

İLHAN KUTLUER

Yitirilmiş Hikmeti
Ararken

© İz Yayıncılık Limited Şirketi, 2017
Sertifika no: 17313

İZ YAYINCILIK: 665
inceleme araştırma dizisi: 241
ISBN: 978-975-355-848-8
4. baskı; İstanbul, 2017

Litros Yolu, Fatih Sanayi Sitesi 12/266, Topkapı-İstanbul
telefon: (212) 5207210 • faks: (212) 5115791
www.iz.com.tr • bilgi@iz.com.tr
facebook.com/izyayincilik • twitter.com/izyayincilik
instagram.com/izyayincilik • youtube.com/izyayincilik

kapak resmi:

İbn Sînâ çalışırken. Resmin orijinali, filozofun doğum yeri olan Afşana köyündeki İbn Sînâ müzesinde sergilenmektedir. Buhara Vilayeti, Özbekistan.

kapak: Medine Efe

Basıldığı yer: Alemdar Ofset Matbaacılık Davutpaşa Caddesi
Besler İş Merkezi No: 20/29 Topkapı/İstanbul (Sertifika no: 22953)

Medeniyetler Arası Diyaloğun Bir İmkânı Olarak İslâm Felsefesi^(*)

Meselenin Ortaya Konuluşu

Bu denemede ele alacağım mesele medeniyetler arası diyalog bağlamında İslâm felsefe geleneğinin gerek teşekkül sürecinde gerekse olgunluk aşamasında başka medeniyet havzalarından ne tür imkânlar devşirdiği ve bu imkânları başka medeniyetler için ne tür imkânlara dönüştürdüğüdür. İnsanlığın yeryüzü serüvenine dünya tarihi açısından bakıldığında birbirinden farklı medeniyetlerin geliştiği ve bu medeniyetlerin birbirleriyle etkileşim ve diyalog içinde bulunduğu görülebilecektir. Medeniyetler olgusunu tam manasıyla kavrayabilmek onların arasındaki farklılıklar kadar ilişkilerin de hesaba katılmasını gerektirmektedir. Bu da temel yaklaşımımızda hem bir evrensellik fikrini hem de özgünlük fikrini ortak bir perspektifte bütünleştirmemizi şart koşmaktadır.

(*) Bu bildiri metni *AB Sürecinde İslâm Düşüncesinden Batı Düşüncesine* konulu uluslararası sempozyumda (22 Şubat 2004, CRR Konser Salonu, Harbiye, İstanbul) sunulmuştur.

Benim varsayımım insan aklının, beşerî kapasitelerin yetkinleşmesini esas alan felsefî deneyim ve birikimlerin medeniyetler arası etkileşim ve diyalogta ortak bir kavramsal yaklaşım, ortak bir diyalog platformunu oluşturduğu yönündedir.

İslâm medeniyet deneyimi bağlamında bunu konuşabilmek için bizzat İslâm filozoflarının zihniyet dünyasında medeniyetler arası ilişkinin bir evrensellik ve süreklilik fikri eşliğinde gerekli görülüp görülmediği ele alınmalıdır. Bunu yaparken onların kendi dünya görüşlerine dayalı olarak bir özgünlük endişesi taşıyıp taşımadıkları hususu da göz önünde bulundurulacaktır. Meseleye ana hatlarıyla bakıldığında İslâm filozoflarının kent hayatı, erdem fikri, bilim konsepti ve dinî hayat arasında çok sıkı bir irtibat kurdukları, özellikle bilimler konusunda İslâm-öncesi sağlanan felsefî birikimleri anlamlı gördükleri anlaşılmaktadır. Bizzat tercüme faaliyetlerinin başarısı, İslâm medeniyetinin dışa açık karakterinin tarihî bir kanıtı sayılmaktadır. Ancak asıl diyalog İslâm filozoflarının tercüme edilmiş felsefî metinlerle kendi aralarında asırlar süren felsefî diyalogudur ki, özgün İslâm felsefe geleneğini üreten şartlar içinde bu diyalogun çok önemli bir yeri bulunmaktadır.

Aynı şekilde İslâm felsefesinin ortaya koyduğu eserin de başka medeniyetler için anlamlı ve değerli bir başarıyı sergilediği ortadadır. İslâm felsefe ve bilimine ait eserlerin Ortaçağda Latince ve İbrânîce'ye hararetle çevrilmiş olması ve Arapça'nın Avrupa kentlerinde neredeyse bir lingua franca haline gelişi İslâm filozoflarının başka medeniyetlerce de tercüme edilmeğe değer, asla kayıtsız kalınamayacak kalibrede eserler ortaya koyduğunu göstermektedir. Şu halde İslâm felsefe birikimi kendisinden sonra hamle yapma iradesi gösteren Avrupa medeniyeti ile kendi arasında kendiliğinden bir diyalog platformu üretmeyi başarmıştır. Bu diyalog imkânının Ortaçağ Batı felsefesiyle modern felsefe arasındaki süreklilik göz önünde bulundurulduğunda İslâm felsefesi ile modern felsefe arasında da mümkün ve muhtemel olduğu ortadadır.

Eğer İslâm felsefesi genel felsefe tarihinin mütemmim bir cüz'ü ve göz ardı edilmez birikimi ise yine felsefenin bizzat tarihî dönemleri aşan karakteri icabı olarak onun tüm bir felsefe tarihiyle diyalog imkânı taşıdığı düşünölmelidir.

İslâm düşünçesi ile Batı düşünçesi arasındaki ilişkinin bu çerçevede ele alınması bu iki medeniyet arasında evrensel bir felsefe diline dayalı diyalog imkânlarını biraz daha pekiştirecek demektir. Esasen İslâm medeniyetinin çocukları kendi özgünlük ve farklılıklarını koruyarak ve fakat bu farklılıkları illa da bir çatışma mantığına dönüştürmeksizin böyle bir diyaloga kendisini hazır hissetmektedir.

İslâm Filozoflarında Medenî Hayat-Entelektüel Hayat İlişkisi

Yeryüzünün insan türünü oluşturan sakinleri, doğaları icabı olarak, kendi varlıklarını sürdürme, varoluşlarını anlamlandırma, bu anlam doğrultusunda değerlere sahip olma, bu değerler uyarınca kültür üretme ve bu kültür temeli üzerinde bir arada yaşama eğilimindedirler. Bu çerçevede şekillenen bir arada yaşama eğilimi sosyal, siyasal ve ekonomik örgütlenme biçimlerini üretmenin de imkânı haline gelir. İhtiyaçların ortaklaşa tatmin edilişi ve ortaklaşa sahip olunan değerler artık bir uzviyet haline gelmiş olan insan topluluğunu yine ortaklaşa rol alınan bir serüvene doğru fırlatır. Bu serüven o toplumun kendi tarih ve coğrafyasını "kent" olgusunu merkeze alarak inşa etmeye yöneltecektir. Tarih ve coğrafyanın, daha doğrusu zaman ve mekânın o topluma sunduğu fırsat ve imkânlar birlikte hayata geçirildikçe veya o toplumunun karşısına diktiği tehlike ve tehditler birlikte aşıldıkça kendiliğinden bir kültürel gelenek, toplumsal hafıza, kolektif muhayyile ve bir örgütlü tutum alma deneyimi gelişir. Bu gelişmeler insan doğasında bir yönüyle ümit ve korku varlığı diğer yönüyle entelektüel bir varlık olma niteliklerini her seferinde yeniden kuvveden fiile çıkararak çeşitli kurumlar oluşturma, ilmî, fik-

rî, teknik ve sanatsal gelenekler üretme yönünde harekete geçirir. Bütün bu süreçlerin aslında haber verdiği şey, tarihî bir deneyim ve birikimin gelişmekte bulunduğu, bir medeniyetin tarih sahnesine çıkmakta olduğudur.

Acaba İslâm medeniyeti olgusuna tanıklık etmekle kalmayıp bu medeniyetin entelektüel geleneğinin mütemmim bir cüz'ünü de teşkil eden klasik İslâm filozoflarının zihninde böyle bir kent ve medeniyet tasavvuru var mıydı? Eğer böyle bir tasavvura sahip oldularsa ait oldukları bu medeniyetin ihtiyaç duyacağı entelektüel geleneği inşa etme konusunda felsefî bir bilince sahip mi idiler? Medenî hayatın ilmî, fikrî, sosyal, dinî ve ahlâkî hayatla ilişkisi konusunda ne düşünüyorlardı? Varlık, bilgi ve değer problemlerine bu ilişkileri sistemli bir bütün içinde anlamlı kılacak şekilde yaklaştılar mı? Felsefî etkinlik ile medenî hayat arasında nasıl bir ilişki görmekteydiler? Kendi medînelerine başkalarından intikal etmiş bilimler karşısında nasıl bir tutum geliştirdiler? İslâm felsefe geleneğinin medeniyetler arası diyalog için bir imkân olup olmadığını belirleyebilmek için bu sorulara muhtasar ve müfid cevaplar verilmesi gerekmektedir.

Hemen belirtelim ki, klasik İslâm filozofları bugün biz modernlerin medeniyet (civilisation) dediği olgunun varoluş şartları üzerine kafa yormuşlardı. İslâm felsefesinin gelişim dönemlerinde büyük müslüman Türk filozofu Fârâbî, eski Greklerin kent, kent-devleti ve yönetim kavramları arasında polis, politeia, politika terimleriyle kurduğu bağlantıyı medîne, es-siyâsetü'l-medeniyye, es-siyâse terimleriyle kurmuş, yaptığı ilimler tasnifinde sosyal-siyasal bir felsefî disiplin olarak el-ilmü'l-medenî'nin altını belirgin şekilde çizmişti. Filozof toplumsal hayatın (ictimâ) zorunluluğunu ihtiyaç teorisi çerçevesinde bir iş bölümü ve işbirliği (teâvün) kavramına dayandırmakla birlikte, "medenî" hayatı insan türünün kendine özgü yetkinliklere ulaşmasının da bir şartı olarak görmüştü. Elbette filozofa göre bir arada, bir toplum halinde yaşama ihtiyacı olsun, bu ihtiyaca eşlik eden yetkinleşme (kemâl) eğilimi olsun sadece kent ölç-

ğinde gerçekleşiyor değildi. O kentlerin bir arada teşkil ettiği bütünlüğe ulus (ümme) kavramıyla, ulusların bir arada teşkil edeceği bütünlüğe de çok uluslu kültürel coğrafya (ma'mû-re) kavramıyla işaret etmişti. Fakat filozofun zihnindeki temel problem sadece medenî hayatın medîne ile ilişkisi veya böyle bir hayatın hangi ölçekteki bir sosyo-politik örgütlenmeyle gerçekleşeceği sorusundan ibaret değildi. O, kent, ulus veya uluslar topluluğuna mensup bireylerin benimsedikleri mutluluk (sa'âde) tanımına ve dolayısıyla dünya görüşüne de güçlü bir şekilde vurgu yapmaktaydı. Hangi ölçekte olursa olsun medenî siyaset, erdemlilik ölçütüne göre değer taşımaktaydı ve bu değer sosyo-politik bir hayatın insan türü için zorunluluğu fikrini aşan bir ahlâkî zorunluluk fikrini içermekteydi. "Erdemli" olan bir medenî hayat tarzı vardı, birde onun zıtları...¹ Ancak filozof bir erdemli toplum projesi geliştirirken bu toplumun sahip olacağı dünya görüşünü (Ârâ) metafizik bir duyarlılıkla temellendirmeyi ihmal etmedi. Bu yüzden olsa gerek kendisi ünlü eserine *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla* yani "Erdemli Toplumun Dünya Görüşü" adını vermiştir. Klasik İslâm felsefesinin talebe ve okurları bu dünya görüşünün ontolojiden, teolojiye, kozmolojiden psikolojiye, epistemolojiden ahlâk değerlerine kadar geniş bir yelpazeyi kucakladığını bilirler. Ve aynı sebepten ötürü onun bu ünlü eseri yalnızca bir siyaset felsefesi ortaya koymakla kalmaz, belki ondan da önce gelmek üzere erdemli bir toplumun sahip olması gereken dünya görüşünü temellendirir. Filozofun *İhsâu'l-ulûm* adlı eserinde temel şeması ortaya konan felsefî ilimler, *Tahsîlü's-sa'âde* adlı eserinde ortaya koyduğu eğitim ilkeleri ve *Kitâbü'l-Mille* adlı eserinde altı çizilen, erdemli bir toplumun bağlandığı erdemli din (el-Milletü'l-fâzıla) entelektüel ve manevî hayatı yönlendireceklerdir. Ancak şu da var ki, bu yönlendirmede asıl belirleyici olan etken Kurucu Başkan'dan (er-Reîsü'l-Evvel) itibaren

1 Özellikle bk. Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albert N. Nader, 7.bs., Beyrut 1991, s. 116-117, 125, 127, 131 vd.

politik liderlik geleneğini erdemlilik ölçütüne göre meşru kılan bilgi, inanç ve ahlâk değerleridir.

Üstadının yolunu izleyen Şeyh-i Reîs İbn Sînâ da insânî yetkinliklerin ancak medenî bir ortamda gerçekleşeceğini savunarak medenî bir hayat ile adalet ilkesi arasındaki irtibatı vurgulamış, adaleti herkes için sağlayacak yasaların gereği üzerinde durmuş ve işi nübüvvetin zorunluluğu fikrine kadar götürmüştür. Filozofa göre bu fikrin metafizik temeli Allah'ın "mümkün en yetkin iyilik düzeni" (nizâmü'l-hayri'l-mümkün) hakkındaki bilgisi ve bu bilginin gereği olan inayetidir.² Burada ve yukarıdaki insânî yetkinlikler kavramı elbette insanın entelektüel bir canlı (hayevân nâtık) olarak doğasına bir gönderme yapmaktadır. Bunun anlamı düşünen ve bilen bir canlı olarak insan, teorik ve pratik alanlardaki yetkinliğini felsefî faaliyetle edinecek ise –ki filozofun felsefe tanımı bunu gerektirmektedir- bunun ancak medenî hayatın şartlarının yerine getirilmesiyle mümkün olduğudur. Onun çocuğu olduğu medeniyet için nasıl bir felsefî program öngördüğü ise *eş-Şifâ* adlı devasa felsefe küliyatından rahatlıkla anlaşılabilir. Filozofun akranı olan İbn Miskeveyh de insanın doğası gereği sosyo-politik bir canlı (medeniyün bî't-tab'; Aristoteles'in zoon-politikon'u) olduğu tanımına vurgu yapmış ahlâkî erdemlerin ancak medenî bir hayat içinde kazanılabileceğini belirtmişti.³ İbn Sînâ'nın iki büyük şarihinden Fahreddîn er-Râzî, toplum hayatı, sosyal ilişkiler, adalet ilkesi ve nübüvvetin gerekliliği etrafındaki fikirlere, daha sonra Osmanlı düşüncesinde çok sık tekrarlanacak olan toplum düzeni (nizâmü'l-âlem) kavramı açısından yaklaşmaktadır.⁴ Yine Osmanlı siyaset geleneğinde sıklıkla başvurulan "temeddün" (medenî hayat) terimi de, insanın medenî hayata olan ihtiyacı bağlamında İbn Sînâ'nın

2 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât (II)*, nşr. G. Anawati, Saîd Zâyed, Kahire 1960, s. 441-443.

3 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk*, nşr. İbnü'l-Hatîb, Kahire 1398, s.38.

4 Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşriküyye*, nşr.M. Mutasıbillah Beyrut 1410/1990, II, 556.

öteki büyük şarihi Nasîreddîn et-Tûsî tarafından merkezîleştirilmiştir.⁵ Tarih felsefesi ve sosyolojinin kurucusu kabul edilen İbn Haldûn Fârâbî-İbn Sînâ çizgisinden gerek terminolojik bağlamda gerekse bilgi-değer ilişkisi bağlamında ayrılma eğiliminde olmuştur. El-ictimâ', el-medeniyye... gibi felsefî terimlerin yerini onun sisteminde umrân alacaktır. Bunun yanı sıra düşünür bizzat geliştirmek istediği umran ilminin filozofların siyâset-i medeniyye ilmiyle olan farkını ikincisinin metafizik ve ahlâk disiplini üzerine temellendirilmiş olmasında görmektedir. Öyle anlaşılıyor ki İbn Haldûn değerden bağımsız bir sosyal bilimin peşindeydi fakat bu amacını ifade ederken filozofların siyâset-i medeniyye teorilerinin metafizik düşünce ve ahlâkî değerler ile ilişkisini bir kez daha vurgulayarak bizim meselemiz bakımından dikkat çekici bir tespitte bulunmuş oluyordu. Kendisi İbn Sînâ'nın nübüvvet ile medeniyet arasında ilişki kuran yaklaşımını eleştirirken, medenî bir hayat için nebevî bir kültür temelini zorunlu olmadığını ima etmiş oluyordu. Düşünürün beşerî umran adını verdiği sosyal gerçeklik hem bedevî hem de uygar (hadarî) toplumları kapsamaktaydı. Günümüz Arapça'sında hadâra kelimesiyle ifade edilen uygarlık teriminin çağrıştırdığı, başta akli-felsefî ilimler denilen entelektüel olanları gelmek üzere tüm beşerî birikim ve deneyimler, düşünüre göre temeddün etmemiş yörelerde (el-emsâr gayru'l-mütemeddine) rastlanmayacak türden başarılarıdır ve bu anlamda uygar bir hayatın göstergeleridir.⁶ Osmanlı medeniyetinin yükseliş döneminde yaşamış iki büyük müellif olan Kınalızâde ve Taşköprülüzâde'ye atıfta bulunarak bu bahsi kapatabiliriz. Ahlâk felsefesi alanında klasikleşmiş *Ahlâk-ı Alâî* adlı eserin yazarı olan Kınalızâde Fârâbî'nin idealindeki erdemli devlet ve toplumun "müdün-i fâzıla" ölçüğünde çok geniş bir coğrafyaya yayılmış kıtasal bir dünya gücü olarak Kânûnî devri Osmanlı medeniyetinin tarihî ki-

5 Nasîreddîn et-Tûsî, *The Nasirean Ethics*, İng. trc.G.M.Wickens, London 1964, s.31.

6 Özellikle bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi, Kahire 1401, I, 327, 331-332, 335-339, III, 1024.

şiliğiyle gerçeklik kazandığını yazmıştı.⁷ Osmanlı entelektüel geleneğini alimler bazında *Şakâyık-ı Nu'mâniyye* ve ilimler bazında *Miftâhü's-sa'âde* adlı eserleriyle tespit eden Taşköprülüzâde ise "temeddün" ile "tedeyyün", aklî ilimler ile naklî ilimler arasındaki dengenin peşinde olduğunu göstermek istemişti.⁸

el-Felsefe: Ortaçağ İslâm Medeniyetinin Entelektüel Diyalog Platformu

İslâm filozofları, beşerin doğasında mündemiç bulunan yetkinlik ve erdemlerin kuvveden fiile çıkması, buna bağlı olarak aklî-felsefî ilimlerin gelişmesi, dinî hayatın hem bilgi hem de ahlâkın erdemlerini gerçekleştirecek şekilde toplumsal bir gerçeklik kazanması gibi hususları "medenî" bir hayatın imkân ve şartlarına bağlamışlardı. Demek ki onlar adına şunu ileri sürebiliriz: Bütün bu hususların gerçekleştiği tarihî ve coğrafi durum medeniyet denilen olguya tekabül etmektedir.

Ancak bu durumu ortaya çıkaracak birikim ve deneyimlerin yine tarih ve coğrafya yani zaman ve mekân şartlarıyla ilgisi bulunmaktadır. Bugün bizim İslâm medeniyeti dediğimiz olguyu İslâm kılan şey, bu medeniyetin kendine özgü tarihinin başladığı noktadan itibaren mevcuttu. Çünkü İslâm vahyi tarihî ve beşerî duruma müdahale ederek bu durumun müstakbel gelişimini daha başında İslâm kılmıştı. Ancak bu olguyu medeniyet kılan birikim ve deneyimin başından itibaren hazır bulunduğu söylenemez. Özgün terimiyle söylersek İslâm "üm-mî" bir topluma inmişti ve o dönem bu toplumda bırakın köklü bir entelektüel geleneğin varlığını, doğru dürüst yazılı bir gelenekten bahsetmek bile mümkün değildi. Dolayısıyla ilim-

7 Kınalızâde Ali, *Ahlâk-ı Alâî*, Bulak 1242, s.104-106.

8 Taşköprizâde, *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fî mevzû'âtî'l-ülüm*, nşr. K. Kâmil Bekrî, A. Ebunnûr, Kahire 1968, I, 26-27, 311, 314-315, 320, 403-405, 407-408, II, 150; buraya kadar zikredilen fikrî gelişim ve eğilimlerin genel bir yorumu için ikinci bölümde yer alan "Fârâbî'den Taşköprizâde'ye: Uygarlık, Din ve Bilim" başlıklı makalemize bakılabilir.

leri, sanatları ve kurumlarıyla bir İslâm medeniyetinin gelişimini mümkün kılacak birikim ve deneyim için İslâm'ın doğduğu topraklar tek başına büyük fırsatlar sunmuyordu. Zaman içinde tarih hükmünü icra etti ve İslâm coğrafyasını alabildiğine genişletti. Ancak bu genişleyen coğrafya yalnızca siyâsî değil, kültürel bir coğrafyaydı da. Bu coğrafyanın tarih boyunca edindiği medeniyet birikim ve deneyiminin, önünde sonunda müslüman insan unsurunu bir şekilde ilgilendirmesi kaçınılmazdı. İslâm öncesi dönemde İskenderiye, Antakya, Cündișapur gibi okulların ürettiği Helenistik felsefî birikimin, Süryânî, Sâbîî ve Fârisî kültür inisiyatiflerinin etkisiyle İslâm medeniyetinin kalbi Bağdat'a uzanan yansımaları dünya tarihinde o tarihe dek emsali görülmemiş nitelik ve nicelikte bir tercüme hareketinin başlayıp gelişmesine yol açtı. Önceleri pratik gayelerle tıp, astroloji ve elkimya eserlerine yönelen bu ilgi giderek felsefî disiplinlerin bütününe kapsama alanına dâhil etti.

Biz burada tercüme faaliyetinin genel manzarası, saikleri ve ulaştığı başarılar üzerinde bilinen akademik bilgi ve tartışmaları tekrarlayacak değiliz.⁹ İşaret etmek istediğimiz husus, söz konusu tercüme faaliyetinin, medeniyetler arası diyalog şeklinde ortaya konan meselemizle olan ilgisidir.

Her şeyden önce bu faaliyetin bize gösterdiği şey, aktarım ihtiyacının sahiciliği ve derinden hissedilmesi ardından özgüven duygusunun eşlik ettiği bir kültürel kimlik bilincinin yönlendirdiği istikamette müslüman sosyo-kültürel yapının dış birikim ve deneyimlere tereddüt göstermeden kendisini açmış olmasıdır. Başka türlü ifade edecek olursak İslâm medeniyetini inşa eden zihniyet ve girişim dünyası, ihtiyaç duyduğu şeyin ayırdına iyice vardığında herhangi bir özgüven bunalımı yaşamadan ve kendi kültür köklerine sahip çıkmaktan asla vazgeçmeksizin, hatta bağlandığı inanç değerlerinin teşvik

9 Bu konuda Dimitri Gutas'ın Türkçe'ye çevrilen *Yunanca Düşünce Arapça Kültür* adlı kitabı (trc.Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul 2003) sözkonusu bilgi ve tartışmaları yeniden ve fakat yeni bir yaklaşımla gündeme getirmesi açısından zikre değer görünmektedir.

ve yönlendirmesiyle öteki medeniyetlerin kendisi için anlam taşıyan birikimlerine kendisini açmıştır. Bu medeniyet deneyiminin süreklilik içinde gelişim diyebileceğimiz bir istikamette açılımda bulunmak isteyen her girişim için başarılı bir emsal teşkil ettiğini düşünüyoruz.

Ancak bundan daha dikkat çekici olan bir şey de tercüme edilen eserlerin içeriğinin “felsefi” terimiyle niteleniyor olmasıdır. Çevrilen literatüre bilim tarihi açısından baktığımızda “bilimsel” sayılabilecek eserlerin de yoğun biçimde tercüme edilmiş olduğunu görmek bu yargıyı geçersiz kılmaz. Çünkü İslâm’ın klasik çağında bugün biz modernlerin “bilim” kabul ettiği araştırma alanları da felsefe adı altında değerlendiriliyordu ve yalnızca metafizik ve ahlâk değil, fizik ve matematik disiplinler de felsefi ilimler (el-ulûmu’l-felsefiyye) ya da başka bir terimle ifade edecek olursak aklı ilimler cümlesindedi. Dolayısıyla Hipokrates veya Galenos’un tıbbı dair külliyyatı, Öklides’in *Elemanlar*’ı, Gerasa’lı Nichomachus’un *Aritmetiğe Giriş* kitabı, Batlamyus’un İslâm dünyasında el-Macestî olarak bilinen *Megale Syntaxis Mathematike*’si veya *Coğrafya* kitabı, Dioscorides’in basit droglar üzerine olan ünlü *Materia Medica*’sı veya Arşimed’e nispet edilen mekaniğe dair bir eser tercüme edildiğinde felsefi ilimler sisteminin bir dalına ait literatüre kendiliğinden nispet edilmiş oluyordu. Bu ithal literatürün müslüman okuyucununun zihninde nasıl bir felsefi bütünlük arz ettiği hususu, daha sonra filozofların yaptığı ilim tasniflerinde gözlemlenebilecek bir husustur. Kindî’nin *Kemmiyetü kütübi Aristûtâtâlis*’inden başlayarak, Fârâbî’nin *İhsâu’l-ulûm*’u ve hatta İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ* adlı felsefi külliyyatının iç düzeni bu gözleme hemen tanıklık edeceklerdir. Ancak asıl Aristoteles’in eserlerinin tercümesidir ki, Arapça’nın felsefe okuruna aritmetik, mekanik, optik, botanik, zooloji, etik veya politik disiplinlerin tek tek özel alanlarını aşan, bu alanları bir varlık, bilgi ve değer tasavvuru çerçevesinde bütüncül bir felsefi bakış açısından tanımlama imkânı vermiştir. Özellikle onun *Metaphysica*’sı bütün öteki felsefi bilimler için bir ontoloji tedarik etmesi

bakımından, Organon' u da tüm felsefî bilimler için apodeiktik (Arapça'da burhânî) bir yöntem getiriyor olması bakımından müslüman filozofların zihninde felsefî ilimler şemasının oluşmasına ciddî etkilerde bulunmuştur. Buna *De Anima* tercümesinin müslüman filozofa insan psikolojini temellendirme- sindeki etkisiyle, *Ethica* tercümesinin özellikle fazîlet ve itidâl kavramlarına dayalı bir ahlâk teorisi geliştirmedeki etkisi de ilave edilmelidir. *Metaphysica*'nın teolojik bir sisteme ulaşmak için önlerine açtığı yeni ufukların da farkında olan müslüman filozoflar, Tanrı-âlem münasebetlerini felsefî açıdan temellendirebilmek bakımından dikkatlerini yine Aristoteles'in sandıkları *Esûlucyâ* gibi Yeni-Platoncu metinlere yönelttiler. Platon ise onlara *Politeia* (Kitâbü's-Siyâse), *Timaeus* (Kitâb Timâvus), *Phaidon* (Fâdun) gibi diyaloglarının Arapça tercümeleri aracılığıyla sesleniyor ve özellikle psikoloji, ahlâk ve siyaset alanlarında yeni ilhamlar veriyordu.

Kısacası burada sayamadıklarımız da dâhil olmak üzere bütün bir Grek-Helenistik felsefî literatürü entelektüel dünyalarının gelişmesine ivme ve katkı sağlayacak, fikirlerine sistemli bir form, tutarlı bir yöntem kazandıracak çok anlamlı bir birikim olarak görülmüş ve bu yüzden tercümeğe değer bulunmuştu. Müslüman filozoflar felsefî etkinliği beşerî yetkinleşmenin (istikmâlü'n-nefsi'l-insâniyye)¹⁰ bir imkânı olarak algıladıkları için uğraştıkları işe asla zihin konforu sağlayan bir meşguliyet gözüyle bakmadılar. Müslüman aklının felsefî gelişimi onları evrensel bir ilim ve hikmet fikrine taşıyacak, böylelikle İslâm medeniyeti, tüm medeniyetlerin çocukları için anlamlı olabilecek entelektüel ifadesine felsefî ilimlerle kavuşacaktı. Bu bağlamda İslâm medeniyetinin öteki medeniyetlerle diyalogunu mümkün kılan aktın felsefî ilgiler olduğu söylenebiliyor ise bu ilginin bir bilgi geleneğine dönüşmesini mümkün kılan aktör-

10 Bu terim İbn Sînâ'nın felsefe tanımında geçer. Tanım şu şekildedir: "Hikmet, insanî nefsin beşerî kapasite ne kadarına el veriyorsa kavramları tasavvur, nazarî ve amelî hakikatleri tasdik etmek suretiyle yetkinleşmeye yönelmesidir." Bk. İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, nşr. Abdurrahmân Bedevî, 2. bs, Kuveyt & Beyrut 1980, s. 16.

lerin de filozoflar olduğu söylenmelidir. Bu yönüyle İslâm felsefesi daha gelişim aşamasındayken İslâm medeniyetinin öteki medeniyetlerle bilinçli bir diyaloga girişinin tarihî imkânını hazırlayan bir entelektüel gelenek olarak değerlendirilmelidir. Bu geleneğin inşa edilmesini mümkün kılan sosyal, siyasal, ekonomik, politik şartlar ne olursa olsun, Dârü'l-İslâm'ın çocuklarının öteki medeniyetlere ait birikimlerle olan bu teması en kalıcı ve anlamlı sonuçlarını felsefî diyalog düzeyinde gerçekleştirmiştir. Şunu demek istiyoruz: Tercümelerle başlayan bu temasın ardından Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi büyük müslüman filozoflar Platon, Aristoteles, Pre-Sokratikler ve diğerleriyle gerçek anlamda diyaloga girerek artık tercüme metinleri aşan, bir okuma, anlama, yorumlama ve yeniden üretme süreci içinde kendi İslâm felsefesinin özgün eserlerini üretmeyi başarmıştır.

Sophia'nın hikmet, ousia'nın cevher, stoikos'un unsur, kozmos'un âlem, psyche'nin nefis, physis'in tabiat, Organon'un ilmü'l-âlet, episteme'nin ilim, htos'un ahlâk, arke'nin mebde... ve benzeri nice Grekçe felsefe teriminin tercümelerle önerilen ve işlenerek kavramsal içeriği geliştirilen Arapça felsefî terimlere dönüşmesi esasen Grek philosophia'sının Arapça el-felsefe'ye dönüşme sürecinin işaret taşları gibidir. İslâm medeniyetinde gelişen entelektüel geleneğin mütemmim cüz'ü olan el-felsefe böyle bir terminolojik ortaklık zemininde girilen medeniyetler arası diyalogun mesut bir neticesi olduğu gibi, bizzat İslâm filozoflarının eski Grek üstatlarının metinleriyle girdiği entelektüel diyalogun mesut neticesi de özgün bir İslâm felsefesi geleneğini dünya felsefe birikimine kazandırmış olmasındır. Ancak ortak bir felsefe terminolojisinin tarihî bir diyalogun göstergesi olduğunu İslâm felsefesi ve biliminden Latince (ve İbrânîce'ye) tercüme edilen eserler vasıtasıyla da anlayabiliyoruz. Bugün Batı felsefesine dair Latince kökenli birçok terimin klasik Arapça'da bire bir karşılıklarının olduğunu görmek bizi şaşırtmamaktadır; çünkü İslâm felsefe ve biliminin dayandığı ve Grekçe felsefesiyle kavramsal ortaklıklara sahip

terminoloji söz konusu Latinceye tercüme etkinliğiyle Latince karşılıklarını bulmuş ve iki dünyayı ortak bir felsefe dilinde bir kez daha buluşturmuştur. Grek, İslâm ve Latin kültür dünyalarını bir Akdeniz ortak kültür havzasında buluşturan, onları süreklilik arz etmesi kaçınılmaz bir diyaloga sokmuş olan müşterek zeminlerden biri de her üç kültür evreninde de ortak olan felsefî kavramlardır. Açıkçası felsefe alanında Grek, İslâm ve Latin medeniyetleri ortak bir dil kullanmışlardır ve bu dil ile ürettikleri varlık, bilgi ve değer sistemleri ne olursa olsun filozofların kendi evrensel idealar dünyasında gerçekleştirecekleri bir diyalog imkânını daima kendi içinde taşırlar.

Yukarıda Helenistik medeniyetten İslâm medeniyetine gerçekleşen intikaller sürecinde felsefî ilgi ve çabaların nasıl bir diyalog imkânını ürettiğini ve nasıl bir özgün gelenek inşa ettiğini açıklarken yürüttüğümüz çıkarımları İslâm medeniyetinden Ortaçağ Batı medeniyetine intikaller sürecinden bahsederken yeniden tekrarlamak niyetinde değiliz. Ancak şu kadarını belirtmek gerekir ki, Ortaçağ Batı medeniyetinin mensupları, İslâm medeniyetinin birikim, deneyim ve başarılarını öncelikle felsefe ve bilim alanında keşf etmiş ve yeni bir dünya kurmanın imkânını bu eserlerin tercüme edilmesinde görmüştür. Latince ve İbrânîce'ye tercüme edilen Arapça eserlerin kahir ekseriyetiyle İslâm felsefe ve bilimine ait olması bir kez daha ortak insanlık mirasını üreten kavram sistemlerinin felsefe ve bilime ait olduğunu göstermiştir. Ayrıca bu sahalara ait anlamlı birikimlerin hangi inanç ve kültür değerlerine dayanırsa dayansın, tüm medeniyetler için aynı değeri taşıdığı bu deneyimle bir kez daha kanıtlamıştır. Demek ki entelektüel değer üretiminin evrensel bir karakteri vardır ve kendisini özgün kılan nitelikler ne kadar farklılık arz ederse etsin, bütün medeniyetlerin bu evrensel entelektüel birikim ve deneyimlere ihtiyacı vardır. Platon'un Eflâtun, Aristoteles'in el-Muallimu'l-Evvel, Galenos'un Câlînûs, Ptolemaios'un Batlamyus olarak İslâm medeniyetindeki karizmatik etkisi ne ise Râzî'nin Rhazes, Fârâbî'nin Alfarabius, Cabir'in Geber, Ebû Maşer'in Albuma-

sar, Harizmî'nin Algoritmi, Neyrizî'nin, Anaritiüs, Bettânî'nin Albategnius, İbn Sînâ'nın Avicenna, İbn Heysem'in Alhazen, el-Fergânî'nin Alfraganus, Zerkâlî'nin Azarquiel, İbn Rüşd'ün Averroes... olarak Latin Ortaçağı'ndaki yankı ve etkisi odur. Felsefî etkiler açısından birkaç örneği hatırlatalım. Meselâ Dominicus Gundissalinus söz konusu tercüme faaliyetinin içinde bizzat bulunmuş bir bilgindi. Denis The Areopagyte âlemin yapısını İbn Sînâ'nın sudûr teorisiyle açıklıyordu. Auvergne'li William da Şeyh-i Reîs'in felsefesine eleştirel yaklaşımıyla tanınıyordu. Yaratılış sürecinde ışığın oynadığı rol ile ilgili yeni görüşlerini Arapça yazılmış optiğe dair eserlerden aldığı ilham ile geliştiren Robert Grosseteste, İslâm felsefesinin Hristiyan muhitte öğrenilmesi yolunda çabalar harcayan Albertus Magnus da bunlara eklenmelidir. İbn Sînâ'yı felsefenin Aristo'dan sonraki prensi ilan eden Roger Bacon ve Latin İbn Rüşdçülüğünün ünlü ismi Siger de Brabant da öteki önemli isimlerdendir.¹¹ Algebra (el-cebr), Sinus (Arapça cep anlamına gelen ceyb kelimesinin aynı anlama gelen Latince karşılığı), Arsenic (ez-zırnık), Alcohol (Arapça sürme, antimon anlamında kullanılan el-kuhl), Alembic (Türkçe'de imbik denilen Arapça el-İnbîk), Arsenal (Türkçe'deki tersane kelimesinin aslı olan Dârü's-sınâa) gibi kelimeler bilim ve teknik alanındaki etkilerin birer hatırası olarak hala Batı dillerinde yaşamaktadır. Konumuz doğrudan doğruya İslâm medeniyetinin Batı'ya etkileri olmadığı için İslâm düşüncesinden Batı'ya intikaller bahsini XI-XIII. yüzyıllar boyunca Arapça'dan Latince'ye yapılan tercümelemlerin Avrupa'da bir eğitim devrimine yol açtığı, dolayısıyla Batı'da üniversitenin doğuşunda etkili olduğu tespitiyle bitirelim.¹²

Mısırlı merhum felsefe ve kültür adamı İbrahim Medkur, İslâm felsefesinin tarihî başarıları üzerinde yorum yaparken Ortaçağ Batı felsefesi hakkında konuşabilmek için söze önce-

11 Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Toronto 1954, s. 235, 237-238, 240, 262-263, 277-278, 295, 389-390.

12 bk. George Makdisi, *The Rise of Colleges*, Edinburgh 1981, s.225, 281-283, 287-289; David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science*, Chicago 1992, s. 175-182, 203-216.

likle İslâm felsefesinden başlamak gerektiğini, çünkü Ortaçağ Batı felsefesinin doğuşu ve gelişiminde İslâm felsefesine çok şey borçlu olduğunu yazmıştı. Modern felsefe ile Ortaçağ Batı felsefesi arasında bir süreklilik ilişkisi olduğu inkâr edilemeyeceğine göre bu ikisi arasındaki ilişki, Medkûr'a göre İslâm felsefesinin modern felsefeyle ilişkisini de açıklamaktadır.¹³ Bu durumu Ortaçağ felsefesinin ünlü uzmanı Gilson da ortaya koymaktadır. Üstad'a göre modern zamanlarda ortaya konan felsefelerden çoğu Ortaçağ felsefesi göz önünde bulundurulmadan açıklanamaz. Gilson şöyle yazıyor: "Şimdiye kadar söylenilenlerin aksine, Ortaçağlar, felsefî açıdan hiç de çorak bir dönem değildi. Modern felsefe, belirleyici ilkelerinden çoğunu bu dönemdeki Hıristiyanlığın üstün etkisine borçludur. 17. 18. hatta 19. yüzyıldaki felsefelerin ortaya koyduğu görüşleri incelediğimizde, Helenistik dönemin sonu ile Rönesans'ın başı arasındaki rasyonel düşüncenin devasa çalışmalarını göz önüne almadan açıklanamayacak bir takım karakteristiklerle karşılaşırız." Batılı Ortaçağ felsefesi uzmanları arasında Gilson üç büyük İbrahimî dinin düşünce gelenekleri arasındaki etkileşimin –bizim yaklaşımımız bakımından diyalogun– en çok farkında olanlarından biriydi. Kendisi şöyle yazmıştır: "Tarih boyunca birlik içinde olmuş şeyleri birbirinden ayırma hakkına sahip değiliz. Yahudi, Hıristiyan ve İslâm düşüncelerinin karşılıklı olarak birbirini etkilediklerini ve birbirlerinden etkilendiklerini biliyoruz. Bunların üzerinde birbirinden tecrit olmuş kapalı sistemlermiş gibi çalışmak tatmin edici bir netice ortaya koymayacaktır"¹⁴ Esasen Gilson'un Tanrı ve Felsefe adlı eserinde (trc. Mehmet Aydın, İzmir 1986) Yeni-Thomasçı bir zaviyeden modern filozoflarla girdiği diyalog, Ortaçağ felsefesi ve modern felsefe arasında bir sürekliliğin bulunduğunu yeterince göstermektedir.

13 İbrahim Medkûr, *Fî'l-Felsefeti'l-İslâmiyye, menhec ve tatbikuhû*, 3.bs., Kahire 1976, I, 23-24.

14 Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, trc. Şamil Öçal, Açılım Kitap, İstanbul 2003, s. 25-26, 37; hiç kuşkusuz Gilson'un Hıristiyanlığın üstün etkisi dediği şeye Hıristiyan felsefe geleneğinin gücü de dâhildir.

Son olarak İslâm felsefesinin Şeyh-i Reîs'i İbn Sînâ'nın entelektüel şahsiyetinde temsil ettiği diyalog imkânlarına başka bir kitabımızdan alıntı yaparak bir kez daha işaret etmek istiyoruz: "Bu bağlamlara, onun Ortaçağ Avrupa felsefesi üzerindeki etkilerini ve bu etkilerin Yeniçağ iklimindeki uzantılarını hatırlayarak bir başkasını ekleyebiliriz. Bu etkiler üzerinde araştırma yapan otoriteler büyük bir içtenlikle onu tanımamanın Ortaçağ Batı felsefesinin gerçek serüvenini kavramamak anlamına geleceğini söylüyorlar. Nitekim *Avicenna*, Akdeniz havzasındaki kadim birikimi Doğu ve Batı'yı kendinde buluşturacak şekilde yeniden üreten İbn Sînâ adlı evrensel çehrenin Batı düşünce geleneği için hayli anlamlı profilinden ibarettir. Söz konusu bağlamlar İbn Sînâ felsefesini hem İslâm hem de Avrupa düşünce geleneği içinde öne çıkmış çok sayıda ünlü sîmâ ile diyaloga sokma istidadındadır. Bize göre Şeyh-i Reîs özellikle metafizik alanında yalnızca Gazzâlî, Fahreddîn er-Râzî, Sühreverdî, İbnü'l-Arabî, Molla Sadrâ gibi kendi dindaşlarıyla değil, St. Thomas, Descartes, Leibniz ve hatta Heidegger ve Whitehead gibi büyük Batılı filozoflarla anlamlı bir diyaloga girebilecek metinler ortaya koymuştur. Bu diyalogu sağlayacak olanlar da hiç şüphesiz müzmin felsefe talebeleridir."¹⁵

Sonuç Olarak

1. İslâm medeniyeti öteki medeniyetlerle diyaloga açık olmuş ve öteki medeniyetlerin kendisiyle diyaloga geçmesine zemin hazırlayan entelektüel değerler üretmiştir. Bu diyalogu mümkün kılan entelektüel değerler özellikle felsefî başarı ve birikimlerdir. Helenistik medeniyetin felsefî birikimini tevarüs etmiş, kendi ürettiği özgün felsefî birikimin Latin Ortaçağı tarafından tevarüs edilmiş olması bunun tarihî kanıtıdır.

15 İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, Önsöz, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 10.

2. İslâm medeniyetinin gelişimi esnasında ortaya çıkan felsefî ilgiler tercüme faaliyetleri ardından bizzat İslâm filozoflarının telif çalışmalarıyla süren metinler arası bir diyaloga dönüşmüş, bu süreç özgün bir İslâm felsefesi geleneğinin inşa edilmesini sağlamıştır.
3. Bu inşa sürecinde İslâm filozoflarının geliştirdiği ilim ve hikmet tasavvuru, onların zihinlerindeki bir medeniyet tasavvuruna başarıyla eklenmiş, bu da erdemli bir “medîne”ye ulaşmanın beşerî yetkinliklerin kazanılmasıyla ilişkisi konusunda bir bilincin gelişmesine yol açmıştır. Söz konusu bilincin merkezinde el-medîne, el-fazîle, el-mille ve el-ulûm kavramları durmakta, açıkçası medenî, dinî ve entelektüel hayat arasında kurulması gereken sağlıklı ilişkiler merkezî bir önem kazanmaktadır. Filozoflar böyle bir ilişkiyi sağlamanın yolunu önünde sonunda erdemli bir medeniyete yönelmenin ifadesi sayılması gereken felsefî çalışmalar yapmakta görmüşlerdir.
4. Filozoflar idea ve kavramlar dünyasında şekillenen felsefe ülkesinin vatandaşlarıdır. Onlar hangi dinî inancın mensubu ve hangi medeniyetin çocuğu olurlarsa olsunlar birbirleriyle memnuniyetle diyaloga girmeye âmâdedirler. Eğer ortada insan aklı bakımından anlam ve değer taşıyan bir felsefî bilgi, fikir veya yöntem bulunuyor ise bunların entelektüel ifadesi felsefe ülkesinin bütün vatandaşlarına hitap ediyor demektir. Farklı dilleri konuşan, farklı dinlere inanan, hatta belki birbirine zıt felsefî telakkilere sahip olan filozoflar bu hitabı işitir, etkilenir, tepki verir ve kendi kavram dünyasında yeniden üretir. Felsefenin birikimsel niteliği ister birbiriyle uyumlu olsun, isterse de birbiriyle tezada düşsün, farklı fikirlerin diyalog ve diyalektiğinde yatar.
5. İslâm felsefesi de tüm bir felsefe tarihiyle bu anlamda bir diyaloga girecek güçlü bir gelenektir. Onun kendinden öncesiyile bütün bir tarihî serüveni boyunca sürdür-

düğü metinler arası diyalog, kendinden sonraki Ortaçağ Batı felsefesiyle girdiği ve modern Batı felsefesiyle girebileceği diyalogun imkân âlemini yaratmıştır. Dolayısıyla İslâm felsefesi medeniyetler arası diyalogun entelektüel düzeydeki bir imkânını sergiler.

6. Bu yüzden İslâm ve Batı düşüncesi arasındaki felsefî etkileşimi yeniden keşfetmeye yönelik her çaba bu iki medeniyet arasındaki diyalog imkânlarına soylu bir katkıda bulunmuş olacaktır.