

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)

İslâm Felsefesi Yapmak?

İslâm Felsefesinin Tanımı

İslâm felsefesinin tanımı hem tarihî hem de entelektüel açıdan yapılabilir. Tarihî açıdan bir tanım yapmak İslâm felsefesine tarihî bir “olgu” olarak yaklaşmayı gerektirir. Olay değil de olgu dememizin nedeni, belli bir dönemde kesintiye uğradığı düşünülse de bu tarihî geleneğin kendi içindeki sürekliliğine ve günümüze kadar ulaşmış İslâm düşüncesi birikimine olan etkilerine işaret etmek içindir. Bu anlamda bir İslâm felsefesi tarihi disiplininden söz edilmelidir. Bu araştırma disiplinine tarihî bir olgu olarak baktığımızda onu ayrıca İslâm medeniyeti tarihiyle de irtibatlandırmak gerekecektir. Çünkü İslâm felsefesi İslâm dininin temel değerlerini eksene alan bir medeniyet gerçeğinin inkârı mümkün olmayan tezahürlerinden biridir ve İslâm felsefesi alanında kaydedilen tarihî birikim, deneyim ve başarılar göz ardı edilerek İslâm medeniyetinin hiç değilse entelektüel boyutu tümüyle açıklanamaz. Câbirî'nin deyimiyle beyan ve irfan yanı sıra burhan yani felsefî ilimler geleneği İslâm medeniyetinin entelektüel boyutlarından birini oluşturmakta ve bu durum topyekun felsefeyi İslâm medeniyetinin mütemmim bir cüz'ü kılmaktadır. Demek ki tarihî açıdan İslâm felsefesi evvel emirde “İslâm medeniyeti tarihi-

nin oluşum ve gelişim dönemleri boyunca ortaya konmuş entelektüel deneyimin felsefî boyutu” şeklinde tanımlanabilir. Ancak İslâm medeniyetinin öteki medeniyet ve kültür havzalarıyla teması ve bu temasın en çok felsefe alanında kurulduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda İslâm felsefe geleneğinin Grek-Helenistik, Fars ve Hind kültür havzalarında ortaya konmuş felsefe ve ilim birikimiyle olan sürekliliği de bu tanıma bir öge olarak girmelidir. Çünkü medeniyet tarihi ortaya koymuştur ki her medeniyet kendi entelektüel geleneğini öteki medeniyetlerin birikimine yaslanarak yeniden üretir ve bu birikime kendi özgün biçimlerini vererek içselleştirir. Hele hele felsefe gibi bir etkinliğin derinliğinden gelen gücü bu sürekliliği hesaba katmayan her tanımı daha işin başında mahkûm edecektir. Ayrıca İslâm felsefesini yalnızca “Felâsife”nin ortaya koyduğu metinlerle sınırlamak sözünü ettiğimiz “felsefî boyut”un bir kısmını tanımın dışında bırakmak tehlikesini beraberinde getirecektir. Çünkü sözünü ettiğimiz bu boyut yalnızca felâsifenin metinleriyle inşa edilmiş değildir. Onların metinlerinden bir şekilde kelâm, tasavvuf ve fıkıh usulü gibi öteki disiplinlere nüfuz etmiş olan kavramsal yapılar ve terminoloji de felsefî boyuta dâhil edilmelidir. Şu halde biraz daha açmaya çalışarak, İslâm felsefesinin tanımını şu şekilde ortaya koyabiliriz: “İslâm medeniyeti tarihinde gelişen entelektüel deneyimin, İslâm-öncesi kültür havzalarında ortaya konmuş birikim ile belirli bir problematik ve kavramsal sürekliliği muhafaza ederek ürettiği felsefî teoriler, araştırma yöntemleri ve kavramsal yapılar ile bu entelektüel başarının etkisi altında felsefî boyutlar kazanmış düşünce modellerinin bütünü”.

Bu durumda tarihî bir olgu olarak İslâm felsefesinin tanımına felâsifenin üretimi yanı sıra öteki akımların felsefleşmiş düşünce yapılarını da dâhil etmiş olduk. Yani saf anlamda felsefe olan ile felsefeyle etki ya da tepki süreçleri içinde bir şekilde ilişkiye girerek felsefleşmiş olanı da İslâm felsefesi tarihi araştırma alanına kattık. Dolayısıyla felsefleşmiş tasavvuf, felsefleşmiş kelâm, felsefî yöntemlerden hareket

eden fıkıh usulü birikimi İslâm felsefesi araştırmacısının çalışma alanına dâhil edilmiş oldu. Böyle bir tanımı İslâm felsefesi kavramındaki “İslâm” terimini yeterince vurgulamadığı gerekçesiyle “efrâdını câmi agyârını manî” saymamak mümkündür. Nitekim şöyle bir itiraz anlamlıdır: İslâm felsefesini felsefe kılan teorik yaklaşımlar, kavramsal yapılar ve temel yöntemler tanımında belirtilmekle birlikte İslâm kılan temel nitelikler belirtilmemektedir. Bu muhtemel itirazın mümkün cevabı şudur: İslâm medeniyeti denilen tarihî olguyu İslâm kılan ne ise İslâm felsefesini İslâm kılan odur. Elbette ki İslâm felsefesi terimi akademik bir terimdir ve hepimizin bildiği üzere dünya üniversitelerinde de artık yaygın kabul görmektedir. Bu anlamda bilimsel çevrelerin benimsediği bir konvensiyonu ifade eder. Ancak sözünü ettiğimiz itiraz İslâm terimiyle “islâmî”yi kast ederek yapıyor ise yine aynı cevabı tekrarlamakla yetineceğiz: İslâm medeniyetini İslâm kılan ne ise İslâm felsefesini İslâm kılan odur. Çünkü islâmî nitelemesi “kime ve neye göre islâmî?” sorusunu ve “bana ve bize göre islâmî” cevabını içereceğinden İslâm felsefesi terimi artık tarihî bir olguyu ifade etmekten çıkarılmış ve teolojik bir değerlendirmenin konusu yapılmış olacaktır. Tanımda vurgulanan entelektüel deneyim teriminden ne kast ettiğimi de açmak isterim. Entelektüel terimi bu tanımında geleneğimizdeki “aklî” nitelemesinin tam karşılığı olarak kullanılmıştır. Dinî değer ve yaklaşımları eksene alan her medeniyet gibi İslâm medeniyetinin de hem aklî hem de naklî hareket noktaları olmuştur. “el-Ulûmü'l-akliyye” terimi bilindiği gibi “el-ulûmü'l-felsefiyye” ve “el-ulûmü'l-hikemiyye” terimleriyle neredeyse eşanlamlıdır. Gelenek de aklîleşme ile felsefileşme arasındaki kopmaz bağın farkındadır. Nitekim kelâm ilmi temel referansları naklî olsa da yöntemlerinin aklî olduğunu ileri sürmekten sarfı nazar etmez. Tasavvuf dersiniz, bilginin kaynağı konusunda istidlâlî aklı küçümsese de ortaya koyduğu metinlerin ente-

lektüel yani aklı boyutlar taşımasından pek de şikâyetçi görünmemektedir. Şu halde entelektüel deneyim, insan aklını yahut aklı yöntemleri esas alan çabaların tümüdür ve en saf şekliyle felsefî deneyimde kristalize olduğu söylenmelidir.

İslâm felsefesinin entelektüel açıdan tanımı ise müslüman aklının yalnızca tarihîlikle açıklanamayacak olan evrensel bir tecellisini içeriyor olmalıdır. Burada evrensel terimiyle tarih-dışı veya ötesi bir gerçekliği kast ediyor olmamakla birlikte İslâm felsefesini yalnızca tarihî bir kategori olmaktan çıkarıp, beşerî aklın anlamlı bulacağı, katılmak ya da karşı çıkmak şeklinde iştirak edeceği bir ideler sistemi olarak kavramamızı mümkün kılan anlamı kast ediyorum. Bu açıdan bakıldığında İslâm felsefesinin tarihî birikimi bizlere zihnî varlık alanına ilişkin kavramlar ve ideler olarak görünecek ve böylece onlar çağdaş felsefe dünyası ya da geleceğin felsefî yaklaşımları için geliştirilebilir, dönüştürülebilir, eleştirilebilir; kısacası yeniden üretilebilir şekilde algılanacaktır. Artık onlar tarihî bir araştırmamanın değil, entelektüel ya da felsefî bir araştırmamanın konusudurlar. İslâm felsefesini yeniden üretilebilir kılan öz, onun evrensel ve entelektüel tanımında yatıyor olmalıdır. İslâm felsefesinin yeniden üretilebilir olduğuna inanılmadıkça onun entelektüel bir tanımının yapılması tabiatıyla mümkün değildir. Bendeniz bu inanca sahibim; ancak burada İslâm Felsefesi'nin entelektüel ve evrensel boyutuna işaret eden imalarla yetiniyorum. Ve öyle zannediyorum ki hicrî 15., miladî 21. yüzyılda içimizden İslâm filozofları çıktığında ve tüm dünya entelektüelleri için anlamlı ve yönlendirici teorik sistemler ortaya attığında İslâm felsefesi entelektüel açıdan fiilî tanımına kavuşmuş olacaktır. Önemli olan da budur. İslâm felsefesi tarihi çalışmanın bir gayesi ve anlamı varsa sanıyorum bu, tarihî deneyimden kalkarak çağın ve/veya geleceğin İslâm filozoflarını yetiştirecek iklimi oluşturmaktan ibarettir. Kanaatimce böyle bir başarıyı hedeflemek hem insanlığın hem de öteki İslâm ilimlerinin geleceğini ilgilendiren bir husustur.

Geleneğin Üç Sancağı: Felsefe, Kelâm, Tasavvuf

Yukarıda İslâm felsefesine dair araştırma disiplininin saf anlamda felsefe ile öteki felsefileşmiş düşünce yapılarını konu edindiğinden söz etmiştim. İslâm felsefesi ile genel İslâm düşüncesi bağlamı elbette böyle bir ilişkiye indirgenemez. İslâm felsefecisi felsefe geleneği ile kelâm, tasavvuf gibi öteki entelektüel akımlarla ilgilenirken yalnızca felsefe olan ile felsefileşmiş olan arasındaki ilişkiyi göz önüne almakla yetinemez. Çünkü nasıl felsefe kendi yöntembilimsel ve kavramsal sınırlarını korumada belli bir dikkat içinde kalmak istiyor ise kelâm ve tasavvuf da aynı şeyi yapmak istemektedir. Tarihte de böyle olmuştur. Büyük Türk filozofu Fârâbî kelâm ve fıkıhı (yahut dinî teolojiyi ve hukuk) medenî ilimler içinde sayarken, onları ilkelerini amelî felsefeden almakla birlikte kendine özgü bir işleve sahip bilimler olarak tanımlıyordu. İbn Rüşd *Faslü'l-makâl*'de olsun, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille*'de olsun kelâm ve tasavvufa özgü yöntemlerin felsefeden farkını açıkça ortaya koymak istemişti. Her ne kadar İbn Haldun kelâm ile felsefe kitaplarının birbirinden ayırt edilmez hale geldiğinden şikâyet etse de her halde bunu kelâmın lehine bir gelişme olarak zikrediyor değildi; amacı kelâmın kendi referans çerçevesinden, kavram sisteminden ve terminolojisinden hızla uzaklaşp felsefileştiği, kendisi olmaktan çıktığını vurgulamaktı. Onun aklî/felsefî ilimler için bütünüyle olumlayıcı düşünmediği *Mukaddime*'de yeterince ortaya konmaktadır. Tıpkı Fârâbî'nin kelâmın bir millet (Din) ilmi olarak kendisi kalmasını istemesi gibi, İbn Haldun'un da bir başka açıdan kelâmın kendi gerçek işlevine dönmesini istediği yeterince anlaşılmaktadır. Gazzâlî'nin entelektüel çabası ise kelâmın, bir din ilmi olarak kadük kaldığı, işlevini yerine getiremediği ve yöntemini yenilemeyi başaramazsa öyle kalmayı sürdüreceği fikrinden hareket etmekteydi. Fıkıh gibi kelâm da mantığın yöntemlerinden yararlanmalı, böylece kendini yenilemeli ve fakat birer din ilmi olarak kendileri kalmalıydı. Onun din ilimlerinin ihyası projesinin bir ayağını bu yöntembilimsel sorun oluşturmaktadır.

Tasavvufî düşünceye gelince mesela İbnü'l-Arabî, *Fütûhât'*ın girişinde kendi öğretisini inşâ ederken felsefî terminolojiye sıklıkla başvuracağını ve fakat sırf bu yüzden kendisinin bir sufi iken bir feylesof olarak anılmasının yanlış olacağını ima etmekteydi. O Gazzâlî gibi tekfirci bir yaklaşım sergilemekten sarfı nazar eden bir düşünür olmakla birlikte sırf felsefî terminolojiye müracaat ediyor diye filozof kimliğiyle anılmak istemiyor olmalıydı. Çünkü o kendisini sufiyyenin mütehakkık olanlarından biri şeklinde tanımlıyordu. Tıpkı Fahreddîn Râzî'nin mütehakkık bir kelamcı olduğunu vurgulaması gibi. Özellikle kelam geleneğinde mütehakkık sıfatını hak etmenin felsefe birikimiyle kurulan temasa neler borçlu olduğunu tartışmak istemiyorum. Ancak sünnî dünyada kelâmcılar genellikle kendi entelektüel kimliklerini kelâmcı, sufiler de mutasavvıf olarak tanımlamak yanılsıydılar ve filozoflarla karıştırılmak istemiyorlardı; sistemleri ne kadar felsefileşmiş olursa olsun... Buna mukabil Fârâbî, İbn Sînâ ya da İbn Rüşd'e kelâmcı olarak hitap etmemiz mümkün olsaydı, herhalde bunu felsefî kimliklerine bir hakaret kabul edeceklerdi. Demek ki İslâm düşünce geleneğinde entelektüel kimliklerin kendi içindeki ifadesi bir hayli belirgindir ve bizler araştırmalarımızı yaparken bunu göz ardı edemeyiz. Ve demek ki bizler felsefe-felsefileşmiş ilişkisine dayalı bir alan belirlemesi yaparken kelâmın ve tasavvufun felsefe olmayıp kendisi olduğunu kabul ederek kelâm, felsefe, tasavvuf arasındaki ilişkiler kadar ayırımların da farkında olmalıyız. Kelâm ve tasavvufa ait felsefileşmiş düşünce ve kavramları İslâm felsefesi tarihi araştırmalarına dâhil ederken bu üçünün kendilerine özgü perspektif, yöntem ve yaklaşımlarını göz ardı etmemeli, üçünü de tüm hey'et-i umumiyeleriyle felsefenin ta kendisi saymamalıyız, düşüncesindeyim. Çünkü felsefe de kendisidir ve kanaatimce kendisinden beklenen işlevi yerine getirebilmesi için kendisi kalmalıdır. Felsefenin kelâmîleşmesinin doğurduğu ve/veya doğuracağı neticeler kelâmın felsefileşmesinin doğuracağı neticelerden farklı değer hükümleriyle sorgulanacak türdendir, sanıyorum. Aynı şeyi tasavvuf için de söyleyebiliriz. Tasavvufî düşüncenin ken-

disini felsefî modellere bağlı kalarak ifade etmesi, yine kendisini ifade etme gücü ve imkânı bakımından önemlidir ve ayrıca felsefeye bir katkıdır. Nitekim Türk düşünürü Sadreddîn Konevî'nin *Miftâhu'l-Gayb* adlı eserinde İbn Sînâ'nın bir küllî ilim olarak metafiziği inşâ ederken başvurduğu kavramsal çerçeveyi esas aldığı bilinmektedir. Kendisi vahdet-i vücûd öğretisini mevzuu, mebadî ve mesâili olan bir "ilim" olarak yeniden inşâ etmek istediğinde hem tasavvuf düşüncesi hem de bizatihi felsefe için anlamlı bir girişimde bulunmuştur. Ancak onun bilginin kaynağı hakkındaki epistemolojik sorunda İbn Sînâ'yla uzlaştığını ve kendisini salt felsefe etkinliği içinde gördüğünü söylemek her halde mümkün değildir. Çok açıktır ki kelâm nasların belli bir yorumuna dayalı itikâdî söylem biçimlerini referans almaktadır. Tasavvuf ise manevî aydınlanmanın nasların derin yorumunu açığa çıkaracağı kabulünden hareket eder. Felsefe ise aklî aydınlanmanın nazarî sonuçları üzerinde durur ve bu sonuçların nasların derin ve temel mesajıyla ilke olarak çelişmeyeceği varsayımını benimser. Her üçünün naslarla olan ilişkisini temellendirme biçimi onları kaçınılmaz olarak birer te'vil yöntemi haline getirmektedir. Ancak hemen belirtelim ki bir kelâmcı iman-küfür sınırı belirgin kılınmış bir itikat sisteminden hareket eder ya da böyle bir sistemi aklî olarak savunmaya, temellendirmeye çalışır. Onun temel önermeleri nasların belli bir fırka tarafından kabul edilmiş ya da bu fırkaya ait otoritelerce yaygın olarak kabul edilmiş formülasyonuna dayalıdır. Kelâmcı doğru itikadın peşindedir. Mutasavvıf ise bilgi kavramıyla nur kavramını özdeşleştirerek marifet adını verdiği, nazarî-aklî verilerin ötesinde manevî aydınlanma süreçleriyle ulaşılmış bir hakikati esas alır. Manevî aydınlanma süreçleri, önce teorik akıldan değil pratik akıldan başlar; belli bir erdemlilik ve arınma düzeyini yakalamaya yönelir. Arınma insânî yetkinliği, insânî yetkinlik aşk merdiveniyle yücelişi ve sonuçta Sevgili'ye vuslatı getirir. Teorik akla ait analitik etkinliğin bu süreçlerde belirleyici bir rol oynamadığı ve hatta böyle muhtemel bir rolün saliki yoldan alıkoyacağı düşünülür. Teorik aklın imkânları erdemlilik ve

aşk ile ulaşılmış hakikatin aklî anlayış düzeyinde ifade edilmesi için gereklidir. Filozofa gelince (tabii İslâm filozofunu kast ediyoruz) o insan aklının ilkesi ile vahyin melekî kaynağının aynı kozmik hafıza olduğunu düşündüğünden bilgi kaynağı olarak sağlıklı ve yöntemle dayalı işleyen akla güven duyar. Onun ilkelerinden ve verilerinden hareket eder. Aklî faaliyete mantık yasaları kadar gözlem verileri de eşlik etmektedir. Göz ardı edilmemesi gereken bir kanıt fikri ve bilim tasavvuruna sahiptir filozof. Aklî araştırmanın sonunda ulaştığı sonuçlar kutsal metnin içindeki aklî özü daha da açığa çıkarmakta ve anlaşılır kılmaktadır. Nitekim Kindî'nin de vurguladığı gibi ilâhî bilgi olarak vahiy, yalnızca poetik ve retorik değil burhanî bir icaza da sahiptir ve bunun böyle olduğunu en iyi filozoflar fark edecektir. Hal böyle olunca her üç perspektifin de aralarında bir kanaviçe gibi örülmüş tarihî ve entelektüel ilişkiler ağına rağmen önemli ayırım noktalarına sahip olduğu ortadadır.

İslâm Felsefesi Yapmanın İmkânı

Bir görüşe göre bilimlerin kendi bağımsızlıklarını kazanıp birer ikişer felsefe çatısı altından çıkmasıyla birlikte felsefenin araştırma alanına kala kala iki disiplin kalmıştır: Metafizik ve ahlâk. Buna belki bir ölçüde mantığı da ilave edebiliriz. Bu görüş bilim tarihinin felsefe tarihinden bağımsız ele alınmayacağını ima etmesi bakımından kayda değer olduğu gibi Ortaçağ'da felsefenin bir bilimler sistemi olarak kavrandığını göstermesi bakımından da dikkat çekici. Burada felsefe çatısı dediğimiz şey aslında felsefî ilimler şemsiyesi altında bulunan ve mantık ilmini bir ilm-i âlet ve metodoloji olarak temel alan fizik, matematik, metafizik, ahlâk, ev işletmesi ve siyaset ilimlerinin top yekûn şemasıdır. Günümüzde beşerî bilimler, doğa bilimleri ve matematiksel bilimler denilen disiplinler bilim olarak anılıyorken o zaman da bilim idiler; ancak bu bilimler şemasına metafizik ve ahlâk da dâhildi. Bu şemada bilimler ve

felsefe yok, küllî bilim olarak metafizik ve cüz'î ilimler olarak diğerleri vardı ve hepsi birden felsefî ilimler şemasını oluşturuyor idi. Bu şema günümüz yaklaşımıyla söylersek metafizik ve ahlâk ile bilimleri sistematik bir bütünlük içinde tutmaktaydı. İslâm bilim tarihi çalışan bir araştırmacının kendisini daima İslâm felsefesi tarihinin gök kubbesi altında hissetmesi bu yüzdendir. İslâm felsefesine ait bir mazhariyettir bu ve aslına bakılırsa İslâm'ın klasik çağında bilim geleneğini kuranlar, inşa edenler, bilimsel kanıt fikrini geliştirenler, bilimleri tasnif edenler kelâmcılar, fıkıhçılar ya da mutasavvıflar değil, İslâm filozofları olmuştur. Bu hususun önemle ve tekrar tekrar tebarüz ettirilmesi gerekir.

Öte yandan bilimin araştırma konusu yaptığı neredeyse bütün alanların bir de felsefesi bulunmaktadır. Tarih biliminin ötesinde tarih felsefesi, sosyolojinin ötesinde toplum felsefesi vardır. Zihinsel süreçleri inceleyen psikolojinin ötesinde zihin felsefesi, biyolojinin ötesinde biyoloji felsefesi, dilbilgisi ve linguistiğin ötesinde dil felsefesi, hukuk biliminin ötesinde hukuk felsefesi yer alır. Böylece bir bilim-ötesi fikri, fizik-ötesi fikrine eşlik ederek aslında bilimlerin metafizik temelleri hakkında genel düşüncelere ulaşmaya yol verir. Bunlara bilim felsefesi disiplini eklediğimizde bir yandan epistemolojik ve metodolojik sorunlar, diğer yandan bilgi-değer, bilim-metafizik ilişkisi gibi bizzat bilim ve felsefeye ait çok temel sorunlar ele alınmaya başlanır. Bu açıdan bakıldığında ortada iki farklı görüşün bulunmadığı da söylenebilir.

Peki, İslâm felsefesinin günümüz felsefe disiplinleriyle bağlantısı nedir? Eğer İslâm felsefesi tarihi terimini sırf felâsifenin ürettiği gelenek olarak anlamayıp felsefî fikirlerin tarihi şeklinde tanımlarsak günümüz disiplinleri ile İslâm'da felsefî fikirlerin tarihi arasında birçok köprünün kurulması mümkündür. Günümüzde mesela bilim felsefesinin tartıştığı teori-gözlem, tümevarım-tümdengelim ikilemleri gibi birçok meselenin karşılıklarını Fârâbî-İbn Sînâ'nın burhan teorisinde bulmak kabildir. Aynı şey doğa bilimlerinin kavramsal temellerinin me-

tafizik ile ilişkisi bağlamında da doğrudur. Yine günümüzde İbnü'l-Arabî'nin veya Molla Sadra'nın varlık öğretisiyle Heidegger ontolojisi veya İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık teorisile Whiteheadçi Süreç Felsefesi arasında ilişki kurmak anlamlı gelebilmektedir. Bazı araştırmacılar fenomenoloji ile İşrak felsefesi arasında mukayeselere giderken hiç de yadırganmıyorlar. Kartezyen Cogito ile İbn Sînâ'nın uçan adamı, David Hume'un indeterminist "habitus" u ile Gazzâlî'nin okasyonalist "âdet" kavramları arasında yapılan mukayeselerden sonra çağdaş filozoflarla mukayese planında bir hayli mesafe alındı ve öyle görülüyor ki bu yoldaki çalışmalar bundan sonra daha da hız kazanacak. Kısacası ister bilimci ve rasyonalist, ister mistik, isterse de bu ikisini birleştirmeye çalışan perspektifler olsun varlık, bilgi ve değer alanlarındaki çağdaş felsefî akımlar ile İslâm'ın klasik çağındaki felsefî fikirler mirası arasında son derece verimli metinler arası diyalog imkânları kurulabilir, kurulmaktadır ve kurulacaktır. Önemli olan İslâm felsefecisinin bu mirası tüm tarihî ve entelektüel görkemiyle ortaya koyma başarısını durmaksızın yükseltmesidir. Herhalde bu görev başta alanın saygıdeğer uzmanlarına ve onları izleyecek araştırmacılara düşecektir. Ancak bunu gerçekleştirmek çağdaş felsefe dünyasıyla sağlıklı bir ilişki kurmakla mümkündür.

Günümüzde Heidegger'e duyulan yaygın ilgi nedeniyle ontoloji, Whitehead'ın Süreç felsefesinin etkisiyle teoloji ve din-bilim ilişkileri, Wittgenstein'in büyüü nedeniyle epistemoloji ve dil felsefesi alanında yepyeni ufuklar açılmış bulunmaktadır. Postmodern yönelişler nihilist karakteriyle bir yandan Nietzsche'den ve Heidegger'den beslenedursun, Whitehead'ın yaklaşımları sayesinde ortaya beklenmedik biçimde postmodern bir ilahiyat çıkmıştır. Bazı postmodern ilahiyatçılar ortaya modernitenin birikim ve başarılarıyla geleneksel felsefelerin hala kolaylıkla inkâr olunamayan umdeleri arasında yepyeni bir senteze yönelmekte. Bunların içinde meslekten bilim adamı olan Ian Barbour gibi postmodern düşünürler din-bilim-felsefe arasında gerçek bir uzlaşmaya dayalı ilgi çekici modeller

ortaya koymaktadır. Bu arada Huston Smith gibi tradisyonalist düşünürler ile David R. Griffin gibi postmodern filozoflar arasında sürükleyici diyaloglar kaydedilmiştir. Öyle anlaşıyor ki modern Batı'da bir dönem yaşanan bilim-felsefe-din alanlarına ait çatışmalar şimdi "holistic" bir perspektif uyarınca biri diğerinin ufkunu açan verimli ilişkilere dönüşmektedir. İslâm felsefe geleneğinden günümüze ulaşan tarihî miras bu ufuk bütünleşmesine hiç de yabancı olmadığı gibi onu yeniden üretmenin yöntemlerini keşf edenler için aydınlatıcı bir ilham kaynağı da olabilecek yapıdadır.

Öyle anlaşıyor ki İslâm felsefecisinin enterdisipliner bir okuma çabası için en çok yoğunlaşması gereken alanlar din ve bilim felsefesi alanlarıdır. Çünkü İslâm felsefesinin bir yüzü dine öteki yüzü bilime bakmaktadır. Bu tarihî olarak böyleydi; şimdi de böyle olmak durumundadır. Bu iki alanda sürdürülen tartışmalar bir yandan dinin dili ve söylemi, diğer yandan bilimin yöntemleri hakkında insan aklını zorlayan bir verimliliğe sahiptir. "İslâm Felsefesi Yapmak" isteyen bir bilim insanı ve entelektüelin bilim ve din felsefesi alanındaki gelişmelere kayıtsız kalması güncellik ile ilgili olarak birçok sorun yaşamasını garanti edecektir. Eğer İslâm felsefesini günceli kollayan bir bilim-felsefe ilişkisinin teorik ve tarihsel bağlamında ele almak gerekirse –ki öyledir- öncelikle modern bilim felsefesindeki şu tartışma alanlarına yönelmek zorunludur: Bilimsel teori nedir? Bilim insanı hangi yöntemlerle çalışır? Bu yöntemler mutlak ve evrensel nitelik taşır mı? Bilimsel bilginin imkânı ve değeri nedir? Bilimsel bilgideki değişimler ne anlam ifade eder? Bilimsel etkinlik ifade edilmemiş bir metafiziğe dayanır mı? Objektiflik ilkesi mutlak mıdır? Bilimsel bilgi ve bilimsel ilgilerin yönlendirici ilişkisi nedir? Gözlem-deney verilerinin yorumlanışında teorinin önceliği nedir? Bilim ve teknoloji arasındaki ilişki ve ayırım nedir? Bilim-ideoloji ilişkisi, bilim-din ilişkisi üzerine neler söylenebilir?

Bu arada bilim felsefesinin bilim tarihine neler borçlu olduğunu hatırlatmama gerek yoktur sanırım. Aynı şekilde din

felsefesi özel olarak belirli bir dinin felsefesi olmayıp din ide-sinin, din kavramının genel bir analizine yöneldiğinden kaçınılmaz biçimde karşılaştırmalı din araştırmalarına dayanmak ihtiyacındadır. Bugün fenomenolojik yöntemi dinler tarihine uygulayan Mircea Eliade örneğinde izlediğimiz gibi din felsefesi ile dinler tarihi alanlarını birbirinden bağımsız ele almak mümkün değildir. Ya da pluralist din felsefesiyle karşılaştırmalı din araştırmaları yapan John Hick'in dayandığı dinler tarihi birikimini tahmin etmek hiç de güç değildir. İslâm felsefesinin din felsefesiyle irtibatının oluşturulduğu noktada demek ki kaçınılmaz olarak belirli bir dinler tarihi birikimine de ihtiyaç hissedilecek demektir. Dine felsefî bir perspektiften bakan birinin, Fârâbî'nin yaptığı gibi belli bir dinin söyleminden değil, din kavramından hareket etmesi gerektiği ortadadır. Bizim filozoflarımızın din teorilerinde böyle bir dinler tarihi arka planının kendisini belirgin biçimde hissettirmediğinin farkındayım ve dinler tarihi alanıyla daha ziyade kelâmci düşünürlerin meşgul olduğunu biliyorum. Ancak güncel anlamda İslâm felsefesi "yapmak" isteyen ve din kavramına Fârâbî'nin yapmaya çalıştığı gibi evrensel anlamda yaklaşarak bir din felsefesi teorisi geliştirmek isteyen biri artık karşılaştırmalı din araştırmalarını göz ardı edemez. Kısacası İslâm felsefesi yapmak sadece felsefe tarihi donanımıyla halledilecek bir iş değildir.