

İslâm Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Anlamı ve Amacı Nedir?

İhmal Edilmiş Bir Disiplinin Tarihi*

HANS DAIBER**

ÇEVİREN: M. CÜNEYT KAYA

DOKTORA ÖĞRENCİSİ

Alman şair ve filozof Friedrich Schiller, 26 Mart 1789'da Jena Üniversitesi Tarih Kürsüsü'nde fahrî olarak göreve başlamasının şerefine bir açılış konferansı verdi. "Dünya tarihi hakkında çalışmamızın anlamı ve amacı nedir?" (*Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universal-geschichte?*)¹ başlıklı konferans, fragmanlarla yetinmeye râzı olmayan "felsefî zihnin" bilgiyi arama noktasında büyük bir dikkat ve hararetle peşinden koşacağı şeyin, tarihin anlamını araştırmak olduğunu ortaya koymuştu. Diğer yandan [Schiller'e göre] "kalitesiz ilim adamının yegâne hedefi ise, çalışarak, bulunduğu görevin şartlarını yerine getirmektir" (*dem Brodgelehnten ... (ist es) bey seinem Fleiß einzig und allein daran zu thun, die Bedingungen zu erfüllen, under denen er in einem Amte fähig ist*).²

Çağındaki felsefî düşünceden, özellikle de Kant'tan etkilenen Friedrich Schiller, [bu konferansında] tarih çalışmalarının evrensel epistemolojik değerine atıfta bulunmaktaydı. Biz de bu hususu, dikkatlerimizi İslâm

* Hans Daiber, "What is the Meaning of and to What End do We Study History of Islamic Philosophy? The History of a Neglected Discipline", *Bibliography of Islamic Philosophy*, Leiden 1999, c. I, s. xi-xxxiii.

Bu makalenin az da olsa farklı bir şekli *Israel Academy of Sciences and Humanities-Proceedings*'te (7/5, Jerusalem 1998, s. 177-199) yayımlanmıştır. Makalenin sözkonusu bu [ilk] yayınındaki bibliyografik ilave (s. 193-199), 17. yüzyıldan itibaren İslâm felsefesi hakkında yapılmış yayınların kronolojik bir listesini ihtiva etmektedir.

** Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi'nde (Almanya/Frankfurt/M.) Doğu Filolojisi kürsüsü başkanı.

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

² *Schillers Werke*, c. 17, s. 360.

felsefesi³ tarihine çevirmek ve “empirik felsefe”den (*Erfahrungsphilosophie*) bahseden Wilhelm Dilthey’in⁴ izinden giderek İslâm felsefesi tarihinin, felsefî düşüncenin evrensel-tarihî gelişimindeki rolünü ele almak için iyi bir neden olarak görüyoruz.

Geçmişte İslâm felsefesinin niçin böylesine bir ilgi uyandırdığı ve bizi bugün İslâm araştırmaları içinde İslâm felsefesiyle ilgilenmeye sevkeden âmillerin ne olduğunun incelenmesi dikkat çekici bir konudur.

Öncelikle şu soruların cevaplarını aramak daha faydalı olacaktır: Niçin 9. yüzyıldan itibaren Müslümanlar ve İslâm âlimleri, İslâmî ortodoksinin devam edegelen mukâvemetine rağmen Yunan felsefesine karşı büyük bir ilgi

³ Biz “İslâm felsefesi” kavramını kullanmayı [tercih ediyoruz]. Bu kavram çoğunlukla modern felsefe tarihçileri tarafından, daha çok Batılı ilim adamlarınca tercih edilen “Arap felsefesi” kavramının yerine kullanılmaktadır; krş. M. Vollmer, “Philosophie, arabische”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* III, Basel 1989, col. 882-886; Gerhard Endress, “Die arabisch-islamische Philosophie. Ein Forschungsbericht”, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 5, Frankfurt/M. 1989 (s. 1-47), s. 1 vd. ve atıfta bulunulan kaynaklar; Emilio Panella, “Esiste una ‘filosofia araba?’”, *Memorie domenicane: Rivista di religione, storia, arte* 6, Firenze 1975, s. 380-397.

Ayrıca bu hususu “Yahudi felsefesi” kavramıyla ilgili tartışmayla da krş. C. 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 Geschichte der jüdischen Philosophie”, *Jewish Quarterly Review* 78, Philadelphia 1987, s. 120-121.

Açıkçası “Yahudi” ve “İslâm” felsefesi kavramları birbirinden farklı yorumlara ihtiyaç göstermekte olup bir birlik görüntüsü vermemektedir; krş. Parviz Morewedge, “Contemporary Scholarship on Near Eastern Philosophy”, *Philosophical Forum* 2/1, Boston 1970, s. 122-140. Morewedge isabetle şu sonuca varmaktadır: “Yakın Doğu felsefesi, İslâm kelâmı ve Yunan klasik felsefesinin bir yansıması olmaktan oldukça uzaktır” (s. 137 vd.). Ayrıca İslâm felsefesi, İbn Rüşd’e kadarki klasik dönemle de sınırlı değildir (s. 130 vd.).

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

Dilthey’in eserinde 131-134. sayfa arasıdaki kısa bir bölüm “Die auf den Griechen besonders den Aristotelismus gegründete arabische Vernunftwissenschaft” [Yunanlılar özellikle de Aristoculuk üzerine kurulmuş Arap aklî ilimleri] üzerinedir; ayrıca krş. a.mlf., *Einführung in die Geisteswissenschaften* I, Leipzig-Berlin 1883 (= a.mlf., *Gesammelte Schriften* I, 1914/2/1923), s. 293 vd.

İslâm’daki felsefî düşünce aslında Yunan düşüncesinin bir devamı olarak ortaya çıkmıştır (“selbständige Fortschritte” [Bağımsız ilerlemeler] sadece simya ve matematik alanında mevcuttur: s. 294 vd.); ayrıca krş. Paul Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen* II/2, 2. Hälfte (*Philosophie des Mittelalters*), Leipzig 1915, s. 392-423; s. 402: “Eklektische Mischphilosophie” [Eklektik Melezfelsefe]; “Aristotelismus” [Aristoculuk]; “in vielfacher Durchdränkung mit neuplatonischen Elementen” [Yeni Eflâtuncu Unsurlarla Dolarak]; ayrıca mesela Karl Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, bkz. 1927’de Leipzig’de yayımlanan 7. baskısı (1. bsk.: 1903), s. 264-269; Ernst von Aster, *Geschichte der Philosophie* (15. bsk.: Stuttgart 1968), s. 145-147 ve Hans Joachim Störig, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie* (Stuttgart 1950; bu tarihten sonra çok sayıda baskısı yapılmıştır), s. 205 vd. (von Aster ve Erdmann’dan etkilenmiştir).

gösterdiler?⁵ Kindî (yaklaşık 185-252/801-866), Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (Avicenna; 370-428/980-1037), Gazzâlî (450-505/1058-1111) ve İbn Rüşd (Averroes; 520-595/1126-1198) gibi büyük filozoflardan bile önce, daha 9. yüzyılın başlarında “Mu‘tezile okulu”, ilâhî sıfatlara dair ortaya koydukları son derece başarılı öğretileri ve Kur‘ân‘ın yaratma anlayışı bağlamında geliştirdikleri tabî-bilimsel kozmoloji yoluyla niçin İslâm inancının akli bir açıklamasını yapma yoluna gittiler? Patristik teolojinin izinden giderek niçin araştırmalarında Yunan felsefe ve mantığına yöneldiler?

Öyle görünüyor ki, Yunan metafizik, mantık ve tabiat felsefesi, İslâm inancına akli bir temel sunmuş, gayr-i İslâmî hareketlerin bünyesinde zuhûr eden yeni güçlerin yanısıra özellikle Hıristiyanlık, Yahudilik, Zerdüştlük ve Maniheizm'e karşı da İslâm inancı için bir koruma sağlamıştır. Dolayısıyla sâfiyeti bozulmamış ilâhî hakikati sunması sebebiyle İslâm vahyinin diğer dinlerden daha üstün olduğu düşünülürken, 10. yüzyılın başlarında, felsefî hikmetin evrenselliği ve onun nebevî-vahiy kaynaklı olduğu yönündeki fikrin İsmâîlî çevrelerde benimsenmesi hiç de tesadüfî değildir.⁶

Âlimlerin olumlu tepkilerle karşılaşmaları ve kendi dünya tasavvurlarını tasarlayıp kurmada onlara yardımcı olacak bir destek bulmaları noktasında, İslâm toplumunda ortaya çıkan erken dönem felsefî düşünceyle önceki düşünürlerin görüşleri arasında bir benzerlik bulunmaktadır. İslâm toplumundaki düşünürler, antik filozofların eserleri ile önceki filozofların doksografik çalışmalarını tercüme etmek sûretiyle -çoğu zaman antik

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 tercümesi: *Studies on Islam* içinde, ed. M.L. Swartz, Oxford 1981).

Bana göre F.E. Peters'in “Hellenism in Islam” adlı makalesindeki (*Paths from Ancient Greece*, ed. C.G. Thomas, Leiden 1988, s. 77-91) şu ifadeleri abartılı bir biçimde yanlış yönlendiricidir: “(...) fakat Eflâton ve Aristo'nun vârisi olan Müslüman filozoflar, ‘yabancı ilimler’ İslâmî çevrede kendine bir yer bulamadığından ve dolayısıyla okul kurmak sûretiyle kendilerini takip edecek talebeler yetiştiremedikleri için toplumda küçük ve tecrit edilmiş bir grup olarak ya tek başlarına ya da bir özel hocadan ders alarak felsefe tahsil etmişlerdir. Çağdaşlar tarafından rahatsız edilen ve çeşitli ithamlara maruz kalan bu filozoflara Arap edebiyatının o geniş sahası içinde genel olarak işaret bile edilmemiştir (s. 90).”

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

filozofları eleştirmelerine rağmen-, geniş bir antik felsefî doktrinler yelpazesi üzerinde araştırmalar yapmışlardır.⁷

12. yüzyılın sonlarından itibaren “Toledo Okulu”nun da dâhil olduğu Arapça’dan Latince’ye tercüme yapan ortaçağ mütercimleri, Aristo’nun ve onun Fârâbî ve en önemlisi İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi Müslüman şârihlerinin çoğunlukla ulaşabildikleri eserlerini, benzer sebeplerle Batı dünyasına kazandırmaya başlamışlardır.⁸ Mantık ve ontoloji ile bilgi ve tabiat felsefesi [bu tercümelerde] ön sırada yer alırken; sözkonusu eserler, Aristo ve onun Yeni-Eflâtuncu rengine bürünmüş Arap şârihlerinin etkisiyle ortaçağ Hıristiyan dünya görüşü üzerinde yeni ve ayırt edici bir iz bırakmıştır.⁹

İbn Sînâ’nın fa’âl aklın yani [*vâbibü’s-sııerın*] (*datar formanın*) birliğı doktrini, İbn Rüşd’ün fa’âl ve münfa’ıl aklın ölümsüzlüğü öğretisi ve onun felsefesinden istihrac edilen çifte hakikat yani dinî ve felsefî hakikatlerin birbirinden farklılığı öğretisiyle birlikte benimsenmiştir.¹⁰ Bu şekilde İslâm filozofları ortaçağda sadece birer felsefe öğretmeni değil, aynı zamanda Fernand van Steenberghen’in “heterodoks” veya “radikal” Aristotelesçilik olarak tanımladığı (bkz. dipnot 9) Yunan felsefesini [ortaçağ Hıristiyan dünyasına] aktaran kişilerdir.¹¹

Daha önce İslâm dünyasında yaşanan gelişmelerde olduğu gibi [ortaçağ Hıristiyan dünyasında da] felsefe gittikçe artan bir düzeyde teolojiye uygulanmış ve Iskenderiye’den esinlenen¹² Aristocu-Arap bilim teorisi tarafından desteklenen teolojik dünya tasavvurunu¹³ şekillendirmek amacıyla

⁷ Krş. Daiber, “Hellenistisch-kaiserzeitliche Doxographie und philosophischer Synkretismus in islamischer Zeit”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 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 médiévale: Traductions et traducteurs de l’antiquité au XIV^e siècle*, Louvain-la-Neuve, Cassino 1990, s. 203-250.

⁹ Krş. Fernand van Steenberghen, *Aristotle in the West: The Origins of Latin Aristotelianism*, çev. Leonard Johnston, Louvain 1955; a.m.f., *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, Münih 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. van Steenberghen, *Philosophie*, s. 343 vd.

¹¹ 18 ve 19. yüzyıllardaki felsefe tarihçilerinin bu konuda farklı düşünceleri bulunmaktadır; krş. M. Le Chanoine Forget, “Dans quelle mesure les philosophes arabes, continuateurs des philosophes grecs, ont-ils contribué au progres de la philosophie scolastique?”, *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 İbn Lûqâ (9. Jh.) über die Einteilung der Wissenschaften”, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 6, 1990 (1991), s. 94-129.

¹³ Krş. van Steenberghen, *Philosophie*, s. 490 vd.

metafizik teoriler tabiat felsefesiyle ilişkilendirilmiştir.¹⁴ Aynı zaman zarfında felsefeye karşı düşmanlık da şiddetlenmeye başlamış ve bu düşmanlık önce 10 Aralık 1270'de ve daha kesin bir şekilde 7 Mart 1277'de heterodoks Aristotelesçilerin mahkum edilmesiyle en yüksek noktasına ulaşmıştır.¹⁵ Buna rağmen sözkonusu mahkumiyet, ortaçağ ilim adamlarının Arapça'dan Latince'ye yapılan tercümelelerdeki düşünce ve ifadelerine olan yönelimlerine ve bunları, kendi teolojik ve felsefî doktrinlerinde seçmeci bir üslupla bütünlendirmelerine engel olamamıştır.¹⁶ Neticede, sonradan birtakım etkiler altında kalan gelişmeler bazı noktalarda birleşerek, araştırmacıların daha sonra "Aristotelesçilik" ve "İbn Sînâci Augustincilik" veya "Latin İbn Rüşdcülüğü" şeklinde isimlendirdikleri hareketler ortaya çıkmıştır.¹⁷

Augustinci aydınlanma teorisi gibi bu gelişmeyle ilgili düşüncelerin ortaya çıkışı, İbn Sînâ'nın görüş ve ifadelerinin ortaçağ düşüncesine dâhil edilmesine imkân vermiştir. Böylece Arap Aristoculuğu ve onun Arap şârihleri ilgi odağı haline gelmiştir. Ancak sözkonusu gelişmeler, ortaçağ skolastisizmine dair, 1853'te Ernest Renan'ın klasik eseri *Averroes et l'Averroïsme*'in¹⁸ yayımlanmasından sonraki pek çok çalışmada görüldüğü gibi, bir ortaçağ âliminin mutlaka "İbn Sînâci" veya "İbn Rüşdcü" olarak tavsif edilmesi gerektiği anlamına gelmemelidir. Dahası, skolastik filozoflar, ilham kaynaklarını eleştirmekten de geri durmamışlardır. Bu tür bir eleştiri faaliyeti, İbn Sînâ, İbn Rüşd, Gazzâlî ve Fârâbî'nin eserlerinin Latince tercümelerinin Venedik'te yayımlanması¹⁹ sayesinde İslâm felsefesinin popüler hale geldiği 15. yüzyıl süresince, Rönesans'ın felsefî çabalarında açıkça görülmektedir.²⁰ Ancak burada vurgulanmalıdır ki, İslâm filozoflarına ve onların Aristo yorumlarına dikkatleri çeken şey, sadece Aristo'ya karşı duyulan bir ilgi değildir.

¹⁴ Bu noktada Dominicus Gundissalinus'un *De divisione philosophiae* (1140'tan sonra yazılmıştı) adlı eseri oldukça etkilidir; krş. Ludwig Baur'un neşir ve tahlili: *Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae*, Münster 1903 (= *Beiträge zur Geschichte der Philosophie (und Theologie) des Mittelalters: Texte und Untersuchungen*, Münster IV/2-3).

¹⁵ Krş. van Steenberghe, *Philosophie*, s. 442 vd.; L. Bianchi: *Il Vescovo e i Filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo 1990 = *Quadrifolium* 6.

¹⁶ Bilgilendirici bir tasvir için bkz. Jolivet (9. dipnotta geçen eseri).

¹⁷ Krş. van Steenberghe, *Philosophie*, s. 24 vd.

¹⁸ Gözden geçirilmiş 3. bsk., Paris 1867 = *Oeuvres complètes* III, ed. Henriette Psichari, Paris 1949, s. 9-365; 1153-1238 (indeks); üçüncü baskının yeni bir basımı 1985'te Frankfurt'ta yapılmıştır (ed. Fuat Sezgin = *Veröffentlichungen des Institutes für Geschichte der Arabischen-Islamischen Wissenschaften*, Reihe B: Nachdrucke, Abt. Philosophie, Bd. I). Eserin diğer dillere tercümeleleri ve hakkında yazılan tanıtımlar için bkz. Ph.W. Rosemann, *Bulletin de philosophie médiévale* 30, Louvain 1988, s. 204 vd.

¹⁹ Krş. Daiber, "Lateinische Übersetzungen" (8. dipnotta geçen eseri).

²⁰ Krş. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. Charles B. Schmitt (v.dğr.), Cambridge 1988, indeks: Averroism, Avicennian tradition.

Bu tercüme faaliyetlerinin motivasyon gücü, Türklerden kaçan Bizanslı ilim adamlarının Yunanca el yazmalarını Batı'ya getirmeleriyle birlikte azalmaya başlamış ve bu durum antik eserlerin, Arapça-Latince tercüme yerine Yunanca asılları üzerinde çalışmayı mümkün kılmıştır. Bu süreçte hümanizmin *köklerle dönüş* çağrısı daha yüksek sesle ifade edilmeye başlanmış ve bu gelişme, ilhamını antikiteden alan İslâm âlimlerine ve onlar hakkında çalışan Arap dili uzmanlarına karşı artmakta olan düşmanlığı da körüklemiştir.²¹

Hümanizmin kaynaklara dönüşü teşvik eden *köklerle dönüş* sloganı, aynı zamanda 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslâm kültürüne dair doğrudan doğruya Arapça kaynaklardan hareketle bir resim elde etmeye yönelik bir çabanın neticesinde, Batılı Arap dili uzmanlarının filolojik faaliyetlerini²² artırmalarına da yol açmıştır.²³ İsviçreli reformcu teolog Johann Heinrich Hottinger (1620-1667), 1652'de Zürih'te yayımlanan *Analecta historico-theologica* adlı eserinde "teoloji, up, hukuk, felsefe ve filoloji alanlarında Arapça'nın faydası" başlıklı bir bölüme yer vermiştir.²⁴ Gerçekten de Hottinger bu eserinde, İbn Ebî Usaybi'a'nın (ö. 668/1270) *Tabakâtü'l-etibbâ'sı*, İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995 veya daha sonrası) *Kitâbü'l-Fihrist'i*, Leo Africanus'un 1527 yılından sonraya ait olan *De uris quibusdam illustribus apud Arabes'i* ve benzeri Arapça biyo-bibliyografik eserlerde verilen ayrıntılara dayanmıştır.

Bu noktada ciddi bir ilerleme kaydeden ilk kişi, İngiliz Arap dili uzmanı Pocock(e)'tur (1604-1691). Pocock, Orient'teki Arapça el yazmalarını toplamış ve önemli bir İslâm tarihi kaynağı olan Barhebraeus'un [Ebu'l-Ferec] *Muhtasar fi'd-dinâel* adlı eserini Latince çevirisiyle birlikte 1663'te Oxford'da neşretmiştir. Pocock ayrıca sözkonusu eserin bir bölümünü ayrıntılı bir açıklamayla birlikte *Specimen historiae Arabum* başlığı altında 1650'de yayımlamıştı. Sözkonusu çalışma sırasında Pocock, diğer Arapça el yazmaları çerçevesinde İslâm felsefesi tarihi hakkında geniş bir malumata sahip olmuştur. İtiraf etmek gerekir ki, Pocock elindeki malzemeyi eleştiri süzgecinden geçirebilecek bir konumda değildi ve bu sebeple eserdeki birtakım ayrıntılar tashih edilmeye muhtaçtır. Buna rağmen sözkonusu kitap,

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

²² Krş. Klein-Franke, *Die klassische Antike in der Tradition des Islam*, s. 48 vd.

²³ Ayrıntılı bilgi için bkz. 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. Butterworth ve B.A. Kessel, Leiden-New York-Köln 1994 (= *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* XXXIX, Leiden), s. 65-82.

²⁴ s. 233-316.

İslâm felsefesine dair tarihî malzemeyi biraraya getiren ve tarihçilere 19. yüzyıla gelinceye kadar İslâm felsefesi hakkında yapacakları araştırmalar için kaynak hizmeti gören ilk ve [tek] eser olma özelliğini taşımaktadır.²⁵ 1671'de Pocock, oğluyla beraber İbn Tufeyl'in felsefî romanı *Hayy b. Yakzân*'ın Arapça orijinalini Latince tercümesiyle birlikte neşretmiştir. Bu eser 17 ve 18. yüzyıllarda İngilizce, Felemenkçe ve Almanca'ya tercüme edilmiştir.

Pocock'un bu neşri, 19. yüzyıla gelinceye kadar orijinal haliyle Avrupa'da bilinen yegâne felsefî metin olarak varlığını sürdürdü.²⁶ Orijinal metinlerden hareketle İslâm felsefesi hakkında yapılan sistematik çalışmalar hemen yaygın bir uygulama alanı bulamadı. Bu sebeptendir ki, Pocock'un İslâm felsefesi hakkındaki çalışması, daha önce de bahsedildiği gibi, herhangi bir yeni malzeme ilave edilmeksizin 19. yüzyıla kadar tekrarlanıp durdu. Bu zaman zarfında kaleme alınan eserlerden kayda değer olanları ise şunlardır:

Georg Horn, *Historiae philosophiae libri VII quibus de origine, successione, sectis et vita philosophorum* (Leiden 1655);²⁷

Henr, Balthas, Seelmann, *Historia rationalis philosophiae apud Turcas* (Halea 1691);²⁸

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

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

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

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

²⁶ Krş. Daiber, "Reception" (23. dipnotta geçen esen), bölüm III.

²⁷ s. 283-294 (bazı ilave bilgiler ve kısmen Yahudi felsefesine dair verilen bilgiler bulunmakla beraber); krş. Seidel (4. dipnotta geçen eseri), s. 20 vd.

²⁸ Aslında Araplar arasında felsefenin durumunun tasviri, temel olarak Pocock'un eseri ve onun Barhebraeus'tan [Ebu'l-Ferec] yaptığı açıklamalı tercümeye dayanmaktadır. Bunun yanında Hottinger'in eseri de kullanılmıştır (bkz. yukarıda dipnot 24). Christ Ernst von Windheim tarafından yapılan yeni bir neşri yayımlanmıştır: *Fragmenta historiae philosophicae, sive commentarii philosophorum vitas et dogmata illustrantes*, Erlangen 1753.

²⁹ s. 291-294: Philosophi Arabes: Avicenna, Averhoes; reliqui Arabes -Capasso hakkında krş. aşağıdaki dipnot.

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

Bureau-Deslandes ve Capasso ile (insan düşüncesinin ilerlemesinin bir tarihi olarak felsefe tarihi) aşağıda bahsedilecek olan felsefe tarihçisi Brucker (felsefe tarihi, insan zihninin ve hakikatin tarihidir) arasındaki bir karşılaştırma için bkz. Walter E. Ehrhardt, *Philosophiegeschichte und Geschichte des Skeptizismus*, Bern-München 1967, s. 43; Lucien Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris 1973,

Christophorus Carolus Fabricius, *Specimen academicum de studio philosophiae graecae inter Arabes* (Altorfii 1745)³¹ ve bütün bunlardan daha önemlisi:

Johann Jakob Brucker, *Historia critica philosophiae* (5 cilt, Lipsiae 1742-1744).³²

İslâm felsefesi alanında çalışan bu tarihçiler sayesinde netice, reddetme noktasından hayranlığa ulaşmış; felsefe tarihi yazımının amaçları hakkındaki farklı yorumlar ise neredeyse tamamen, bu görüş farklılığını destekleyen araçlar haline gelmiştir.³³ Brucker bazı İslâm filozoflarının iyi birer metafizikçi ve Aristo takipçisi olabileceği görüşüne kâildir: *Arabes quosdam satis subtiliter fuisse de rebus naturae transcendentibus philosophatos, et interdum mentem Aristotelis satis feliciter fuisse assecutos*; ancak bu, hiçbir şekilde İslâm felsefesine saygı ve hürmet gösterilmesi için yeter sebep değildir: *Venum ne sic quidem causam videmus, philosophiam Saracenicam magnifice depraedicandi*.³⁴

Brucker'in temelde menfî olan bu tutumu, bir süre için etkisini devam ettirse de³⁵ bir Kant şârihi olan Dieterich Tiedemann tarafından altı ciltlik *Geist der spekulativen Philosophie* adlı eserinde sözkonusu tutum eleştirilmiştir.³⁶ Eserin, Raymundus Lullus öncesi Araçlarla ilgili dördüncü cildinde (1795) Tiedemann, [İslâm filozoflarının] "akıl alanını tanzim edip genişletmeleri sebebiyle haleflerinin teşekkürünü" her hâlükârda hak ettiğini yazarak -*Danke der Nachkommen für Berichtigungen und Erweiterungen im Gebiete der Vernunft*- Brucker'in İslâm felsefesini bertaraf etme çabasına karşı çıkmaktadır. Tiedemann şöyle devam etmektedir: "İbn Sînâ'nun terminolojisinde büyük bir sarâhat ve kesinlik mevcuttur; ulaştığı sonuçlarda büyük bir fikrî derinlik; düşüncelerinde ise hârikulâde bir düzen ve sıkı bir irtibat bulunmaktadır. O gerçek anlamda bağımsız bir düşündürüdür (...)" -*In Aricernas Begriffen ist viel Klarheit und Bestimmtheit; in seinen Schlüssen viel Tiefsinn, und in seinen Gedanken*

s. 144 vd.; 166 vd. (Fr. Wimmer tarafından yapılan muhtasar bir Almanca tercümesi *Geschichte der Philosophiegeschichte* şeklinde isimlendirilmiştir: Darmstadt 1990, s. 155 vd.).

³¹ Ch.E. Von Windheim'in (Hrsg.) *Fragmena* adlı eseri içinde yeniden basılmıştır (dipnot 28).

³² Bilimsel felsefe tarihi yazımının kurucusu olan Brucker hakkında bkz. Braun (31. dipnotta geçen eseri), s. 119 vd. (Almanca tercümede s. 134 vd.); Seidel (4. dipnotta geçen eseri), s. 27 vd.; Ehrhardt (30. dipnotta geçen eseri), s. 43; J. Ree, Ree, M. Ayers, A. Westoby, *Philosophy and its Past* içinde, 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 Conference*, c. 1983) (s. 3-26), s. 12 vd. ve aşağıdaki dipnot.

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

³⁴ s. 153. Krş. Klein-Franke, *Die klassische Antike in der Tradition des Islam*, s. 107 vd.

³⁵ Krş. Mesela J. Gurlitt, *Abriß der Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1786, s. 180-188 ve aşağıda 44. dipnotta verilen kaynaklar.

³⁶ Marburg 1791-1797. Tiedemann hakkında krş. Braun (30. dipnotta geçen eseri), s. 184 vd.; Siedel (4. dipnotta geçen eseri) s. 37-39.

*ungemeine Ordnung und strenge Verknüpfung. Er war wahrhafter Selbstdenker.*³⁷ Tiedemann eserinde İbn Sînâ'nın metafiziğinin yani *Kitâbü's-Şifâ*'nın 1493'te Venedik'te yayımlanan Latince tercümesine atıflarda bulunmakta ve bu eseri büyük zorluklara katlanarak elde edebildiğini ifade etmektedir. [Tiedemann'ın] birinci derecedeki diğer felsefî kaynakları ise İbn Rüşd³⁸ ve İbn Tufeyl'in³⁹ eserlerinin yayımlanan Latince tercümeleridir. Ayrıca Maimonides'in *More Neukim'inin*⁴⁰ Latince tercümesine dayanan doksografik ayrıntılar da [eserin kaynakları arasındadır].

18. yüzyılda ne Johann Gottlieb Buhle'nin *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben*'i⁴¹ ne de Wilhelm Gottlieb Tennemann'ın *Geschichte der Philosophie*'si⁴² [bu alanda] herhangi bir ilerleme kaydedebilmiştir. Tiedemann'ın yanısıra bahsi geçen bu iki eser de, 19. yüzyılda felsefe tarihçilerinin ilk başvuru kaynağı haline gelmiştir.⁴³ Bu sebeple, Tiedemann'dan sonra, orijinal metinler ve dolayısıyla değer açısından İslâm felsefesi çalışmalarında herhangi bir devrimden söz etmek mümkün değildir.⁴⁴

³⁷ s. 111. Ayrıca karşı. Klein-Franke, *Die klassische Antike in der Tradition des Islam*, s. 110-112.

³⁸ Karşı. Daiber, "Lateinische Übersetzungen", s. 236 vd.

³⁹ Bkz. Daiber, "Reception", bölüm III.

⁴⁰ 1629'da Basel'de yayımlanmıştır. Moritz Steinschneider, *Die hebraeischen Übersetzer des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*'de (Graz 1956, § 250, s. 432) Latince tercümenin 1520'de Aug. Justinian tarafından yayımlandığından bahsetmektedir. Ancak bunun 13. yüzyılda zaten elde bulunan tercümeyle aynı olup olmadığı belirsizdir (karşı. Daiber, "Lateinische Übersetzungen", s. 234, dipnot 161).

⁴¹ 8 cilt, Göttingen 1796-1804. 5. cildin 3-109. sayfaları İslâm felsefesiyle ilgilidir (bibliyografya s. 5-10). Buhle hakkında karşı. Braun (30. dipnotta geçen eseri), s. 250 vd. (Almanca tercümesinde s. 266 vd.).

⁴² 11 cilt, Leipzig 1798-1819. Tennemann hakkında karşı. Braun (30. dipnotta geçen eseri), s. 240 vd. (Almanca tercümesinde 254 vd.). 8. cildin 362-448. sayfaları Arapların felsefî faaliyetleriyle ilgilidir. Bütünü itibarıyla bakıldığında bu eserde, Tiedemann ve Buhle tarafından kaleme alınan yukarıdaki kitaplarda kullanılan kaynakların aynısı kullanılmıştır.

⁴³ Karşı. Mesela Friedrich Ast, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Landshut 1801; genişletilmiş ve gözden geçirilmiş ikinci baskı 1825 (s. 196-203).

⁴⁴ Karşı. Klein-Franke, *Die klassische Antike in der Tradition des Islam*, s. 112 vd.

Bu listeye şu yazarlar da ilave edilebilir: Jakob Friedrich Fries, *Die Geschichte der Philosophie* 2, Halle 1840 (= Fries, *Schriften zur Geschichte der Philosophie* II, 2 = *Sämtliche Schriften*, c. 19 = Dördüncü bölümün 2. cildi, ed. Gert König ve Lutz Geldsetzer, Aalen 1969), s. 212 vd., özellikle s. 213: "Doch liegt ihrer einfacheren positiven Lehre kein Philosophem zu Grunde (...)" [Tabiatıyla onların basit pozitif öğretilerinin temelinde hiçbir filozof yoktu]. Fries bu tanrıda Josef Maria Gerando'yu izlemektedir (Degerando, 1772-1842), *Vergleichende Geschichte der Systeme der Philosophie* (çev. W.G. Tennemann) I, Marburg 1806, s. 162 vd. Gerando hakkında karşı. Klein-Franke, *Die klassische Antike in der Tradition des Islam*, s. 115.

Son olarak *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* adlı eserinde (hrsg. v. D. Karl Ludwig Michelet III = *Werke*, Vollständige Ausgabe, Berlin 1836, s. 121-131) "Arap felsefesi"ni tartışan Georg Wilhelm Hegel'den bahsetmeliyiz. Özellikle Bruckner'den devraldığı menfî tutumu kullanmıştır: *Sie ist nicht durch ihren Inhalt interessant, bei diesem kann man nicht stehen bleiben; es ist keine Philosophie, sondern*

Sözkonusu değişim yaklaşık olarak 19. yüzyıla kadar gerçekleşmemiştir.⁴⁵ Antikitenin İslâm'daki devamını araştırmak için Arapça malzeme, Johann Georg Wenrich (1787-1847), Gustav Flügel (1802-1870), Ferdinand Wüstenfeld (1808-1899) ve nihayet Moritz Steinschneider (1816-1907)⁴⁶ gibi oryantalistler tarafından sistematik olarak kaydedilmiş ve bu sayede ilk defa neşir faaliyeti büyük bir hız kazanmıştır. Bu faaliyet Yahudi ve Yahudi-Arap felsefesini de kapsayacak şekilde genişlemiştir. Bu noktada kayda değer isimler şunlardır:⁴⁷ 1841'de Leipzig'de yayımlanan *Anekdoten zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik unter Juden und Moslemen* adlı eserinde temelde Kelâm'a dair zengin bir malzeme ortaya koyan Franz Delitzsch,⁴⁸ ayrıca August Schmölders (1809-1880), William Cureton (1808-1864), Salomon Munk (1803-1867),⁴⁹ Marcus Joseph Müller (1809-1874) ve Friedrich Dieterici (1821-1903).

August Schmölders İslâm felsefesinin özellikle orijinal olduğunu düşünmüyordu;⁵⁰ onun bu görüşü, felsefe tarihçisi Heinrich Ritter tarafından 1844'te Göttingen Akademisi'nde *Über unsere Kenntnis der arabischen Philosophie und besonders über die Philosophie der orthodoxen arabischen Dogmatiker* başlığıyla Arap felsefesi ve ortodoks Arap dogmatikler konusunda verdiği konferansta eleştirilmiştir. Gerçek anlamda İslâm felsefesi çalışmalarının ilk büyük önderi,

eigentlich Marier [Arap Felsefesi muhtevaı açısından ilgi çekici değildir. Bu muhteva ile yetinmek imkânsızdır. Bu bir felsefe değildir, olsa olsa ancak bir yöntemdir] (bkz. s. 125). Hegel onun *abstrakte Negativität*'ını [mücerret olumsuzluğunu] eleştirmektedir. Hegel'e göre o, somut fikirleri daha iyi bir şekilde tanımlamak için herhangi bir çaba göstermemiştir (*die konkrete Idee weiter zu bestimmen* [s. 129]; *sie* [sc. die Araber] *haben kein höheres Princip der sich bewußten Werraft aufgestellt* [s. 125]) [Onların yani Arapların kendini bilinçli akıl olarak ortaya koyan daha üst bir prensipleri yoktu]. Hegel'in felsefe tarihi yazımına dair düşünceleri için bkz. Klaus Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt 1983 (= *Erträge der Forschung* 206).

⁴⁵ Krş. Klein-Franke, *Die klassische Antike in der Tradition des Islam*, s. 119 vd.

⁴⁶ Krş. Klein-Franke, *Die klassische Antike in der Tradition des Islam*, s. 120 vd.; s. 127.

⁴⁷ Krş. Klein-Franke, *Die klassische Antike in der Tradition des Islam*, s. 121 vd.

⁴⁸ Klein-Franke'nin eserinde Franz Delitzsch'ten bahsedilmemektedir. Krş. Daiber, "Reception", s. 74, dipnot 75.

⁴⁹ *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris 1857; yeni baskısı 1955; 1979) adlı eseri ilk defa İbn Cebrirol'u, *Fors uiae*'yi tanıtmıştır. Munk'un İbranice ve Arapça kaynaklara olan örnek alınacak mükemmel hâkimiyeti, kendisine çok fazla takipçi bulamamıştır.

⁵⁰ Krş. Klein-Franke, *Die klassische Antike in der Tradition des Islam*, 121 vd. Schmölders'in bu düşüncesi açıktır ki, Johann Eduard Erdmann'ı etkilemiştir: *Grundriß der Geschichte der Philosophie* (c. I, gözden geçirilmiş 2. bsk., Berlin 1869); "Muselmänner und juden als Vorläufer de christlichen Aristoteliker" [Hıristiyan Aristoculann Öncüsü Olarak Müslümanlar ve Yahudiler] başlıklı bölüme şu ezici cümleyle başlamaktadır: *Ein Synkretismus wie der Islam noch dazu ein Reactionsversuch wie jene Weltanschauung es gegen die christliche ist, trägt keinen Entwicklungskeim in sich* [İslâm gibi bir sinkretiklik, bunun yanında Hıristiyan dünya görüşüne karşı bir tepki denemesi olan şu dünya görüşü, içinde hiçbir gelişme tohumu taşımıyor]. Erdmann bu bölümde büyük ölçüde Schmölders ve Munk'un eserlerine dayanmıştır.

ilk defa 1853'te Paris'te yayımlanan *Averroës et l'Averroïsme*⁵¹ adlı eseriyle Ernest Renan'dır (1823-1892). Renan "Arap felsefesi"nin, İslâm'a -ki burada kastedilen İslâm ilâhîyâtı [yani kelâm]dır- rağmen, özellikle 11 ve 12. yüzyıllardaki orijinalitesini (*voie originale*) vurgulamaktadır.⁵² Renan bu düşüncesini 29 Mart 1883 tarihinde Sorbon'da verdiği "İslâm ve Bilimler" başlıklı bir konferansta daha da geliştirmiştir. Bu konferans, [Renan'ın], çağdaşı Cemâleddin Afgânî tarafından doğrudan eleştirilmesine yol açmıştır. Afgânî, "Helenist-Sâsânî bilimleri"nin benimsenip geliştirilmesinde Araplara daha büyük bir önem atfediyor ve insanlığın "daha yüksek bir medeniyet"e doğru eğitilmesinde sadece aklın değil, aynı zamanda İslâm dininin de rol oynadığını düşünüyordu.⁵³ Buna rağmen son tahlilde Cemâleddin Afgânî bile din ile felsefe veya bilimler arasında bir uzlaşmayı tahayyül edemiyordu. Mâmafih Afgânî'nin, G.E. Lessing'in "insanoğlunun eğitimi" hakkındaki *Erziehung des Menschengeschlechtes* adlı eserini hatırlatan, insanlığın İslâm'daki akıl ve din vasıtasıyla eğitilmesine dair tezi, İslâm'ın müsbet anlamda evrimini öngörmektedir. Yahudi uzmanı Samuel Modlinger'in, Salomon Munk'un ölümü üzerine yazdığı ve 1867'de Lemberg'de yayımlanan yazısı, bu tezin habercisi olarak kabul edilebilir. *Reminiszenz an Munk oder über den Werth des Orientalismus für die Kulturgeschichte* başlığını taşıyan mezkûr vefeyât yazısı, "dünya tarihine bütünüyle yeni bir değer biçmenin elzem olduğu" görüşünden hareketle, "oryantalizm"in "Munk'un ruhunda mevcut ve sürekli olduğunu" ve "bütün bilimlerin en eski temelleri" ile "ahlâkî geleneklerimizin" köklerini şekillendirdiğini ortaya koymaktadır.⁵⁴

Her şeye rağmen bu tür müsbet yaklaşımlar azınlıkta kalmıştır. Munk ve Renan'ın etkileri neticesinde özellikle Fransızca yazılan eserlerde [araştırmacılar], felsefe tarihi hakkındaki çalışmalarında kendi yollarını bulmaya başladılar. Burada kayda değer olanlar şunlardır:

⁵¹ Bkz. Yukarıda 18. dipnot.

⁵² Aynı şekilde Gustave Dugat da *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans de 632 à 1258* (Paris 1878, yeni baskısı 1973) adlı eserinde Renan'ın izinden giderek ve Munk'un eserlerinden hareketle (49. dipnotta bahsedilmiştir) İslâm felsefesinin orijinalitesini savunmaktadır. Buna rağmen Renan'ın bakış açısı doğru bir şekilde yeniden üretilmemiştir. Burada Renan'ın formülasyonlarının her zaman açık seçik olmadığını da belirtmemiz gerekmektedir; kış. J. Jolivet, "Émergences de la philosophie au moyen âge", *Revue de Synthèse* 108, 4e sér., Paris 1987 (s. 381-416), s. 413 vd.

⁵³ Kış. Renan, *Der Islam und die Wissenschaften*, Basel 1883 ve Cemâleddin Afgânî tarafından verilen cevap aynı yerde s. 38 vd.; ayrıca Muhsin Mahdi, "Islamic Philosophy in Contemporary Islamic Thought", *al-Ekkâs* 20/4, Beyrut 1967, s. 1-17; Daiber, "Science and Technology versus Islam: 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 Modlinger, s. 12.

Victor Cousin, *Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'au XIX^e siècle*, 1867;⁵⁵

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

P. Wallet, *Histoire de la philosophie*, gözden geçirilmiş üçüncü baskı, 1886;⁵⁷

François Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophes médiévaux*, 1905.⁵⁸

Oryantalistler genel olarak İslâm felsefesi hakkındaki yargılarını açıklamaktan bir şekilde geri durmuşlar; kendilerini metin neşri, ve tek tek filozoflar hakkında tematik çalışmalar ve monografilerle sınırlanmışlardır. Bir Arap dili uzmanı tarafından yazılan ve orijinal kaynaklara ait hatun sayılır derecede bilgiyi muhtevî olan ilk İslâm felsefesi tarihi T.J. de Boer'un 1901'de Stuttgart'ta yayımlanan *Geschichte der Philosophie im Islam* adlı eseridir.⁵⁹ Yazar, daha geniş Felemenk okuyucu kitlesini hedefleyerek, eserinin gözden geçirilmiş hâlini ise *De wijsbegeerte in den Islam* başlığı altında 1921'de Haarlem'de yayımlamıştır.⁶⁰ De Boer, "Müslüman felsefesi"ni Yunan felsefesinin eklektik bir şekilde asimile edilmiş hali olduğunu düşünmektedir ki, bu iddia De Boer açısından İslâm felsefesinin, temel entelektüel gelişime hiçbir katkısının bulunmadığı anlamına gelmektedir. Mâmafih De Boer, kendi uzuvları Yunan giysisi altında görünen İslâm felsefesinin [ancak] genel olarak felsefesinin hangi şartlar altında ortaya çıktığına ışık tutması açısından bizim tarihî ilgimize mazhar olmayı hak ettiğini iddia etmektedir.⁶¹ İslâm felsefesine dair tasvirinde De Boer sadece Aristotelesçi etkiyle ilgilenmekle kalmamakta, bunun yanında Eflâtuncu mirasa da, seleflerine nisbetle daha

⁵⁵ Huitième édition, revue et augmentée, Paris 1867; krş. s. 229 vd.

⁵⁶ Seconde partie, tome I, Paris (yeni baskı: Frankfurt/M. 1966), s. 15 vd.

⁵⁷ Paris s. 201 vd.; krş. olumsuz yaklaşım s. 201 vd.: "Or, la philosophie arabe, il faut bien le reconnaître ne se recommandant ni par des conceptions élevées, ni par l'originalité de ses vues" [Oysa ki Arap felsefesini, ne yükselen tasavvurlardan ne de görüşlerinin orijinalitesinden etkilenmeksizin tanımak gerekmektedir].

⁵⁸ Deuxième édition revue, corrigée et augmentée, Paris 1907 (yeni baskı: Frankfurt/M. 1968).

⁵⁹ İngilizce tercümesi 1903'te Londra'da yayımlanmıştır (yeni baskısı: 1967). Notlarla izah edilmiş Arapça tercümesi ise (*Târîhu'l-felsefe fi'l-İslâm*) Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde tarafından 1938'de Kahire'de yayımlanmıştır (2. bsk., Beyrut 1981). Krş. I. Goldziher'in değerlendirmesi: *Deutsche Literaturzeitung* 22, Berlin 1901, col. 1676-1680 ve L. Gauthier'in değerlendirmesi: *Journal Asiatique* 1901 (Paris), s. 393-397.

⁶⁰ = Volksuniversiteitsbibliotheek 11.

⁶¹ Krş. De Boer, *History*, s. 29 vd. Benzer bir düşünce, Hint ve Çin felsefesi uzmanı Moritz van Straszewski tarafından da savunulmuştur: *Über die Bedeutung der Forschungen auf dem Gebiete der orientalische Philosophie für das Verständnis der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie im Allgemeinen*, Wien-Leipzig 1895.

çok vurguda bulunmaktadır. Ne var ki, Fârâbî'nin "filozof kral"ını "Peygamber Muhammed'in kisvesine bürünmüş olan Eflâtun" şeklinde takdim etmesinde olduğu gibi, kurduğu çeşitli benzerliklerde yeteri derecede tefrîk edici bir tavır sergileyememiştir.⁶² Burada üzerinde durulması gereken bir diğer eksiklik ise eserde *Kelâm*'a dair bir bölümün bulunmaması ve bu çerçevede De Boer'un İslâm felsefesi yapmanın dinî bağlamı ve İslâm felsefesinin İslâmî dogmanın gelişimine katkısı noktasında herhangi bir şey söylememesidir. Bu eksiklikleri telafi edici bir teşebbüs, Ignaz Goldziher'in 1909'da yayımlanan İslâm ve Yahudi felsefesine dair kısa, ancak zamanı için son derece bilgi verici mâhiyetteki *Die islamische und die jüdische Philosophie* eseriyle gerçekleştirilmiştir.⁶³

Alman oryantalist Max Horten (1874-1945), *Die Philosophie des Islam in ihren Beziehungen zu den philosophischen Weltanschauungen des westlichen Orients* başlığıyla 1924'de Münih'te yayımlanan⁶⁴ tarih çalışmasında bu düşünceleri devam ettirmeyi başaramamıştır.⁶⁵ Önceki çalışmalara nisbetle İslâm mistisizmine daha çok ilgi gösteren Horten, eserinde İslâm düşüncesi üzerindeki Hint etkisini oldukça abartmaktadır.⁶⁶ Zihninde skolastisizm ve bilhassa da çağdaş felsefe olduğu için, ilgisiz terminoloji kullanan Horten, İslâm düşüncesi hakkında çoğunlukla hatalı, muğlak ve yanlış yönlendirici bir resim ortaya koymuş ve İslâm felsefesine ait metinler ile delillendirmediği çalışmasında İslâmî bağlamı da ihmal etmiştir. Horten, formüle ettiği şekliyle, Doğulu bir "dünya görüşünün otoriter zeminden kaynaklandığını, ona sıkı sıkıya bağlı olduğunu ve kendisini ancak Yunan dünya görüşünden istifade ederek kurabileceğini" varsaymaktadır.⁶⁷ O, İslâm felsefesinin "bilinen dünyanın tüm medenî ülkelerinden gelen etkilerin birbiriyle çakıştığı" bir ortamda, "müşâhedeye dayalı-sezgisel İran insan tipinin Semitik dünya görüşüyle mücadelesi sonucu" oluştuğunu düşünmektedir (*den visuell-intuitiven persischen Menschentyp im Ringen mit einer semitischen Weltanschauung*). Horten'in

⁶² s. 123. Krş. Klein-Franke, *Die klassische Antike in der Tradition des Islam*, s. 128.

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

⁶⁴ 1973'te yeniden basılmıştır. J. Hager tarafından İngilizce'ye yapılan kısmî tercümesi *Islamic Studies*'de (11 vd., 1972 vd.) yayımlanmıştır.

⁶⁵ Ayrıca krş. Horten, *Einführung in die höhere Geisteskultur des Islam*, Bonn 1914; a.m.f., *Die Philosophie im Islam*, Friedrich Überweg, *Großriß der Geschichte der Philosophie* içinde, II, ed. Bernhard Geyer, Darmstadt 1967 (1927'de neşredilen 11. baskı esas alınarak yayımlanmış nüsha), s. 289-325.

⁶⁶ H.H. Schaefer'in yazdığı değerlendirme, *Orientalistische Literaturzeitung* 30, Berlin 1927, cols. 834-848 ve J. Schacht'in yazdığı değerlendirme, *Deutsche Literaturzeitung* 17, Berlin 1927, cols. 795-799; ayrıca bkz. Klein-Franke, *Die klassische Antike in der Tradition des Islam*, s. 128.

⁶⁷ Überweg *Großriß* içinde, s. 289. Ayrıca krş. Horten'in meşhur eseri, *Die kulturelle Entwicklungs-fähigkeit des Islam auf geistigem Gebiete*, Bonn 1915, özellikle s. 17 ve 27.

açıklaması, şu haddini bilmez iddiayla neticelenmektedir: “İslâm felsefesi İranlılar tarafından icad edilmiştir. İslâm felsefesi bize, Ârî irka mensup bir insan tipinin, Güney’in güneşi ve Doğu ile Batı’nın çok renkli tesirleri altında hangi düşünceleri ortaya koyabileceği göstermektedir” -*Die islamische Philosophie ist von Persern erdacht worden. Sie zeigt uns, welcher Gedanken ein arischer Menschentyp unter südlicher Sonne und den buntesten Einflüssen von Osten und Westen fähig ist.*⁶⁸

Horten’in eseri ayrıca şu tür klişe ifadelerle doludur: O, “Brahmanizmin evrim teorisinin unsurları”ndan,⁶⁹ İslâm mistisizminin ayrılmaz bir parçası olarak “ahlâkî kahramanlık”tan,⁷⁰ “tüm hakikatlerin temeli” (*Tiefenschicht des gesamten Wirklichen*), “ilk varlık ve ilk ruhun bir değişimi” (*Modifikation des Urwesens, des Urgeistes*), “Tanrı’nın kendi bilgisinin bir şekli” (*Form der Selbsterkenntnis Gottes*)⁷¹ ve “tüm dünyevî şeylerin varlığının başlangıç noktası” (*Ausgangspunkt für das Dasein aller Welt Dinge*) olarak “insân-ı kâmil”den (*Ideal-mensch*) ve benzeri şeylerden bahsetmektedir.⁷² 1915’te *Die kulturelle Entwicklungsfähigkeit des Islam auf geistigem Gebiete*⁷³ adıyla yayımlanan eserinde Horten “İslâmî aklın sınır tanımaz bir şekilde genişlemesine” atıfta bulunmaktadır (s. 27).

Horten’in bu düşüncelerinde 19. yüzyılın sonlarındaki felsefî eğilimlerin yankıları asla gözardı edilemez. Bu noktada Nietzsche’nin, “üstün-insan” (*Übermensch*)/“efendi-insan” (*Herrenmensch*)⁷⁴ tarafından alt edilecek olan insanın “ilk tecrübesi” (*Urerfahrung*) fikri akla gelmektedir ki, Nietzsche “üstün-insan/efendi”nin Avrupalılar olduğunu düşünmektedir.⁷⁵ Benzer bir şekilde İslâm felsefesindeki İran unsurunu, daha doğrusu “Ârî insan tipi”ni oldukça abartan Horten’in bu yaklaşımı, bize Ernest Renan’ın düşüncelerini

⁶⁸ Horten, *Die Philosophie des Islam* (1924), s. 12.

Bu iddianın yankıları Kurt Schilling’in *Weltgeschichte der Philosophie* (Berlin 1964) adlı eserinde bulunabilir; s. 313: “Aber als Philosophie ist sie keine Schöpfung der Araber, sondern vorzüglich der unterworfenen und zum Islam bekehrten Perser” [İslâm felsefesi, bir felsefe olarak Araplann eseri değildir, aksine boyunduruk altına alınanların ve ihtidâ etmiş İranlıların bir ürünüdür]. Schilling, Horten’in “İslâm felsefesi hakkındaki engin bilgisine” şahitlik etmekte, ancak “buna rağmen onun, kimsenin işine yaramayacak olan böylesine karmaşık bir tanımlama sunduğunu” belirtmektedir (s. 315).

⁶⁹ Horten, aynı yer.

⁷⁰ Horten s. 15.

⁷¹ Horten, s. 161.

⁷² Horten, s. 162.

⁷³ Yukarıda 67. dipnotta bahsedilmiştir.

⁷⁴ Bu konuda krş. mesela Michael Landmann, *Philosophische Anthropologie* (3. bsk. Berlin 1969), s. 139; 178 vd.

⁷⁵ Bu konuda krş. Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, 9. bsk., Hamburg 1986, s. 282 vd.

hatırlatan ırk-merkezci bir tutumu açığa vurmaktadır.⁷⁶ Horten'in ırk-merkezçiliği, bunun yanında, dış etkiler yoluyla "İslâm'ın gelişim potansiyeli"ne dair düşüncelerinde de ortaya çıkmaktadır.

Bunun dışında Horten'in "modern fenomenalizmin, skolastisizmin bile fevkinde bir ideoloji ve kavram berraklığı yarattığı" şeklindeki iddiası da⁷⁷ çağdaş felsefedeki bir diğer eğilime, yani Edmund Husserl'in (1859-1938) fenomenolojizmine işaret etmektedir. Nietzsche'ye yapılan göndermeler, Horten'e İslâm felsefesine dair yorum ve tasvirinde kılavuzluk edenin sadece fenomenolojizm olmadığını göstermektedir. Dahası, "ilk tecrübe" (*Urerlebnis*), "ilk ruh" (*Urgeist*), "ilk varlık" (*Ursein*), "ilk hakikat" (*Urwahrheit*), "ilk varoluş" (*Uruwesenheit*), "ilk gerçeklik" (*Urwirklichkeit*) ve benzeri sayısız kavram yanında,⁷⁸ Horten'in "ilk varoluş" (*Uruwesenheit*) ile "ilk hakikat ve ilk düşünce" (*Urwahrheit, Urgedanken*) arasında yaptığı kıyaslamalar da,⁷⁹ ilk gerçeğin (*Urtatsachen*) "ilk tecrübeler" (*Urerlebnisse*) tarafından önceden belirlendiğini söyleyen Kantçı Robert Reininger'in (1869-1955) transandantal idealizmini hatırlatmaktadır.⁸⁰

Horten'in bu sunumu, İslâm felsefesini çağdaş felsefenin kavram ve kategorilerini kullanmak sûretiyle yorumlamanın ne kadar dayanaksız bir teşebbüs olduğunu göstermektedir. Bunun sonucu ise İslâmî metinlerin gözardı edilmesi ve yanlış yorumlanmasıdır.

Horten'den bu yana İslâm felsefesi hakkındaki bilgimiz, gittikçe artan bir şekilde, İranlı filozofları da muhtevî olan ve İslâm felsefesinin İbn Rüşd ile birlikte sona erdiği şeklindeki geleneksel görüşü benimsemeyen, Arapça metin neşirleri, müstakil araştırmalar ve genel tarihî çalışmaların çoğalması sayesinde oldukça artmıştır.⁸¹ Avrupa dillerinde ve Arap-İslâm ülkelerinde İslâm felsefesi hakkında kaleme alınan ikinci derecedeki literatür bugün takip

⁷⁶ Renan, ırkçı bir tavırla bilim ve felsefenin "Helenistik-Sâsânî" [kökenli] olduğunu (krş. yukarıda 53. dipnot) ve Ârilerin katkılarıyla [meydana geldiğini] düşünmektedir. (bkz. Albert Hourani, *Europe and the Middle Ages*, London 1980, s. 61 vd.).

⁷⁷ Horten, s. 19 vd.

⁷⁸ Bkz. Horten, indeks, s. 384.

⁷⁹ s. 166.

⁸⁰ Krş. mesela Reininger, *Einführung in die Probleme und Grundbegriffe der Philosophie*, Auf Grund des nachgelassenen Manuskripts hrsg. v. Karl Nawratil, Wien 1978, s. 113; Kitap "eines Philosophierens aus dem tiefsten Erleben heraus, aus dem religiösen Urerlebnis, welches ein Gefühl der Wiedervereinigung mit dem Weltgrund ist ('Unio mystica')" [En derin tecrübeden, dünyanın esasıyla tekrar birleşme duygusu olan en eski dinî yaşantıdan kaynaklanan bir felsefe yapma türünün] bir örneği olarak "Arap sufizmi"nden bahsetmektedir. Krş. s. 179 vd.; Nawratil, Reininger, *Philosophie des Erlebens*'in girişinde, Wien 1976, s. 7 vd. ve Wolfgang Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, genişletilmiş 4. bsk., Stuttgart 1969, s. 288 vd., 300 vd.

⁸¹ Krş. P. Morewedge'in "Contemporary Scholarship" adlı raporu (3. dipnotta geçen çalışması).

edilemeyecek kadar genişlemiştir. Avrupa dillerinde yazılan ve birinci derecedeki kaynaklara (orijinal ya da tercüme) dayanan monografik-tarihî çalışmaların listesi, kronolojik olarak şu şekildedir:

G. Kadri (1939);⁸²

Ali Mehdi Han (1947);⁸³

Hilmi Ziya Ülken (1953);⁸⁴

Miguel Cruz Hernandez (1957;⁸⁵ 1981;⁸⁶ 1985⁸⁷);

W. Montgomery Watt (1962; 1985);⁸⁸

M. Said Şeyh (1962);⁸⁹

M.M. Şerif tarafından *A History of Muslim Philosophy* adıyla yayımlanan edisyon eser (1963; 1966);⁹⁰

Henri (veya: Henry) Corbin (1964;⁹¹ 1974;⁹² 1981;⁹³ 1986⁹⁴);

⁸² *La filosofia degli Arabi nel suo fiorire*, I-II, Firenze 1939. Fransızca tercümesi 1947'de Paris'te yayımlanmıştır. *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale des origines à Averroès*. Eserin bu şekli temel olarak felsefî çalışmaların ortaçağdaki Latince tercümelerine dayanmaktadır.

⁸³ *The Elements of Islamic Philosophy, based on original texts*, Lahore, yeni baskı 1973. Bu risâlede (147 s.) herhangi bir kaynağa atıfta bulunulmamaktadır. Eser İslâm felsefî düşüncesinin Avrupa'ya bile yol gösterecek derecede evrensel olduğunu vurgulamaktadır: "Müslüman felsefesi, Avrupa düşüncesinin arkaplanını ve bağlamını şekillendirmiştir" (s. 3).

Bu tür ifadeler, bir kültürün yani [bu bağlamda] İslâm kültürünün abartılması ve farklı kültürlerle ait düşüncelerin bir hiyerarşiye tâbi tutulması tehlikesine kadar gitmektedir.

⁸⁴ *La pensée de l'Islam*, Fransızca'ya çev. Gauthier Dubois, Max Bilen et l'auteur, İstanbul.

⁸⁵ *Historia de la filosofía española: Filosofía hispano-musulmana*, I-II, Madrid. *La filosofía arabe* başlıklı özeti 1963'te Madrid'de yayımlanmıştır; kıy. kitap hakkında yazılan değerlendirmeler: J. van Ess, *Erasmus* 20, 1968, cols. 321 vd.; Salvador Gomez Nogales, *Revista de Occidente* 5, Madrid 1964, s. 374-381; James T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth Century to the Present)*, Leiden 1970 (= *Medieval Iberian Peninsula: Texts and Studies* 3), s. 231.

⁸⁶ *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, I-II, Madrid. Gözden geçirilmiş ve genişletilmiş baskısı üç cilt halinde 1996'da Madrid'de yayımlanmıştır.

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

⁸⁸ *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh 1962. Büyük ölçüde gözden geçirilmiş şekli ("Genişletilmiş İnceleme") 1985'de yayımlanmıştır.

⁸⁹ *Islamic Philosophy*, Lahore 1962; yeni baskısı London 1982.

⁹⁰ I-II, Wiesbaden. Kıy. birinci cilt hakkındaki değerlendirme: H. Gätje, *Orientalistische Literaturzeitung* 62, Leipzig 1967, cols. 380-382.

⁹¹ *Histoire de la philosophie islamique des origines jusqu'à la mort d'Averroès*, Paris (Seyyid Hüseyin Nasr ve Osman Yahya'nun katkılarıyla); kıy. Georges Vajda'nun değerlendirmesi, *Journal Asiatique* 252, Paris 1964, s. 273-278. Corbin'in bu eserin az da olsa gözden geçirilmiş hâli *Histoire de la philosophie*'de (ed. Francois Chatelet, c. I, Paris 1969, s. 1048-1197) ve Corbin'in *Histoire de la philosophie islamique* adlı eserinde (Paris 1986, s. 21-348) bulunabilir. Eserin İspanyolca tercümesi 1972'de Madrid'de yayımlanmıştır (*Historia de la filosofía* içinde, III: Del mundo romano al Islam medieval; 6. bsk. 1984). Arapça tercümesi ise (Sühreverdî'ye dair bölümle sona ermektedir) Beyrut'ta 1983'te yayımlanmıştır (*Târibu'l-felsefai'l-İslâmiyye*).

⁹² *La philosophie islamique depuis la mort d'Averroès jusqu'à nos jours*, *Histoire de la philosophie* içinde, ed. F. Chatelet, c. III, Paris 1974, s. 1067-1188; birtakım ilavelerle birlikte Corbin'in *Histoire de la philosophie islamique* adlı eserinin (bir önceki dipnotta künyesi geçen), 349-522. sayfalarında yeniden

Macid Fahri (1970; 1983);⁹⁵

Abdurrahman Bedevî (1972);⁹⁶

Michael Marmura (1985);⁹⁷

Raffael Ramon Guerrero (1985);⁹⁸

Tevfik İbrahim ve Arthur Sagadeev (1990);⁹⁹

Muhammed Şerif Han ve M. Enver Selim (1994);¹⁰⁰

Carmela Baffioni (1996);¹⁰¹

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

Yazarlara ait ilgisiz notlar yanında, kullanılan modern terminoloji veya Henry Corbin'in çalışmalarındaki¹⁰³ Zerdüşî etki ile mistisizm ve Şû irfanı gibi belirli vechelere yapılan aşırı vurgular benzeri münferit yorumlardaki

yayımlanmıştır. İspanyolca tercümesi Madrid'de 1981'de yayımlanmıştır. *Historia de la filosofía* II: La filosofía en oriente, çev. Francisco Torres Oliver.

⁹³ *La philosophie iranienne islamique au XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris. Bu eser İranlı-İslâm filozoflarına ait birkaç kitabı içermektedir. Bildiğim kadıyla 19. yüzyıla kadar [Sebzavâri] İranlı filozofları (ki çoğu Arapça yazmıştır) içeren en şümlül çalışmada Ali Asgar Halebî'nin *Târîh-i felâsife-i İrân ez âğâz-i İslâm tâ imrîz* adlı eseridir (Tahran 1972).

⁹⁴ *Histoire de la philosophie islamique*, Paris. 1964 ve 1974'te neşredilen eserlerin bir cilt halinde tekrar yayımlanmış şeklidir. İngilizce tercümesi (*History of Islamic Philosophy*) 1993'te Londra'da yayımlanmıştır (bibliyografyanın gözden geçirilmiş hâliyle).

⁹⁵ *A History of Islamic Philosophy*, London. Gözden geçirilmiş 2. bsk. (1983) 1987'de karton kapaklı olarak yayımlanmıştır. Krş. Eserin birinci baskısıyla ilgili değerlendirmeler: Parviz Morewedge "A Major Contribution to the History of Islamic Philosophy", *Muslim World* 62, Hartford 1972, s. 148-157; G.C. Anawati, *Bibliotheca Orientalis* 33, Leiden 19[7]6, s. 65-69. Eserin 1970'te yayımlanan hâlinin muhtasar bir Arapça neşri 1981'de Beyrut'ta yayımlanmıştır (*Mubtasaru târîhi'l-felâsife'i'l-Arabîyye*).

⁹⁶ *Histoire de la philosophie en Islam*, I-II, Paris. Eserin birinci cildinin orijinali Arapça olarak 1971'de Beyrut'ta yayımlanmıştır: *Mezâhibü'l-İslâmîyyîn el-Mu'tezile ve'l-E,ş'â'ira* (2. bsk. 1979). İsmâîlîler, Karmatîler, Nusayrîler ve Dürzîler hakkındaki ikinci cilt ise (Fransızca'ya tercüme edilmemiştir) 1973'te yayımlanmıştır. Eserin Fransızca neşrinin ikinci cildi Kindî'den İbn Rüşd'e kadarki İslâm filozoflarıyla ilgilidir. Krş. Bedevî'nin bu filozoflar hakkında *Mersû'atü'l-hadârati'l-Arabîyyeti'l-İslâmîyye* içinde yazdığı *d-Felsefe ve'l-felâsife fi'l-hadârati'l-Arabîyye* başlıklı yazısı: c. I, Beyrut 1986 (Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce ve İbn Rüşd üzerine).

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

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

⁹⁹ *Classical Islamic Philosophy*, Moscow. Bu eser, birinci derecedeki kaynaklara dayanmakta olup eserde ikinci derecedeki kaynaklardan hiç bahsedilmemektedir.

¹⁰⁰ *Muslim Philosophy and Philosophers*, Delhi.

¹⁰¹ *I grandi pensatori dell'Islam*, Roma.

¹⁰² *History of Islamic Philosophy*, I-II, London-New York = Routledge History of World Philosophies I. 50 yazarın makalelerinin biraraya getirildiği bir eser.

¹⁰³ Krş. Corbin'in eserleri (dipnot 91-94) ve E. Meyer, *Tendenzen der Schiäferschöpfung. Corbin's Auffassung von der Schiä*, *Zeitschrift für Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Suppl. III/1, Wiesbaden 1977, s. 551-558; Daryush Shayegan, *Henry Corbin: La topographie spirituelle de l'Islam Iranien*, Paris 1990; a.mlf., "Corbin", *Encyclopedia Iranica* IV, London 1990, s. 269-271; J.-L. Vieillard-Baron, "Corbin", *Dictionnaire des philosophes* (ed. D. Huismann) V, Paris 1984, s. 615-617.

zâfiyet geçici olarak bir kenara bırakılırsa, felsefe ve teolojiyi birbirine bağlı disiplinler olarak telakkî etme ve bahis konusu disiplinlerin İslâmî bağlamına daha büyük bir dikkat atfetme yönünde gittikçe artan bir eğilim belirgin hâle gelmektedir.

Bu husus özellikle, bazılarının Avrupa dillerinde yazdıkları eserlerden yukarıda bahsedilen Müslüman müelliflerin tarihî çalışmaları için doğrudur. Bu müelliflerin eserleri, tarihî açıdan eleştirel ve analitik olmaktan ziyade tasvirî nitelikte olmaya meyillidir. Ayrıca tarihî gelişmeleri yorumlama ve anlama noktasında bir temel teşkil etmesi açısından da sözkonusu eserlerde [İslâm filozoflarıyla] onların Yunanlı öncüleri arasında karşılaştırma yapma yoluna gidilmemiş, vurgu daha çok İslâm felsefesinin orijinalitesi üzerinde olmuştur. Bu eğilim, bir dereceye kadar geçmişte Avrupalı tarih yazımının felsefe hakkında sahip olduğu menfî tutuma (yk.bk.) karşı bir tepki olarak görünmekle birlikte, özellikle günümüz Müslüman dünyasında felsefeyi de içine alacak şekilde genişleyen İslâmîleşme temâyülleriyle birlikte daha da güçlenmiştir. Müslüman tarihçiler bu eğilimler içinde dinî otoriteler (Gazzâlî, İbn Teymiyye) ve İslâm'daki öncü rasyonalist (İbn Rüşd)¹⁰⁴ simalara atıfta bulunmak sûretiyle İslâm düşüncesinin orijinalitesi ve bağımsızlığı üzerinde önemle durmaktadırlar.¹⁰⁵ Aşağıdaki liste, kronolojik olarak İslâm felsefesi hakkında genelde Arapça olarak kaleme alınan¹⁰⁶ monografik çalışmaların Müslüman (bazıları Hıristiyan) müelliflerine aittir:

Muhammed Lütfi Cû'ma (1927);¹⁰⁷

İsmail Hakkı [İzmirli] (1929-1933);¹⁰⁸

Kemal el-Yazıcı ve Antûn Gattâs Kerem (1957);¹⁰⁹

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

¹⁰⁴ Krş. Anke von Kügelgen, *Arenas und die arabischen Moderne - Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*, Leiden 1994 = *Islamic Philosophy, Theology and Science* 19 (Leiden).

¹⁰⁵ Krş. Ekkehard Rudolph, *Westliche Islamwissenschaft im Spiegel muslimischer Kritik. Grenzzüge und aktuelle Merkmale einer innerislamischen Diskussion*, Berlin 1991 (= *Islamkundliche Untersuchungen* 137, Freiburg), s. 104 vd. (Muhammed Âbid el-Câbirî hakkında bkz. Câbirî'nin *et-Tinâs ve'l-hadâse*, Beyrut 1991, s. 63 vd.), 133 vd., 152 vd.; *el-Felsefe fi'l-ratârî'l-Arabîyyi'l-mâsır. Buhûsü'l-mü'temeri'l-felsefiyyi'l-Arabîyyi'l-exel elze'i nazzamethâ el-Câmi'ati'l-Ürdünîyye*, Beyrut 1985.

¹⁰⁶ İsmail Hakkı [İzmirli]'nin Türkçe kaleme aldığı çalışması ve Müslüman yazarların İngilizce veya Fransızca yazdıkları kitaplar (bkz. yukarıda dipnot 82 vd.) bunun tek istisnasıdır.

¹⁰⁷ *Târîhu felsefeti'l-İslâm*, Kahire 1927 (yeniden baskı: Beyrut 1980). - Cû'ma hakkında krş. von Kügelgen (104. dipnotta geçen eseri), 97 vd.

¹⁰⁸ "İslâm'da Felsefe Cereyanları", *İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 12, İstanbul 1929, s. 21-40; 13, 1929, s. 18-33; 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 *A'lâmî'l-felsefi'l-Arabîyye Dirâsât nufassala ve nusûs mübeveve me'nûba*, Beyrut.

- Tayyib Tîzîni (1971);¹¹¹
Ömer Ferruh (1972);¹¹²
Muhammed Ali Ebû Reyyân (1976);¹¹³
İbrahim Medkûr (1976;¹¹⁴ 1984¹¹⁵);
Muhammed Abdurrahman Merhabâ (1981);¹¹⁶
Cemil Salîbâ (1981).¹¹⁷

Müstakil bir inceleme alanı olarak İslâm felsefesinin yapısının bütün açıklığıyla ortaya konulabilmesi, sadece bu alana dair genel konular hakkındaki sayıları gittikçe artan monografik çalışmalarla değil, bunların yanında hem ortaçağ felsefesine dair modern eserlerde¹¹⁸ ve

¹¹⁰ *Târîhu'l-felsefeti'l-Arabîyye*, I-II, Beyrut (yeniden baskı: 1982). Farsça tercümesi 1975-1976'da Tahrân'da yayımlanmıştır. Kerem hakkında bkz. von Kügelgen (104. dipnotta geçen eser), s. 146-148.

¹¹¹ *Me'rû'â ni'şâ' câlide li'l-fikri'l-Arabi fi'l-asri'l-wasit*, Dîmeşk. Bu eser müellifin *E irfûlmang in den Materiebegriff bei den islamisch-arabischen Philosophen des Mittelalter* (1968) başlıklı tezinin kısıtlanmış hali olan ve 1972'de Berlin'de yayımlanan *Die Materieauffassung in der islamisch-arabischen Philosophie des Mittelalters* adlı risâlesinin genişletilmiş şeklidir.

Tîzîni, İslâm felsefesini "materyalist" bir felsefenin gelişim aşaması olarak telakkî etmekte ve Hüseyin Murûve'nin *en-Nez'atü'l-maklûbiyye fi'l-felsefeti'l-Arabîyyeti'l-İslâmîyye* adlı eserindeki gibi benzer bir şekilde Marksist-Leninist tarih tasavvurunu benimsemektedir. Benzer bir tasavvura *Geschichte der Philosophie* (ed. Akademie der Wissenschaften der UdSSR ... unter der Redaktion v. M.A. Dynnik (v.dğr.), gözden geçirilmiş ikinci baskı: Berlin 1969) adlı derleme kitapta da rastlanabilir. Tîzîni hakkında kırs. von Kügelgen (104. dipnotta geçen eser), s. 237 vd.

¹¹² *Târîhu'l-fikri'l-Arabi ilâ eyyâmi Ibn Haldûn*, Beyrut (4. bsk. 1983).

¹¹³ *Târîhu'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, Beyrut.

¹¹⁴ *Fi'l-felsefeti'l-İslâmîyye*, I-II, Kahire (4. A.). Kırs. von Kügelgen (104. dipnotta geçen eser), s. 149-151.

¹¹⁵ *Fi'l-fikri'l-İslâmî*, baskı yeri yok (Kahire ?).

¹¹⁶ *Mîre'l-felsefeti'l-Yurânîyye ile'l-felsefeti'l-İslâmîyye*, Beyrut-Paris (2. A.).

¹¹⁷ *Târîhu'l-felsefeti'l-Arabîyye*, Beyrut.

¹¹⁸ Kırs. Mesela Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, II (Mediaeval Philosophy, bölüm I), New York 1950 (ünlü tarihlerde pek çok baskısı yapılmıştır), s. 211-226; İslâm (ve Yahudi) felsefesine dair daha geniş bir tasvir Copleston'un *A History of Medieval Philosophy* adlı eserinde bulunabilir (London 1972, 8. bölüm ve Kp. 9) = a.mlf., *Geschichte der Philosophie im Mittelalter*, München 1976, 8. bölüm (a. 9).

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

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

Armand A. Maurer, *Medieval Philosophy*, Toronto 1962; gözden geçirilmiş ve genişletilmiş ikinci baskı (1982), s. 93-104;

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

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

Michael Haren, *Medieval Thought: The Western Intellectual Tradition from Antiquity to the 13th Century*, Houndmills-London 1985, s. 118-132 ("Arabic Thought");

John Marenbon, *Later Medieval Philosophy (1150-1350): An Introduction*, London-New York 1987, s. 50-65 ("Philosophy: the ancients, the Arabs and the Jews");

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

ansiklopedilerde¹¹⁹ İslâm filozoflarına ayrılan bölümler, hem de yeni neşir ve araştırma ürünleri¹²⁰ sayesinde [mümkün olabilir]. İslâm felsefesi şimdilerde, “ilk defa antik Yunan ile başlayan ... hakikat ve hikmet arayışının bir devamı” olarak algılandığı gibi, onun Yunan felsefesinin sadece bir devamı olduğu şeklindeki telakkî de devam etmektedir.¹²¹ Hakikat arayışına katılmak isteyenler, bu arayışın neticelerini araştırmak mecburiyetindedirler.

Bu noktada, hâlâ İslâm felsefesine dair yayımlanmamış veya ihmal edilmiş malzemenin neşredilmesi; Yunanca’dan Arapça’ya tercüme edilen eserler, İslâm filozoflarının Yunanlı düşünürlerin [eserlerine yazdıkları] şerhler¹²² ve belirli birtakım düşünür ve düşüncelerin [ortaya çıktığı] İslâmî ortam¹²³ hakkında çalışmaların yapılması gerekmektedir. Kaynakların mukayese edilmesi ve İslâm düşüncesinin tarihî etkisi üzerinde yapılacak araştırmalar hakikate doğru hermenötik bir yol sunacaktır.¹²⁴

Keza, hem geçmişteki ve günümüzdeki (Müslüman olan ve olmayan) filozoflar arasında hem de Müslüman olan ve olmayan nesiller arasında mukayeseler yapmak sûretiyle de İslâm düşüncesinin çoğunlukla görmezlikten gelinen farklılık ve inceliklerine dikkatleri çekmek uygun olacaktır. Böylece şimdiye kadar kendisine hakettiği değer verilmeyen ortaçağ

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

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

¹¹⁹ Mesela: *Encyclopedia of Islam*, yeni edisyon (Leiden); *Encyclopedia Iranica*, London-Boston-Heneley; *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem; *Encyclopedia of Religion*, New York; *Dictionary of Scientific Biography*, New York; *Dictionary of the Middle Ages* vs.

¹²⁰ Krş. G. Endress (3. dipnotta geçen eseri); Charles E. Butterworth, “The Study of Arabic Philosophy Today”, *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction*, ed. Thérèse-Anne Druart, Washington 1988, s. 55-140; Th.-A. Druart/M.E. Marmura, “Medieval Islamic Philosophy and Theology: Bibliographical Guide (1986-1989)”, *Bulletin de philosophie médiévale* 32, Louvain 1990, s. 106-135.

Modern felsefe tarihçileri açısından İslâm felsefesinin öneminin artışı, daha geniş kitleler için hazırlanan çalışmalarda İslâm felsefesine dair eserlere de yer verilmesi gerçeği göstermektedir; mesela: *Lexikon der philosophischen Werke* içinde (ed. Franco Volpi ve Juilan Nida-Rümelin, Stuttgart 1988).

¹²¹ Marmura (97. dipnotta geçen eseri), s. 320. Krş. Morewedge (3. dipnotta geçen eseri), özellikle s. 121 vd. Felsefe tarihçisinin “nihâî anlamda tarihî değil, felsefî hakikate bir katkıda bulunan” çabaları hakkında krş. Wolfgang Kluxen, “Leitideen und Zielsetzungen philosophiegeschichtlicher Mittelalterforschung”, *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter* I, Berlin-New York 1981 (= *Miscellanea Mediaevalia* 31/1, Berlin), s. 1-16.

¹²² *Dictionnaire de philosophes antiques* (publié sous la direction de Richard Goulet, c. I, Paris 1989) içinde bulunabilir. Yunanca felsefî eserlerin Arapça’dan Latince’ye tercümelerini ihtiva etmektedir.

¹²³ Bu husus, *Aristoteles Semitico-Latinus* (Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen’in projesi, Amsterdam; kurucusu: J.H. Drossaart Lulofs; ed. H. Daiber ve R. Kruk) ve *Islamic Philosophy, Theology and Science, Texts and Studies* (Leiden 1984 vd.; ed. H. Daiber ve D. Pingree) adlı serilerin amacını oluşturmaktadır.

¹²⁴ Krş. Daiber, *Das theologisch-philosophische System des Mu‘arrar Ibn ‘Abbad as-Sulami (gest. 830 n. Chr.)*, Beirut-Wiesbaden 1975 (= *Beiruter Texte und Studien* 19, Beirut-Weisbaden), s. 19 vd.

Yahudi ve skolastik düşüncesinin rolü üzerinde de kesin bir vurgu gerçekleşmiş olacaktır. Yunanca'dan Süryanice'ye ve oradan da Arapça'ya yapılan tercüme ve felsefî metinler üzerindeki çalışmalar yanında Latince ve İbranice'ye tercüme edilen Arapça eserler,¹²⁵ İslâm düşüncesini tüm ayrıncı özellikleriyle birlikte "anlayıp" yeniden inşa etmede son derece faydalı araçlardır.

İslâm felsefesine dair çok sayıdaki modern yorum -ki bunlarla ilgili henüz kapsamlı bir bibliyografya bulunmamaktadır-, bu alana dair sadece eksik bir resim sunmaktadır, ancak sözkonusu yorumların da İslâm felsefesi çalışmalarında gözardı edilmemesi gerekmektedir. Ne var ki, bu yorumlar içinden gözardı edilemeyecek olanların sayısı pek de fazla değildir; zira yorumlar çoğunlukla meselenin ya sadece çok özel bir yönüyle alakalıdır ya da metinlere dayanmaktan oldukça uzaktır.

Hümanizmin *köklere dönüş* çağrısı gücünden hiçbir şey kaybetmemiştir. Aynı şekilde İslâm felsefesinin, girişte bahsi geçen evrensel-tarihî önemi¹²⁶ de değerini ispat etmiştir. Diğer yandan temelde metafiziksel-teolojik ve fizikî-felsefî bir âlem tasavvuru ile beraber bir İslâmî bağlamın önemi de apaçiktır ki, sözkonusu İslâmî bağlamda inanç da genel dinî ve felsefî bilgi arayışıyla ilişkili olarak karşımıza çıkmaktadır.¹²⁷

Dolayısıyla bilgi arayışı, İslâmî bilimlerin gelişiminin¹²⁸ ve bu bilimlerin İslâm dini ve felsefeyle olan ilişkilerinin temelini teşkil etmektedir. [İslâmî bilimlerin felsefeyle olan ilişkisi] onun, insanlık düşüncesinin problemleri ve kavranış şekilleriyle ilgili ortaya konan zihnî faaliyetin tarihî bir örneğini oluşturduğunu göstermektedir. İslâm felsefesinin evrensel-tarihî önemi ve

¹²⁵ Krş. Daiber, "Semitische Sprachen als Kulturvermittler zwischen Antike und Mittelalter: Stand und Aufgaben der Forschung", *Zeitschrift für Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 136, Wiesbaden 1986, s. 292-313; Latince tercüme hakkında krş. Daiber, "Lateinische Übersetzungen" (8. dipnotta geçen eseri).

¹²⁶ Ayrıca krş. Osman Emin, "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), VIII. bölüm.

¹²⁷ Bu konu hakkında 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-felsefe arasındaki uyum, öncelikli olarak Müslüman İslâm felsefesi uzmanları tarafından İslâm düşüncesinin ayrıncı bir vechesi olarak ortaya konulmaktadır: Ahmed Fuad el-Ehvânî, "Fazlül-'Arab alâ felsefeti'l-Yunân", *Meclletü'l-Ezher* 24, Kahire 1952/3, s. 62-67, özellikle s. 63 vd.; ayrıca krş. Roger Arnaldez, "Comment s'est ankolysée la pensée philosophique dans l'Islam?", *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Paris 1957, s. 247-259.

¹²⁸ Ayrıca krş. Daiber, "Die Technik im Islam", *Technik und Religion* içinde, ed. Ansgar Stöcklein ve Muhammed Rassem, Dusseldorf 1990 (= *Technik und Kultur*, Bd. 2), s. 102-116.

antikite ile ortaçağlar arasındaki aracı rolü,¹²⁹ felsefe-bilim ve felsefe-metafizik ya da İslâm kelâmı arasındaki karşılıklı ilişkileri göstermek sûretiyle aydınlığa kavuşacaktır.

Sonuç pek çok açıdan önemlidir: Artık modern İslâm araştırmalarının inceleme alanı, oryantalist Martin Plessner'in 1931'de Frankfurt'ta yayımlanan *Die Geschichte der Wissenschaften im Islam als Aufgabe der modernen Islamwissenschaften* başlıklı açılış konferansında ifade ettiği gibi¹³⁰ sadece İslâm bilim tarihiyle sınırlandırılmamalı, başlangıcından günümüze kadarki İslâm felsefesi tarihi de İslâm araştırmalarının inceleme sahası içinde değerlendirilmelidir.

Bu [yaklaşım] genel felsefe ve bilim tarihine önemli bir katkı sağlamakla kalmayacak, aynı zamanda İslâm'ın manevî dünyasını ve onun akıl ile dinin birarada varlığını sürdürüşünü nasıl sağladığını daha iyi bir şekilde anlamaya da imkân tanıyacaktır.

İslâm felsefesi, yani *hikmet* kavramı çerçevesinde [akıl ile dinin] birarada varlığını sürdürüşü konusunu S.H. Nasr "The Meaning and Role of 'Philosophy' in Islam" (*Studia Islamica* 37, 1973, s. 57-80) adlı yazısında önemle vurgulamıştır. Corbin gibi (bkz. dipnot 90-93) Nasr da felsefenin "aydınlanma ve irfanın hizmetçisi olduğunu ve bu sayede mantığın soğukluğu ile manevî birliğin vecdi arasında bir köprü vazifesi gördüğünü" düşünmektedir (s. 79). İslâm felsefesi Nasr'a göre öncelikle mistik yapıdaki "nebevî felsefe" ve her şeyin kendisine bağlı olduğu bir hakikat tasavvuru olup gayr-i İslâmî nitelikteki modern felsefe ve bilimle hesaplaşmada da "entelektüel" bir araç özelliğine sahiptir.¹³¹ Nasr'ın felsefe tasavvurunda rasyonalitenin yerini entelektüel sezgi almakta ve sembolik yorum (*te'vîl*) vasıtasıyla bilimsel bilgiden metafizik tasdîke ulaşmak mümkün olmaktadır.¹³²

¹²⁹ Krş. Richard Walzer, "The Achievement of the falâsifa and their eventual failure", *Colloque sur la sociologie musulmane, 11-14 septembre 1961*, Bruxelles 1962 (= *Correspondance d'Orient* 5), s. 1-13 ve Wolfgang Kulxen, "Leitideen" (121. dipnotta geçen eseri), 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* adlı eserinde de ele almıştır (Tübingen 1966 = *Philosophie und Geschichte* 82).

¹³¹ Nasr, "The Pertinence of Studying Islamic Philosophy Today", *Islamic Life and Thought*, Albany 1981, s. 145-152; krş. a.mlf., "Islamic Philosophy - Reorientation or Re-Understanding", aynı eser içinde, s. 153-157; a.mlf., "Conditions for Meaningful Comparative Philosophy", *Philosophy East and West* 22, Honolulu 1972, s. 53-61.

¹³² Krş. Kamile Hromova, *The Critical Analysis of Seyyed Hossein Nasr: A Modern Iranian Philosopher* [Rusça], Tez, Institute of Philosophy, USSR, Academy of Sciences, Moskova 1993; bkz. M.T. Stepaniants'in değerlendirmesi, *Sufi Wisdom*, Albany 1994, 103-109. Nasr hakkında ayrıca bkz. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* 3, New York-Oxford 1995, s. 230 vd. (J.I. Smith).

Son olarak bizim bilimsel şuurumuz, bu noktada, İslâm felsefesi de dâhil olmak üzere, felsefe tarihinin önemine dair kendisine bir delil, [bir istinat noktası] bulabilir.¹³³ İslâm felsefesi tarihi ve genel olarak felsefe tarihi, sadece insan düşüncesinin hatalarının bir tasvirini sunmamaktadır.¹³⁴ Ayrıca İslâm felsefesiyle meşgul olmaya yalnızca 18 ve 19. yüzyılların Alman Romantizminde çokça kullanılan “Doğulu hikmet”e karşı duyulan Romantik hayranlık ve kısmen 20. yüzyıla kadarki oryantalistlerin yol açtığı muharrik bir güç de sebep olmamıştır.¹³⁵

Bunun tam aksine, İslâm felsefesi, zihni çalıştırıp onu, zaman içinde ortaya çıkan yapı ve metotları kavraması yönünde eğitmektedir. İslâm felsefesinin şümûlü, insanın anlama güçlerine ve onun yaratıcı/hayal gücüne daimî bir meydan okuma sergilemektedir.¹³⁶ İslâm âlimleri¹³⁷ yanında oryantalistler¹³⁸ ve felsefe tarihçileri tarafından çokça tartışılan İslâm düşüncesinin orijinalitesi ve özerkliği meselesi ise [bunun karşısında] geri planda kalmaktadır.

¹³³ Krş. Lorenz Krüger, “Why do we study the history of philosophy?”, *Philosophy in History: Essays on the historiography of philosophy* içinde, ed. Richard Rorty, J.B. Schneewind, Quentin Skinner, Cambridge 1984 (yeni baskı: 1985), s. 77-101. Sözkonusu makale, felsefe tarihi açısından bilim tarihinin önemi ve “bilimsel-teknolojik dünya hakkında profesyonelleşmiş bir bilinç ve umanz buna dair bir vicdan” şeklinde ifade edilebilecek olan felsefenin işlevi açısından felsefe tarihinin önemi üzerinde durmaktadır (s. 99).

¹³⁴ Krş. J. Ree, *The End of Metaphysics* ve Anthony Manser ve J. Ree’nin aynı kitap içindeki yorumları, s. 41-46; 47 vd.

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

¹³⁶ Bunun aksine Mehdi, yukarıda bahsedilen makalesinin 97. sayfasında, bana göre haddinden fazla vurgu yapılan “felsefe ve şiir” arasındaki sözde eski çatışmanın, Alman Romantik hareketinin yükselişinin etkisiyle ortaya çıktığını belirtmektedir.

¹³⁷ Bkz. yukarıda 100. dipnot vd. ve Rudolf (101. dipnottaki eseri).

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