Şâ'id el-Endelusî, ss. 20-21.

kında güvenilir malumata sahip olmaları gerekiyordu. Bu sebeplerden dolayı Mısırlılar geometri ilmine hususi bir ihtimam göstermişlerdi. Bugünkü Suriye toprakları (*bilâdu'ş-şâm*) civarında yaşayan insan toplulukları ise sık sık hastalıklara ve vebalara maruz kalıyor idiler. Bundan dolayı onlar tabâbet ile ilgili sağlam bilgiye muhtaç idiler ve zihinlerini en çok bu sahada çalışmaya seferber ettiler. Bu saydıklarımız gibi günlük ve pratik ihtiyaçlardan dolayı Yakın Doğu muhiti sakinleri kendilerini belli ilim dallarında geliştirdiler. Eski Yunan ülkesi, bu *bilâdu'ş-şâm*'a komşu idi ve *bilâdu'ş-şâm*'ın diğer bir özelliği de İsrailoğulları'nın bu topraklarda yaşıyor olmaları idi. İsrailoğulları'nın uzun yıllardır süregelen bir nübüvvet geleneği, aralarında yaşayan peygamberleri vardı. Eski Yunan milletinin kendileri ise putperest idiler; ancak aralarında komşu topraklardaki İsrailoğullarına mensup peygamberlerle irtibat halinde olan bazı şahsiyetler vardı ve bunlar putperestlikten imtinâ ederdiler.¹⁵

'Âmirî'nin ifadelerine göre bu iklimde kendisine hikmet atfedilerek hakîm olarak vasıflandırılan ilk tarihî şahsiyet Kur'an-ı Kerim'de de zikri geçen (31:12) Hz. Lokman idi. Hz. Lokman, Hz. Davud ile çağdaş idi ve ikisi de *bilâdu'ş-şâm*'da yaşıyor idi. Empedokles'in Hz. Lokman ile beraber bu topraklarda vakit geçirip ondan hikmet bilgisini öğrendiği de nakledilegelmiştir. Bu nakillere göre Yunan diyarına geri döndüğünde Empedokles, Hz. Lokman'dan öğrendiklerini etrafındakilere anlatmaya başlamış, ancak bunu yaparken sembolik ve mecâzî bir dil kullanmayı tercih etmiştir. Onun ifade tarzındaki inceliklere vakıf olmayanlar nezdinde Empedokles'in sözleri –eğer sadece zahirlerine bakılarak harfîyen anlaşılırsa– tevhîdî dinlerin prensipleriyle uyuşmayan unsurlar ifade ediyor gibi gözüküyordu. Bu durum özellikle de onun ahiret hayatı (*me'âd*) ile alakalı ifadelerinde ortaya çıkmaktaydı. Yunanlıların Empedokles'e hikmet atfetmelerinin asıl sebebi de onun Hz. Lokman ile olan önceki beraberliği idi ve Empedokles bu şekilde vasıflandırılan ilk Yunanlı olmuştu.¹⁶

15 'Âmirî, ss. 66-67. Asıl metinde 'Âmirî, eski Yunanlılar için sadece "ibadet edenler" (*'ubbâd*) tabirini kullanmaktadır. Ancak mevzunun siyak ve sibakını gözönünde bulundurarak biz bu ifadeyi "putperest" olarak anlamlandırdık. Şâ'id el-Endelûsî'nin bu husustaki ifadeleri de bizim bu anlayışımızı desteklemektedir; şöyle ki o bu insanları tavsif ederken "yıldızlara tapanlar" (*mu'azzım li'l-kevâkib*) ve "putperestler" (*dâ'in bi-'ibâdeti'l-eşnâm*) tabirlerini kullanmaktadır. Şâ'id el-Endelûsî, s. 20.

16 'Âmirî, s. 70. Eski Yunan felsefî şahsiyetlerinin Hz. Lokman ile irtibatlandırılması geleneği daha sonraki devirlerde felsefe tarihine dair eserler vermiş olan Müslüman müelliflerin kitaplarında da sürdürülmüştür. Mesela, İbn Haldûn *Muqaddime*'sinde felsefî ilimlerin Yunanlılar tarafından tevarüs edilmesi

‘Âmirî’nin nakillerine göre Empedokles’ten sonra kendisine hikmet atfedilen ikinci Yunanlı tarihî şahsiyet Pisagor idi. Pisagor *bilâdu’ş-şâm*’dan Mısır’a geçerek orada Hz. Süleyman’ın talebeleriyle beraber yaşamaya başlamıştı. Pisagor Mısırlılar’dan hendese ilmini öğrendi. Daha sonra Hz. Süleyman’ın talebelerinden öğrenimine devam ederek fizik ve metafizik ilimlerde (*el-‘ulûm el-‘tabî‘iyye ve’l-‘ulûm el-ilâhiyye*) derinleşti. Mısır’daki bu kapsamlı öğrenim faaliyetlerinden sonra Pisagor eski Yunan memleketine geri döndü ve onlara Mısır’da öğrenmiş olduğu ilimleri öğretmeye başladı. Yunanlılara özellikle Mısırlıların hendese, fizik ve din ilimlerine dair olan müktesebâtını aktarmaya koyuldu. Bunlara ilave olarak Pisagor, kendi üstün zeka ve kabiliyetinin bir mahsulü olarak mûsikî ile alakalı ilimlerle de meşgul oldu ve bu ilimleri tanzim ve tasnif etti. Konunun bu noktasında, İslami kaynaklar Pisagor’un bizim özellikle vurgulamak istediğimiz bir ifadesini kaydetmektedirler. Zira bütün bu ilmi faaliyetlerinin kaynağının ne olduğu ile alakalı olarak, Pisagor kendisinin nübüvvet kaynaklı (*mişkâtu’n-nubuvve*) bilgilerden istifade etmiş olduğunu beyan etmektedir.¹⁷ Felsefî öğretilerini ortaya koyarken Pisagor da Empedokles örneğinde olduğu gibi sembolik bir dil kullanmaktaydı. Bundan maksadı, bu bilgilerin ehil olmayan ve cahil kişilerin ellerine düşmesine mani olmaktı.¹⁸ Zaten Pisagor’un anlayışına göre, bu bilgilerin kağıda ve yazıya dökülmesinden daha ziyade, gereklerinin fiilen hayatın içine amel-i sâlihler olarak yansıtılması önem taşımaktaydı.¹⁹ Pisagor, Allah katında hakîm bir şahıs için asıl makbul olanın hakîmin sözlerinin değil, fiillerinin olduğunu ifade etmekteydi.²⁰

Felsefe tarihinin eski Yunan topraklarındaki serüveni ile ilgili olarak İslâmî kaynaklar Empedokles ve Pisagor’dan sonra gelen filozoflar hakkında da benzer dinî muhteva ağırlıklı bilgiler vermektedirler. Bu kaynakların kaydına göre, Pisagor’dan sonra onun bir takipçisi olan Sokrat, Yunan toplumunda hakîm olarak anılmaya başlandı. Sokrat kendini metafizik ve dinî ilimlerde

sürecinde şöyle bir silsileden bahseder: Onun nakline göre, Hz. Lokman felsefî ilimleri talebeleri vasıtasıyla Sokrat, Eflatun, Aristo, Afrodisiyaslı İskender, Themistius ve sonraki gelen felsefî şahsiyetlere aktarmıştır. Tafsilat için bkz. İbn Haldûn, *el-Muqaddime*, tah. ‘Alî ‘Abdulvâhid Vâfi (Kahire, 1960), c. III, ss. 1088-1089.

17 ‘Âmirî, s. 70. Benzer malumat için bkz. Mubeşşir b. Fâtik, ss. 52-55.

18 İbn Ebî Uşaybi‘a, s. 63.

19 Ebû’l-Ferec b. Hindû, *el-Kelim al-rûhâniyye mine’l-hikemi’l-Yûnâniyye*, tah. Muhammed Calûb el-Ferhân (Beyrut, 2001), s. 157.

20 İbn Hindû, s. 160.

(*el-me'âlim el-ilâhiyye*) derinleştirmeye koyuldu ve her türlü dünyevî zevkten uzak bir hayat sürmeye başladı. Yunanlıların din telakkilerini ve dinî inançlarını halka açık bir şekilde eleştirdi ve onların şirk dolu itikatları hakkında ileri gelen sözcüleriyle münakaşalara girerek onların fikirlerine karşı akli ve mantikî deliller ortaya koydu. Ancak toplumun bu ileri gelen şahsiyetleri halkı Sokrat'a karşı kıskırtmaya başladı. Bu zevât daha da ileri giderek zamanın hükümdarını Sokrat aleyhinde harekete geçmeye ve nihayetinde de onun hakkında bir ölüm fermanı yayınlamaya zorladı. Her ne kadar hükümdarın kendisi Sokrat'ın katline razı değil idiyse de sonunda bu toplumsal baskıya daha fazla direnemedi ve Sokrat'ın zehirlenerek öldürülmesine onay verdi.²¹

Sokrat'tan sonra onun öğretileri eski Yunan memleketinde Eflatun tarafından talim edilmeye başlandı. Eflatun toplumun asilzadelerinden olan bir aileye mensup idi ve Sokrat'tan farklı olarak dinî ilimler yanında fizik ve matematik ilimlerle de ilgilendi. Toplumunda şöhret bulan kitaplar yazdı, ancak bu kitaplarda sembolik ve mecâzî bir dil kullanmayı tercih etti. Ömrünün son demlerine doğru, Eflatun öğretim vazifesini meslektaş ve talebeleri arasından en kabiliyetli olanlarına devrederek inzivaya çekildi ve kendini bâhusus Rabbine ibadete adadı.²² Eflatun'un bu şekil dindar bir kişiliği olduğunu İbn Ebî Uşaybi'a da naklederek Eflatun'un yazmış olduğu eserler arasında Allah'ın birliği mevzusuna hasretmiş olduğunu söylediği *Kitâbu 'l-Tevhîd* isimli bir

21 'Âmirî, s. 70. İslâmî kaynakların nakline göre, aynen kendisinden önceki filozoflar (Empedokles ve Pisagor) gibi, Sokrat da felsefesini sembolik bir dille anlatırdı. Yine aynı şekilde, sözlü olarak anlatılmalarının öğrencileri tarafından kağıda dökülmesini hoş karşılamazdı. Ona göre, böyle bir durum hem felsefesinin kutsal niteliğine hürmeten sakıncalı idi hem de bu bilgilerin ehil olmayan insanların eline düşmesine sebep olabilirdi. İbn Ebî Uşaybi'a, ss. 70-71.

22 'Âmirî, s. 72; Şâ'id el-Endelûsî, s. 23. 'Âmirî'nin bu nakillerine ilave olarak Mubeşşir b. Fâtik, Eflatun'un, Sokrat'ın ölümünden sonra Mısır'a gittiğini ve orada Pisagor'un öğrenim gördüğü çevrelerde ilim tahsil ettiğini nakletmektedir. Bu nakle göre Eflatun daha sonra kendi vatanına geri dönerek öğrendiklerini Yunanlılara aktarmıştır. Mubeşşir b. Fâtik, ss. 126-127. Eflatun'un eserlerinde sembolik, mecâzî ve kapalı bir anlatım dili kullanması ile ilgili olarak ise, Mubeşşir b. Fâtik aynı geleneğin Eflatun'un talebesi Aristo tarafından takip edildiğini belirtmektedir. Aristo'nun bundan maksadının ise bu bilgilerin sadece ehil olanlar tarafından anlaşılabilmesini temin edip ehil olmayanların eline düşmesine mani olduğu belirtilmektedir. Mubeşşir b. Fâtik, s. 128. İbn Sînâ da eski Yunan filozoflarının felsefelerini anlatmakta sembolik bir dil kullandıklarını söylemektedir. Onun ifadesine göre Pisagor, Sokrat ve Eflatun bu geleneği eksiksiz uygulamıştır. Aristo ise bu geleneğin biraz hâricine çıkmaktaydı ki hocası Eflatun onu bu hususta sıkıca uyarılmıştı. Aristo hocasının bu ikazı karşısında sözkonusu hususiyeti yazılarında birazcık ihmal etmiş olduğunu kabul ve ikrar etti. Ancak şunu da ifade etti ki onun eserleri yine de hâlâ sadece ehlinin anlayabileceği pekçok sembolik ve mecâzî ifadelerle dolu idi. İbn Sînâ, *Risâle fi işbâti'n-nubuvve*, tah. Michael Marmura, (Beyrut, 1991), s. 48.

eseri de zikretmektedir.²³ Eflatun'un yaklaşımına göre, felsefe sadece entelektüel bir faaliyet olmayıp aynı zamanda insanın nefsini terbiye etmesine yarayan amelî bir süreç idi. Ona göre bu yolla insan nefsi bir taraftan faziletlerle donanmış olurken öbür taraftan da reziletlerden kurtulmuş olur.²⁴

İslâmî kaynakların verilerine göre Eflatun'dan sonra eski Yunan topraklarındaki bu felsefî faaliyet Aristo tarafından devam ettirildi. Aristo yirmi sene kadar Eflatun'a talebelik yapıp zamanının bütün felsefî disiplinlerinde mütebahhir bir seviyeye geldi. Olağanüstü entelektüel kapasitesi sebebiyle daha gençlik çağlarında iken bile, insanlar onu "ruhânî" diyerek çağırıp taltif ediyorlar, hocası Eflatun da bu meyanda Aristo'ya "akıl" diye hitap ediyordu. Aristo mantık üzerine eserler telif edip mantığı diğer ilimler için bir mukaddime ve âlet ilmi mesabesine getirdi. Onun özellikle bu ilim dalındaki fevkalade muvaffakiyetine binaen çağdaşları ona "mantıkçı" (*şâhibu'l-mantık*) payesini vermişti. Fizik ve metafizik bilimleri tanzim ve tasnif edip sistemleştiren de o idi. Aristo'nun bu yüksek kabiliyetleri devlet idaresi tarafından farkedilip takdir edilmiş ve o uzun yıllar Büyük İskender'e hocalık ve müşavirlik yapmıştı. Onun kayd-ı hayatında, Büyük İskender devlet hakimiyetini sağlam bir şekilde tesis etmişti ve şirk ve putperestliğin Yunan topraklarındaki kökü kazınmıştı.²⁵

Felsefe tarihi hakkında bilgiler veren İslâmî kaynaklar Aristo'yu dinî anlamda da çok yüksek bir şahsiyet olarak takdim etmektedirler. Mesela, Aristo'nun Allah'ın birliği hakkında (*tevhîd*) bir kitap yazmış olduğunu ve bu kitabının adını da *Rubûbiyye* olarak koyduğunu kaydetmektedirler.²⁶ Yine aynı bağlamda onun devamlı bir surette Büyük İskender'e dinî mâhiyetli nasihatlerde bulunduğunu ve bu dünyanın geçici nimetlerine değil ahiretin ebedî nimetlerinin taliplisi olması gerektiğini belirttiği zikredilmektedir.²⁷ Benzer bir tarzda, Kindî de Aristo'nun eserlerinin sayısı ve mahiyetinden bahsettiği risalesinde (*fi Kemmiyyeti Kutubi Aristûîâlîs*) Aristo'nun *Metafizik* adlı eserini telifteki maksadının maddî olmayan eşyadan, Allah'ın birliğinden (*tevhîdu'llâh*), ve O'nun *Esmâ-i Husnâ*'sından bahsetmek olduğunu söylemektedir.²⁸

23 İbn Ebî Uşaybi'a, s. 86.

24 Dimitri Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation*, (New Heaven, 1975), s. 116'dan naklen.

25 'Amirî, s. 74; Mubeşşir b. Fâtik, ss. 178-184.

26 İbn Culcul, s. 25.

27 Şâ'id el-Endelusi, ss. 26-27.

28 Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk el-Kindî, *Resâ'ilu'l-Kindî el-felsefiyye*, tah. Muhammed 'Abdullhâdî Ebû

Hulasa, ‘Âmirî’ nin beyanına göre işte bu beş büyük şahsiyet (Empedokles, Pisagor, Sokrat, Eflatun ve Aristo) felsefe tarihinin uluları olarak bilinmişler ve hakkaniyetli bir şekilde her birine hikmet vasfı addedilerek hakîm şahsiyetler olarak kabul görmüşlerdir. Eski Yunan toplumunda onlardan sonra gelen hiç kimse aynı pâyeye lâıyk görülmemiş, sadece meşgul oldukları mesleklere binaen kendilerine çeşitli adlar verilmiştir. Mesela, Hipokrat sadece bir tabip, Homer sadece bir şâir ve Arşimed sadece bir mühendis olarak kabul edilmiş, ancak kendilerine hikmet vasfı addedilmemiştir.²⁹ Eski Yunan felsefe tarihinden bahseden İslâmî kaynaklar bu zikri geçen felsefî isimleri pek saygıdeğer şahsiyetler olarak tavsif etmekte ve onların dinî anlamda da pek çok yüksek faziletlerinin olduğunu belirtmektedirler; zira onlar eserleriyle insanoğluna hizmet ederek doğru yolu göstermişlerdir.³⁰

Mevzunun bu noktasında ‘Âmirî erken dönem Müslüman düşünürlerinin nazarında eski Yunan filozoflarının nasıl tasavvur edilip algılandığı konusunda oldukça câlib-i dikkat bir anekdot zikretmektedir. Bu anekdottan da anlayabileceğimiz gibi onlara göre antik dünyanın bahsi geçen bu filozofları, dinî anlamda oldukça yüksek bir mertebeye de sahip idiler. ‘Âmirî’ nin nakline göre, pek çok hacimli ve faydalı eserler telif etmiş olan Galen, kendisinin sadece bir “tabip” değil aynı zamanda bir “hakîm” olarak kabul edilip kendisine buna uygun olarak hitâp edilmesini istemekte idi. Ancak kendi halkı bu talebi gayet uygunsuz bulmuştu. Zira onlara göre, her ne kadar Galen tabâbet hususunda malumat sahibi idiyse de metafizik konularda zihninde hala pek çok şüpheler vardı. Mesela, o, dünyanın zaman içerisinde yaratılıp yaratılmadığı (âlemin kıdemi), ahiret hayatının gerçekliği, ruhun bir cevher mi yoksa âraz mı olduğu meselesi gibi konularda şüpheler içinde yaşamaktaydı. İşte böylesi dinen merkeziyet arzeden mevzularda Galen’in sağlam bir itikat ve şuur

Rîde (Kahire, 1950), s. 384.

29 ‘Âmirî, s. 74. ‘Âmirî’ nin eski Yunan diyarındaki bu beş büyük filozof şahsiyetle alakalı verdiği malumat kendinden sonra gelen felsefe tarihi sahasında eserler telif eden Müslüman alimler tarafından da benimsenip kayda geçirilmiştir. Mesela, benzer verileri bazı küçük farklarla biz Ebû Suleymân Sicistânî’ nin *Muntehâb Şivânu’l-ĥikme*’inde görebilmekteyiz. Sicistânî eserinde kaynağının ‘Âmirî olduğunu açıkça belirtmektedir; bkz. ss. 5-7. Her ne kadar kaynağını açıkça zikretme de aynı malumatı Şâ’id el-Endelusi’ nin, *Kitâb Ĥabaqâtu’l-umem*’inde bulabilmekteyiz. Hâkezâ, bu malumat felsefe tarihi hakkında önemli bilgiler ihtiva eden şu eserlerde de mevcuttur: ‘Abdulkerîm el-Shahrastânî, *Kitâbu’l-Milel ve’n-nihâl*, tah. Muĥammed b. Fetĥullâh Bedrân (Kahire, 1956), c. II, ss. 72-100; İbnü’l-Kıfî, ss. 15-17, 27-29, 198, 258; İbn Ebî Uşaybi’ah, ss. 61-62, 70, 91.

30 Şâ’id el-Endelusi, s. 31.

halinin olmamasını, onun “hakîm” olarak kabul edilip buna göre muamele görmesine mani teşkil eden bir vasıf olarak görmüşlerdi.³¹

Benzer bir şekilde ‘Âmirî kendi çağdaşlarının Ebû Bekir el-Râzî’yi (ö. 307/925?) “hakîm” olarak vasıflandırmalarına karşı çıkmaktadır. Onun fikrine göre her ne kadar Râzî tıbbî konularda malumat sahibi bir bilgin ise de metafizik ve dinî konularda ciddi yanlışlarla dolu bir itikadı vardı. Mesela, Râzî ezeli beş prensibin varlığına inanmakta idi ve bu durum onun “hakîm” muamelesi görebilmesine mani olmaktaydı.³² ‘Âmirî’ye göre bu meyanda takip edilmesi gereken asıl hareket tarzı, kendi hocası Ebû Zeyd Belhî’nin de benimsemiş olduğu üzere, bir şahsa hikmet sıfatı atfederken oldukça dikkatli olunması gereğidir. Zira Belhî, pek çok ilmî disiplinde otoriter bir âlim ve gerçek bir mümin olmasına rağmen, hiç kimsenin kendisine hakîm demesine izin vermezdi. O, Kur’an-ı Kerim’deki hikmet ayetini (2:269)³³ okuyarak gayet mütevazı bir tavır takınır ve bu sıfatı hak etmemiş olduğunu söylerdi. Ona göre, hikmet sıfatını bir şahsa atfetmeden önce, bu ayet-i kerime üzerinde derin bir tefekkür ameliyesi yapılması gerekirdi. ‘Âmirî’nin ifadesine göre Belhî’nin bu tavrı kendi hocası Kindî’nin bu husustaki üslubunu takip etmekten başka bir şey değildi.³⁴

Eski Yunan felsefe tarihi hakkında malumat kaydeden İslâmî kaynaklar Aristo’dan sonra gelen bir grup filozofun onun mirasına sahip çıkıp, eserlerine şerhler yazıp, sistemini takip ettiklerini belirtmektedirler. İslâmî kaynaklar bu grup içerisinde Themistius, Afrodisiaslı İskender ve Porfiri’nin isimlerini zikrederek Aristo geleneğinin İslam’ın zuhuruna dek varlığını sürdürdüğünü söylemektedirler. Daha sonraları da yukarıda zikri geçen Kustâ b. Lûkâ –ki o Kindî’nin çağdaşı idi– gibi şahsiyetler tarafından İslam topraklarında bu felsefî faaliyetin devam ettirildiğini söylemektedirler.

Yukarıda erken dönem İslam filozoflarından felsefe tarihi hakkında tafsilatlı malumat içeren kapsamlı herhangi bir eserin bize kadar ulaşmadığını zikretmiştik. Mesela, Kindî’nin bu mevzuyla alakalı günümüze ulaşan şümüllü bir eseri mevcut değildir. Ancak bazı risalelerinde birtakım tarihi bilgiler verdiği de şahit olmaktayız. Felsefesinin dinî muhtevasını yansıtmaya bağlamında onun

31 ‘Âmirî, s. 74.

32 *Ibid.*, s. 74.

33 “O (Allah) hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, ona çokca hayır verilmiştir. Bundan ancak akıl sahipleri ibret alır.” (2/Bakara:269)

34 ‘Âmirî, s. 76.

felsefeyi fonksiyonelliği açısından “insanın gücü nispetince Allah’ın fiillerini taklit etmesi” (*et-teşebbuhu bi-ef’âli ‘llâh*) olarak tarif ettiğini bilmekteyiz.³⁵ Kindî bu tarifin eski Yunanlılar nezdinde insanın fazilette kemâle ermesi gerektiği şeklinde algılandığını kaydetmektedir.³⁶ Kindî’nin ifadelerine göre, bütün varlığın kaynağı Hak Teala’dır ve varlığa vücut veren, varlığın varlığını devam ettiren de sadece O’dur.³⁷ Felsefe faaliyetinin nihâî maksadı Allah hakkında gerçek bilgiye ulaşmaktır. Kindî’nin felsefe tarihi tasavvuruna gelince, o bunun katılımcı, birikimci ve ilerlemeci bir süreç ve gelenek olduğunu belirtmektedir. Bu faaliyet, insanoğlunun tarih boyunca her nesil içerisinde zuhur eden belli seçkin şahsiyetler tarafından sürdürülegelmiştir. Bu faaliyet, insanın hakikate ve onun doğru bilgisine ulaşmadaki evrensel bir gayretidir. Kindî’nin anlayışına göre, hangi milletten gelirse gelsin önceki nesillerin bu meyandaki katkılarını takdirle zikretmeliyiz. Az veya çok, hakikate ulaşmada başarılı veya başarısız, bu yolda ortaya konan her türlü çabayı kadirşinashlıkla karşılamalıyız. Onun nazarında hakikat yolcusu için hakikatin kendisi her türlü değer üzerinde. Kindî’ye göre bu bağlamda hakikat hangi etnik gruba ve coğrafyaya mensup insanlar tarafından ortaya çıkarılmış olursa olsun, kendi başına mutlak bir değer ifade eder ve biz hakikatin ortaya çıkmasına yardım eden herkese karşı minnet ve şükran duyguları beslemeliyiz.³⁸

Taḥşîlu’s-sa’âde isimli eserinde Fârâbî de felsefe tarihiyle ilgili, çok şümüllü olmasa da yine de kayda değer, bazı malumat zikretmektedir. Onun ifadesine göre felsefe, bildiğimiz ilmî disiplin anlamında, ilk defa bir zamanlar bugünkü Irak topraklarında yaşamış olan Kildâniler arasında zuhur etmişti. Ancak Fârâbî felsefeyi başlatanlarla ilgili herhangi bir şahıs veya dinî grup ismi vermemektedir. Belki günümüzde bizler bu hususta biraz spekülasyon yaparak bunların kim olduklarına dair bazı tahminler ileri sürebiliriz. Dinler Tarihi kaynakları bize Hz. İbrahim’in bu topraklarda Ur şehrinde Kildâniler arasında yaşadığını söylemektedir. Yine Hermes’in bu muhitte Bâbil şehrinde yaşadığı kaydedilmiştir. Ancak Fârâbî bu eserinde bize daha detaylı tarihî bir malumat vermemektedir.

35 Kindî, s. 172. Bu tarifile ilgili tafsilatlı mülahazalar için bkz. Lawrence Berman, “The Political Interpretation of the Maxim: The Purpose of Philosophy is the Imitation of God,” *Studia Islamica*, 15 (1961), ss. 53-61.

36 Kindî, s. 172.

37 *Ibid.*, s. 97.

38 *Ibid.*, s. 103.

Onun beyanına göre felsefe, Kildânilerden Mısırlılara, Mısırlılardan da Yunanlılara geçti. Daha sonra felsefe Mısırlılardan Süryanilere ve onlardan da Araplara ulaştı. Bu tarihî sürece paralel olarak da felsefenin dil olarak vasıtası Yunanca, Süryanice ve Arapça şeklinde ortaya çıktı.³⁹

Felsefe tarihi alanında İbn Sînâ'dan bize ulaşan müstakil bir eser yoktur. Elimizde mevcut eserleri içerisinde de bu mevzuda tafsilatlı bilgiler yoktur. Bu durumun birkaç çeşit sebebi olabilir. Belki de o kendi zamanında felsefenin artık yeni bir ilmî disiplin olmadığını, oturmuş bir geleneğinin oluştuğunu düşünerek bu konulara girme gereği hissetmemiş olabilir. Veya o fikirlerin tarihinden ziyade kendileriyle meşgul olmayı tercih etmiş olabilir. Bir başka ihtimal de İbn Sînâ'nın *Kitâbu'l İnşâf* gibi telifâtı arasında bilinen, ancak günümüze ulaşmayan hacimli eserleri içerisinde felsefe tarihine dair malumat zikretmiş olabileceğidir.⁴⁰

İbn Sînâ'dan günümüze onun felsefe tarihi tasavvurunu anlatan şümillü bir eser ulaşmamışsa da onun kendi felsefe tatbikatını kısmen tarif eden otobiyografisi elimizde mevcuttur. Burada İbn Sînâ tahsil hayatından bahsederken ne denli sağlam bir geleneksel İslâmî eğitimden geçmiş olduğunu nakletmektedir. Bu eğitime Kur'an-ı Kerim'i hıfzetmesi, Arap dili ve edebiyatı çalışmış olması ve iyi bir fıkıh eğitimi almış olması da dahildir. Felsefî konulardaki mesai ve üslubundan bahsederken de İbn Sînâ, kendisini zihnen zorlayan bir felsefî meseleyle karşılaştığı zaman en sıklıkla yaptığı şeyin hemen ibadet ve dua etmek için camiye gitmek olduğunu söylemektedir. Meşgul olduğu meseleye bir çözüm bulana kadar camiden dışarı çıkmadığını, ibadet ve duaya devam ettiğini belirtmektedir.⁴¹ İbn Sînâ kendi felsefe tasavvurunu açıklarken Kur'an-ı Kerim'den ayetlere –özellikle de Bakara suresindeki *hikmet* ayetine (2:269)– referanslar vermektedir.⁴²

39 El-Fârâbî, *Tahşîlu's-sa'ade* (Haydarabad, 1926), s. 35. Fârâbî'nin felsefenin en eski dönemine ait verdiği bu bilgilere ilave olarak, daha özeldede felsefenin Yunanlılardan kendi zamanına kadar nasıl geldiğinin bir tarihinden de bahsetmektedir. Bu hususta eksiksiz bir rivayet zinciriyle, felsefî talimin kendi gününe nasıl ulaştığını anlatmaktadır. Fârâbî'nin bu mevzuda *Risâle fi Zuhûri'l-felsefe* isimli bir eser yazdığı bilinmektedir, ancak bu eser tam haliyle günümüze ulaşmamıştır. Hernekadar nâtamam olsa da İbn Ebî Uşaybi'a bu risaleyi kurtarıp bize aktarmıştır. İbn Ebî Uşaybi'a, ss. 604-605.

40 İbn Sînâ'nın talebesi el-Cüzcânî'nin nakline göre, bu hacimli eser Gazneli Mesud'un İsfahan'ı ele geçirmesi esnasındaki karışıklıkta ortadan kaybolmuştur. Tafsilat için bkz. İbn Ebî Uşaybi'a, s. 444.

41 İbn Ebî Uşaybi'a, ss. 437-438.

42 Mesela bkz. İbn Sînâ, *'Uyûnu'l-hikme*, tah. Muvaffâk el-Cebr, (Dimesk, 1996), s. 64.

Özetleyecek olursak, Müslüman filozoflar kendi felsefî faaliyetlerini insanoğlunun hakikati ve onun doğru bilgisini araştırmaya yönelik olarak insanlığın başlangıçtan itibaren nesiller boyunca kesintisiz bir şekilde sürdürmekte olduğu bir çaba olarak görmektedir ki bunun nihâî hedefi *marifetullah*'dır. Felsefî bilgi ve hakikatin bu âlemşümûl ve ölümsüz boyutu müslüman filozoflar için en cazip yönünü oluşturmaktaydı. Zira onlar kendilerini bu şerefli geleneğin kendi zamanlarındaki temsilcileri olarak görmekte ve bu meyandaki faaliyetlerinin Kur'an-ı Kerim'deki *hikmet* mefhumunun dahilinde olduğunu düşünmekteydiler. Üstelik bu *hikmete* ulaşma faaliyetinin Hz. Peygamber tarafından "müminin bir yitiği"ni bulma gayreti olarak tavsif edildiğini ve onu elde etmede mümkün ve meşru olan her türlü yolun denenmesini teşvik ettiğini zikretmekteydiler.⁴³ Yoksa onlar felsefe yapmayı başıboş bir zihin gayreti veya sadece kuru bir fikir jimnastiği olarak görmemekteydiler. Aksine, Kindî gibi, erken dönem müslüman filozoflar için felsefe, Kur'anî *hikmete* tekabül eden ve ilim-amel birlikteliği gerektiren bir faaliyet idi ki o bunu bilgi sözkonusu olduğu kadarıyla "gerçeğe ulaşmak", amel sözkonusu olduğu kadarıyla da "hakkıyla amel etmek" şeklinde tarif ediyordu.⁴⁴

Erken devir Müslüman filozoflarının eski Yunan felsefî mirasını böylesine İslâmî bir tarihî arka plan çerçevesinde zihin dünyalarına davet edip misafir etmişlerdi. Bu tavır en çok entelektüel gayreti sarfettikleri konu olan metafiziğe dair onların çetrefilli ibarelerinde de ortaya çıkmaktadır. Zira bir yandan müslüman filozoflar Allah Teala'nın varlığını felsefî olarak temellendirmeye çalışırken, bir taraftan da nübüvvet kurumunu kendi felsefî sistemlerinde formüle edebilmeye azamî gayret sarfetmişlerdir. Müslüman filozofların bu hususlardaki gayretlerinin başarı seviyesi tartışmaya açıktır; ancak onların bu uğurdaki sebatları da takdire şâyândır.

Malum olduğu üzere Müslüman çevrelerdeki çok yaygın dinî ve kültürel bir teâmüle göre Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şerifler Müslümanlara, ve de tüm insanlığa, lazım olan bütün dinî ve ahlakî prensipleri ihtiva etmektedir. Dolayısıyla, Müslümanların kendi nazarî ve amelî kaidelerini ortaya koymada Yunan felsefesi gibi hâricî ve de doğruluğu şüphe götürür kaynaklara ihtiyacı yoktur. Tahmin edileceği üzere, Müslüman filozoflar da bu sosyal tavra mu-

43 Mubeşşir b. Fâtik, ss. 1-2.

44 Kindî, s. 97.

hatap olmuşlardır ve fikirlerini beyan ederken kendi zamanlarının sosyal ve dinî teâmüllerini göz önünde bulundurmuşlardır. Ancak aynı zamanda, onlar bu teamülleri işin özüne dair (*essential*) değil bağlamına dair (*contextual*) bir zorluk olarak değerlendirmişlerdir. Bu demektir ki, mânidar bir şekilde, onlara daha serbest bir fikir üretme alanı temin etmede en temel yardımcı yine aynı Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şeriflerde zikri geçen *hikmet* kavramı olmuştur. İşte böylesi bir dinî arka plan ve zemin üzerinde hareket eden Müslüman filozoflar, hakikate ve onun bilgisine ulaşabilmek için her türlü imkanlarını seferber etmişlerdir.

KAYNAKÇA

- El-‘Âmirî, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Yûsuf, *Kitâbu'l-Emed 'ale'l-ebed*, tah. Everett Rowson, *American Oriental Series* 70, New Have, 1988.
- Berman, Lawrence, “The Political Interpretation of the Maxim: The Purpose of Philosophy is the Imitation of God,” *Studia Islamica*, 15 (1961), ss. 53-61.
- Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*, terc. Liadain Sherrard, London, 1993.
- _____, *Avicenna and the Visionary Recital*, terc. W. R. Trask, Irving, 1980.
- El-Endelusî, Şâ'id, *Kitâb Tabaqâtu'l-umam*, tah. Louis Cheiho, Beyrut, 1912.
- El-Fârâbî, *Tahşîlu's-sa'âde*, Haydarabad, 1926.
- _____, *Risâle fi Zuhûri'l-felsefe*, İbn Ebî Uşaybi'a, 'Uyûnu'l-enbâ' fi tabaqâti'l-e'ebbâ', tah. Nizâr Riđâ, Beyrut, 1965 içinde, ss. 604-605.
- Gutas, Dimitri, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation*, New Heaven: 1975.
- _____, “Avicenna's Eastern ('Oriental') Philosophy: Nature, Contents, Transmission,” *Arabic Sciences and Philosophy*, 10 (2000), ss. 159-180.
- _____, “The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy,” *British Journal of Middle Eastern Studies* 29:1 (2002), ss. 5-25.
- Hodgson, Marshall, *The Venture of Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- İbn Culcul, *Tabaqâtu'l-e'ebbâ' ve'l-ḥukemâ'*, tah. Fu'âd Seyyid, Kahire, 1955.
- İbn Ebî Uşaybi'a, 'Uyûnu'l-enbâ' fi tabaqâti'l-e'ebbâ', tah. Nizâr Riđâ, Beyrut, 1965.
- İbn Haldûn, *el-Muḥaddime*, tah. 'Alî 'Abdulvâhid Vâfi, (Kahire: 1960).
- İbn Hindû, Ebû'l-Ferec, *el-Kelim al-rûhâniyye mine'l-ḥikemi'l-Yûnâniyye*, tah. Muhammed Calûb el-Ferhân, Beyrut: 2001.
- İbnu'l-Kıfî, *Târîhu'l-ḥukemâ'*, tah. Julius Lippert, Leipzig, 1903.
- İbn Sînâ, *Manḥûku'l-meşrikiyyîn*, tah. Şukrî el-Neccâr, Beyrut, 1982.
- _____, *Risâle fi işbâti'n-nubuvve*, tah. Michael Marmura, Beyrut, 1991.
- _____, 'Uyûnu'l-ḥikme, tah. Muvaffaq el-Cebr, Dimesş, 1996.
- El-Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk, *Resâ'ilu'l-Kindî el-felsefiyye*, tah. Muhammed 'Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire, 1950.
- El-Mubeşşir b. Fâtik, *Muhtârü'l-ḥikem ve-meḥâsinü'l-kelim*, tah. 'Abdurrahmân Bedevî, Beyrut, 1980.

- Nasr, Seyyed Hossein, "Ibn Sīnā's 'Oriental Philosophy'," Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (ed.) *History of Islamic Philosophy*, London, 2001, ss. 247-251.
- _____, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Albany, 1993.
- El-Shahrastānī, 'Abdulkerīm, *Kitābu'l-Milel ve'n-nihāl*, tah. Muḥammed b. Fetḥullāh Bedrān, Kahire, 1956.
- El-Sicistānī el-Manṭıķī, Ebū Suleymān, *Munteḥab Şivānu'l-ḥikme*, tah. D. M. Dunlop, The Hague, 1979.
- Terkan, Fehrullah, "İslam'da Felsefe Geleneğinin İsimlendirilmesi ve Kökeni Üzere," *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 19:2 (2006), ss. 297-304.
- Yaman, Hikmet, *The Concept of Hikmah in Early Islamic Thought*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harvard University, USA 2008.