

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 Felsefesinin Ruhu<sup>(\*)</sup>

## Giriş Yerine

Bu makalede benim temel amacım el-Felsefe (İslâm Felsefesi) geleneğini inşâ eden zihniyet dünyasını özgün biçimleriyle ortaya koymaktır. Daha önce İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru adlı kitabımda bu zihniyet dünyasını ortaya koymaya çalışmışım. Okuduğunuz satırlar bu kitabın bizzat yazarı tarafından yapılmış bir özetinden ibaret olup eserdeki temel yaklaşımları daha taze düşüncelerle belirgin kılmak için kaleme alınmıştır.

Her şeyden önce anılan kitapta İslâm felsefe geleneğinin bir ölçüde idealize edilmiş olmasından hareketle okuyucu benim bu tarihî vâkıyı bütün görünüşleriyle olumladığım ve herhangi bir yeniden-teşekkül çabasında aynen tekrar edilmesi gerektiğini savunduğum anlamı çıkarmamalıdır. İslâm felsefesinin hem dine hem de bilime bakan cihetlere sahip olması onu İslâm Ortaçağı'nda dinî ilimler geleneği için çatışmacı bir tavrın mevzûu haline getirmiş olduğu gibi, günümüzde mo-

---

(\*) Benim İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru (İz Yayıncılık 1996, 2001) adlı kitabımın bir tür telhîsi olan bu metin "İslâm ve Felsefe: Çatışma mı Uzlaşma mı?" başlıklı bir panelde tartışılmıştır. *Din Felsefesi Derneği Konferansları*, 27 Kasım 2008, M.Ü. İlahiyat Fakültesi, N. Sevil Salonu, İstanbul.

dern felsefe anlayışları için de dışlayıcı bir tavrın meselesi kıl-  
 mıştır. Bu çerçevede din-felsefe ilişkileri bakımından sık sık  
 gündeme gelen “İslâm ve Felsefe Çatışık mıdır? Barışık mı?”  
 sorusuna İslâm felsefe geleneğini inşa edenlerin perspektifin-  
 den verilecek cevap bellidir ve bir tarihî tecelli olarak İslâm  
 felsefesi geleneğinin din-felsefe ilişkilerini barışıklık esasına  
 oturtmak istediğı gayet açıktır. Günümüzdeki bilim-felsefe  
 ilişkileri hakkındaki tartışmalar ve bilimsellik anlayışları ba-  
 kımından ise aşağıda bilgi verileceğı için şimdilik bir şey söy-  
 lemiyoruz. Ancak İslâm ve felsefe ilişkisi hakkında benim öz-  
 gün görüşüm merak konusu ise eğer, bu görüşün klasik İslâm  
 filozoflarının dinî otorite ile felsefî otorite arasında kurduğı  
 telif edici ilişkinin aynısını veya benzerini savunan muhtemel  
 yorumların çok daha ötesinde bir hareket noktasına sahip ol-  
 duğunu peşinen belirtmem gerekir. Bu tartışma konusuyla il-  
 gili temel düşüncemi, felsefî otorite(ler) karşısındaki eleştirel  
 tutumum belirlemiştir ve bu çerçevede hiçbir felsefe teorisini  
 İslâm düşüncesi bakımından uzlaşılması zorunlu bir dogma  
 olarak görmediğim söylenebilir. Bununla birlikte söz konusu  
 eleştirel tutum insanlığın felsefî birikim ve deneyimini zihin  
 dünyama yeni açılımlar kazandıran bir düşünsel imkân ola-  
 rak görmeme engel teşkil etmez. Bu imkân alanının içinde İs-  
 lâm, Batı ve hatta Doğu felsefelerinin her biri ayrı ayrı önem  
 ve değer taşır. Benim bu tartışma konusu bakımından temel  
 sorum şöyledir: Müslüman zihniyet dünyası (şu şu filozofla-  
 rın görüşü değil) ile felsefe etkinliğinin kendisi zorunlu ola-  
 rak çatışır mı? Felsefe etkinliğini bir düşünsel imkân biçimin-  
 de değerlendiren biri olarak cevabım şudur: İslâm olmak ve  
 felsefî araştırmalar yapmak birbiriyle çatışması zorunlu pozis-  
 yonlar değildir. Çatışmanın mümkün olduğu durumlar elbet-  
 te söz konusu olabilir; ancak böyle bir olgunun gözlendiğı ta-  
 rihî şartlarda Müslüman aklından ve/veya felsefe yapmaktan  
 ne anlaşıldığı hususu önem kazanacak ve bunun sonucunda  
 ya o dönemdeki Müslüman aklının ya da o dönemdeki felsefî  
 aklın eleştirisini gerektiren yeni bir problem alanı ortaya çıkac-  
 tır. Ne var ki ben bu özetimde meseleyi sadece İslâm felse-

fesi dediğimiz tarihî deneyim açısından ele alacak, -din ile felsefe arasında özgün bir uzlaştırma tarzını gelenekselleştirdiği varsayımından hareketle- bu deneyimin günümüz için anlamlı olabilecek muhtemel ilhamlarına bir kez daha işaret edeceğim.

## Hikmet Olarak Felsefe

Her ne kadar klasik felsefe metinlerinde hikmet ve felsefe terimleri zaman zaman eşanlamlı olarak kullanılmış ise de hikmetin daha ziyade metafizik temeller ve/veya felsefe tasavvurunu yönlendiren temel doktrin anlamında kullanıldığı da bilinmektedir. Nitekim mutlak anlamıyla felsefe metafiziktir ve öteki bilimlerde uzman olsa da metafizikte derinleşmemiş kimse gelenekte gerçek bir hakîm sayılmaz. Aşağıda da zikredeceğimiz üzere temel felsefe anlayışını yansıtan tamlamalarda da hikmet teriminin tercih edildiği görülür. Açıkçası hikmet teriminin dinî çağrışımlarıyla belirlenen hakikat tasavvuru söz konusu olduğunda felsefede kullanılan hikmet teriminin bu çağrışımlarla paralellik arz edecek şekilde anlam genişlemesine uğradığı ve bir hakikat doktrini anlamını taşımaya başladığı görülür. Nitekim dinin –özellikle İslâm dininin- hakikat kavramına yüklediği evrensellik, süreklilik, nebevîlik ve ezeliyelik niteliği İslâm felsefe geleneğinde hikmet terimine de yüklenmiştir.

1. Hâlidî Hikmet (el-Hikmetü'l-Hâlîde): Aslında ünlü metafizik ve ahlâk filozofu İbn Miskeveyh'in aynı adı taşıyan hikemiyat mecmuasından ödünç alınmış olan bu terim, İslâm filozoflarının hakikat tasavvurlarını yansıtmaları bakımından anlamlı bulunmuş ve –bu terimi fiilen kullanmış olmasalar da- başlıca filozofların temel felsefe doktrinlerini kavramak bakımından açıklayıcı olduğu var sayılmıştır. Buna göre hakikat bizim dışımızda yani “eşyanın sabit hakikati” olarak vardır ve insan için o veya bu düzeyde akledilebilir bir nitelik arz eder. Bu kabul, sofistisizmin peşin bir olumsuzlanmasıdır ve hikmet bilgisinin imkânına atıfta bulunur. Hakikat evrensel-

dir, tarih-ötesi yani bir bakıma aşkın bir nitelik arz eder ve nebevîdir. Son önermedeki hakikat terimi yerine hikmet terimini koyun. Hikmetin evrenselliği hem zaman hem de mekân bakımındandır. Zaman bakımından evrensellik onun “halidî” (kalıcı, sürekli veya ezeli, Latinlerin ifadesiyle perennis) niteliğine atıfta bulunur. Yani hikmet tüm zamanlar için aynı ve sabit olan hakikat(lerin), tüm zamanlarda yaşamış bilgelere dilindeki evrensel ifadeleridir. Bu anlayışa göre dünyanın tüm zamanlar boyunca yaşamış bütün bilgeleri aynı hakikati dile getirirler. Mekân bakımından evrensellik ise farklı kültürel coğrafyalarda bilge vasfını taşıyan kimselerin nihaî olarak aynı hakikati dile getirdiklerini varsayar. Kültürel farklılıklar lafız (elfâz) ve sembolleri (rumûz) de farklı formlara sahip kılması nedeniyle aynı hakikat farklı biçimlerde ifade ediliyor demektir. Fakat bu farklılık hakikatin özünü değil, ifade edilmiş biçimleriyle ilgilidir. Yapılacak iş önce hikmeti dile getirdiği iddiasında olanın halidî hikmetin büyük geleneğine otantik olarak mensup olup olmadığını tespit ve ardından dile gelen hikmetin derinde yatan anlamlarını (esrâr) keşf etmek, daha doğrusu yeniden-keşf etmektir. Bu yaklaşım tıpkı vahiy fikrine sahip bir mü’minin, vahyin büyük geleneği fikrine sahip olması, bu geleneğin tüm zamanlar ve tüm mekânlarda çeşitli biçimlerde tecelli ettiğine inanması ve mü’mini olduğu vahiy metinlerinden hareketle dinler tarihinin labirentlerinde vahyin özgün tecellilerini aramasına benzetilebilir. Ancak bu tür benzetmeler acilen gidilmiş özdeşleştirmelere yol açmamalıdır. Benim söylemeye çalıştığım şey, sadece İslâm filozoflarına ait hakikat tasavvuruyla vahye dayalı dinlerin –dolayısıyla mensup oldukları dinin- hakikat tasavvuru arasında bir benzerlik bulunduğuudur. Nitekim felsefenin “hikemiyat”, “tabakât” ve “âdâb” seviyesinde işlendiği Müslüman elinden çıkmış metinlerde felsefe tarihinin bu ışık altında okunduğu ve yorumlandığı görülür. Söz konusu okuma biçimleri yalnızca bu benzerlikten hareket etmez, aynı zamanda hikmetin (felsefenin) nebevî menşesine de atıfta bulunur. Buna göre hikmet olarak felsefe ya nebevî öğretileri dile getirir, ya da beşerî bir

çaba olarak kendi geleneğini bu öğretilerin aydınlığında inşa eder. Bu menşe' sık sık "nebevî ışık kaynağı" (mişkâtü'n-nübüvve) terimiyle vurgulanmıştır. "Mişkât" (Niche) teriminin İbn Sînâ ve Gazzâlî örneklerinde olduğu gibi Kur'ân'daki ünlü Nur ayeti bağlamında kullanılması ise bir hakikat tasavvurunun ve bir "aydınlanma" tecrübesinin felsefi ya da mistik bir anlatımına bürünür. Bu yüzden bana İslâm felsefesinin sembolü nedir diye sorulsaydı, bir niş (mişkât) içinde yanmakta olan ve fanusundan (zücâc) ışıklar saçan bir yağ (zeyt) kandili olduğunu söylerdim. Bu kandilin yakıtı ne sadece Doğu'ya ne de sadece Batı'ya ait bir zeytin ağacından elde edilmektedir. Hakikatin aşkın, evrensel ve dikey boyuttaki niteliği bu sembolde dile gelmektedir.

Büyük İslâm filozoflarının hakikat ve hikmet kavramlarını söz konusu nebevî, evrensel, dikey ve aşkın boyutta özdeşleştirdiği düzeyden yatay, beşerî, tarihî, kültürel ve birikimsel boyuta indirdikleri durumda ortaya yaman bir çelişki çıkmış oluyor mu? Çünkü bu ikinci boyut da klasik felsefe metinlerinde öne çıkmakta ve hatta birincisinden daha çok telaffuz edilmektedir. Kindî, Aristoteles ile birlikte felsefenin birikimsel karakterini vurgulamıştı. Fârâbî ise felsefenin evrimsel bir çizgide geliştiğini yazdı. Ayrıca İbn Sînâ Aristo metinleriyle paralel olarak Aristo öncesi felsefe akımlarının ciddi bir eleştirisini yaptı ve İbn Rüşd bizzat İbn Sînâ'yı bu tür eleştirilerin hedefi haline getirdi. Demek ki filozoflara göre felsefenin yatay, tarihî, beşerî boyutu değişerek gelişen bir birikimsellik arz etmektedir ve bu bakış açısına göre halidî hikmetten hangi anlamda söz edeceğiz? İslâm filozoflarının zihninde bu bir çelişki oluşturmuyordu. Bütün mesele dikey ve yatay boyutlar arasında var olan açının ne ölçüde kapandığı idi. Açık ki Müslüman filozoflar hakikate doğru olan felsefi yolculuğun felsefenin değişerek geliştiği ve fakat mutlaka doğruların biriktiği, dolayısıyla bu evrimsel sürecin hakikate insanı biraz daha yaklaştırdığı düşüncesindeydi. Kendi devraldıkları felsefi miras içinde Aristocu yöntembilimin en ileri ve yetkin aşama-

yı temsil ettiğini düşünüyordlardı. Bunu özellikle Fârâbî'nin ve İbn Rüşd'ün temel yaklaşımında açıkça görebiliyoruz. Ancak Kindî'nin vahiyyle gelen bilgi ile felsefeyle ulaşılan bilgi arasında gördüğü değer farkı hatırlandığında hakikati bütüncül biçimde getiren vahyin birikimsel felsefe araştırmalarını gereksiz kılmadığı şeklindeki anlayışı da hissedebiliyoruz. Yani vahyin hakikati dile getiriyor olması ile felsefenin birikimsel araştırmaları arasında bir çelişki görmüyordu Kindî ve hatta geçmişte bu birikimi sağlayanlara müteşekkir kaldığını belirtiyordu. Nitekim İbn Sînâ da Uyûnü'l-hikme'de vahyin hakikati karşısında akli bir çaba olarak felsefenin işlevini açıklıkla belirtmiş ve felsefeyi vahyin derinlemesine anlaşılması ve açıklanması için bir imkân olarak gördüğünü yazmıştı. Filozofun gözünde bu sadece bir imkân değil, bir erdemdi de ve "hikmet" adını almayı hak etmekteydi.

2. Meşrikî Hikmet (el-Hikmetü'l-meşrikiyye): Hikmet teriminin temel felsefe anlayışını dile getirdiği bir başka kullanım İbn Sînâ'ya aittir ve Şeyh-i Reîs'in özgün bir felsefe anlayışı peşinde olduğunu ima eder. Bu anlayış bir taraftan tevarüs edilen felsefe birikimi ve felsefî otorite karşısında ciddî ve saygılı bir tutum takınmayı telkin ederken öte yandan bu birikimin yeniden okunmasını, yeniden yorumlanmasını ve gerekli görüldüğü yerde aşılmasını öngörür. Bu tutum felsefî otoriteyi mutlaklaştırmaz, onu bir imkân olarak görür ve gerektiği yerde eleştirir. *eş-Şifâ* adlı ansiklopedik eser İbn Sînâ'nın Aristoteles'e ve onun et-Ta'limü'l-evvel'ine karşı duyduğu akademik saygının bir ifadesidir. Bu açıdan bakıldığında İbn Sînâ'nın eserini bir şerh olarak görmesi anlam kazanmaktadır. Ancak meşrikî hikmet perspektifinden bakıldığında şerh teriminin mutlak bir felsefe otoritesinin metnini taklitçi bir tutum ve lafzî bir okumayla açıklamaktan ibaret bir anlam taşımadığı görülür. Felsefenin yorumlayıcı işlevi dediğimiz etkinlik bütün imkânları ve üretkenliğiyle iş başındadır ve şerh ile kat edilen mesafe yer yer ilk metnin başarısını gölgede bırakacak bir yeni birikimi ifade eder. *eş-Şifâ*'da Mantık kitabının el-Burhan



bölümüne ait devasa cildi düşünün. Bir de Aristoteles'in *II. Analitikler*'ini...Bu iki eser arasındaki mesafeyi basit bir anlama çabası ya da aynı şeyi çoğaltma çabası olarak görmek mümkün müdür? Ortada İbn Sînâ'nın felsefî başarısıyla üretilmiş gerçek bir yeni birikim bulunmaktadır. Tabî ki Şeyh-i Reîs'in ikinci öğretmen Fârâbî'nin ortaya koyduğu birikime neler borçlu olduğunu unutmadan...Felsefenin eleştirici işlevi açısından bakıldığında ise İbn Sînâ'nın Aristoteles'i rahatça eleştirdiği görülebilmektedir. Tabiiyyât bahislerinde Şeyh-i Reîs'in Aristoteles'i yorumlayıcı tarzda ve temel teoriye bağlı kalarak felsefe yapmasına mukabil, iş metafiziğe geldiğinde Aristocu paradigmanın İslâm felsefesi açısından yetersizlikleri fark edilmekte ve eleştirilmektedir. Daha genel bir açıdan bakıldığında hiç kimse İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu Vâcibü'l-vücûd metafiziğinin Aristoteles metafiziğinin Arapça'ya tercüme edilmiş bir versiyonu olduğunu kolayca ileri süremez. En basitinden İbn Sînâ'nın Varlık Veren el-Evvel'i, Aristoteles metafiziğinde yoktur; çünkü Stageyralı'nın Tanrı'sı sistemde sadece bir gaye sebep ve ilk hareket ettirici olarak yerini alır. Bu teolojinin İbn Sînâ'yı tatmin etmediği ve bu yüzden Aristoteles'in hareket delilini eleştirdiğini biliyoruz.

Eğer meşrikî hikmet perspektifine sahip olmasaydı, İbn Sînâ, Aristoteles külliyatını çağının Bağdat Hıristiyan şarihlerinin okuduğu gibi okuyacak ve bugün bizim "İslâm felsefesi" dediğimiz özgün birikimi ortaya koyamayacaktı. Bunun tamamen farkında olarak İbn Sînâ Bağdat Hıristiyan şarihlerini "mağribîler" (Batılılar) olarak isimlendirmiş, onların Aristoteles'i okuma tarzını lafızcılıkla suçlamış ve kendi akademik felsefe anlayışını meşrikî hikmet ya da felsefe terimiyle ötekilerden ayırmak istemiştir. Bu anlayış kendinden önceki birikime "Meşrikîler", "Meşrikîlerin Kitapları" şeklinde atıfta bulunur ve bu terimlerle "Müslüman Horasan Felsefe Geleneği"nin özgün yaklaşım ve başarıları kast edilir. Nitekim Horasan, eski Farsça'da Güneşin Doğduğu Yer, Meşrik anlamına gelmektedir ve Müslüman coğrafyacıların terminolojisinde de Dârü'l-

İslâm'ın "Doğu" sunu ifade eder. İbn Sînâ'nın Müslüman Doğulu filozoflarla kimi kast ettiği belirgin değildir. Ancak bir varsayım üretmemize izin verilirse Fârâbî ve Âmirî'nin adları zikredilebilir. Onun dostu Kiyâ'ya yazdığı ünlü mektupta Fârâbî hakkındaki övücü sözlerin ötesinde sisteminin bu koca Türk'e neler borçlu olduğu hatırlanmalıdır. Bakıldığında Fârâbî'ye ait bütün ana fikirlerin İbn Sînâ sisteminin de kurucu öğeleri olduğu hemen fark edilecektir. Hatta denilebilir ki İbn Sînâ Muallim-i Evvel Aristoteles'i, Muallim-i Sâni Fârâbî felsefesinin ışığında okumuştur ve onun felsefesinin "meşrikî" bir karakteri varsa öncelikle Fârâbî boyasıyla ilgilidir. Âmirî'ye gelince, Şeyh-i Reîs'in "Vacibü'l-vücûd bizâtihi" ve "Vacibü'l-vücûd bigayrihi" gibi terminolojik ayırımlarının selefinden geldiği görülebilmektedir. Ayrıca filozofun nübüvvet öğretisine temel olan "kudsî akıl" gibi kavramların İhvan-ı Safâ ile bağlantısı düşünülmeli ve İhvân Risaleleri'nin Horasan muhitinde yaygın biçimde okunduğu da göz önünde bulundurulmalıdır. Ancak bu hususların belirgin kılınması için daha ileri araştırmalara ihtiyaç bulunduğu da ortadadır. Şu var ki İbn Sînâ sadece yatay tarihî birikime değil doğrudan doğruya felsefî hakikate ulaşmayı bu birikimden bağımsız olarak mümkün kılan dikey boyuta da atıfta bulunur. Nitekim *Man-tıku'l-meşrikiyyîn* adlı eserinin girişinde "Bize Yunanlılardan başka cihetten ilimlerin gelmesi mümkündür" diyerek –sanıldığı gibi aksine Grek felsefe mirasından başka bir felsefe birikimine değil- dikey "cihet"i yani öz çabayla inşâ edilecek felsefenin, Faal Akıl denilen bilgi kaynağını işaret eder. Aslında bu kaynak onun sembolik anlatılarından olan *Hayy b. Yakzân* adlı eserinde yine "Meşrik" terimiyle ifade edilir. Bu eserde Doğu ontolojik ve epistemolojik anlamlar yüklenmiştir. Nitekim filozofumuz varlığın ve suretin geldiği "cihet"i bir ışık sembolizmi içinde ifade eder. Latince'deki "Ex Oriente Lux" yani "Işık Doğu'dan gelir" hikmetli sözü İbn Sînâ'nın sembolizminde Batı'ya ait olan hiçlik, karanlık ve maddeye karşılık, varlık, aydınlık ve suretin kozmosun "Doğu'suna ait olduğu anlamıyla karşımıza çıkar. Bu hikâyede geçen filozofun Koz-

mos'un Batı ve Doğu'suna yaptığı aklî seyahatteki yaşlı fakat dinç bir ihtiyar bilge olarak tavsif edilen rehberi, Hay b. Yakzân adıyla geçen Faal Aklın ta kendisidir. Şu halde İbn Sînâ'nun meşrikî hikmeti yatay, tarihî, beşeri ve birikimsel boyutlarıyla Horasan Müslüman Felsefe Geleneği, dikey, tarih-ötesi, melekî ve aşkın "cihet" ile Faal Akıl'dır. Hattızatında İbn Sînâ felsefesinin Aristoteles'ten farklı olarak ortaya koyduğu ontoloji, kozmoloji, epistemoloji, psikoloji ve Aristo'da rastlanmayacak biçimde ele aldığı nübüvvet ve ahiret meseleleri meşrikî hikmetin kendine özgü yönlerini oluşturur. Dolayısıyla onun Vâcibü'l-vücûd metafiziği, sudûr kozmolojisi, son tahlilde Faal Akıl ile İttisâl teorisine dayalı epistemolojisi, insan ruhunu manevî bir cevher olarak tanımlayan psikolojisi Fârâbî ile paralel biçimde İbn Sînâ'nun meşrikî hikmet dediği özgün yaklaşımın eksen fikirleridir. Bu eksen fikirler *eş-Şifâ*'da eskatoloji (meâd) ve din felsefesi ile son bulur. *eş-Şifâ*'yı okuyan biri kitabın sonuna geldiğinde "isbâtü'n-nübüvve" (Peygamberliğin Kanıtlanması) bahsiyle karşılaşır ve tüm felsefenin disiplinleriyle ilgili okumasını tamamladıktan sonra filozofun kendisini peygamberin huzuruna sevk ettiği hissine kapılır.

İbn Sînâ'nın kendi felsefe anlayışını tanımlamak için kullandığı bu terim klasik müelliflerce "İşrâkî" bir doktrinin ifadesi olarak anlaşılmış ve fakat yanlış anlaşılmıştır. Bazı modern araştırmacılar da İbn Sînâ'nın sembolik hikâyelerini, *el-İşârât* adlı eserinin son üç bölümünü (özellikle "Ariflerin Makamları" başlıklı son bölümü) ve el-Hikmetü'l-meşrikiyye hakkındaki eserinden günümüze intikal eden kısımları onun Aristocu rasyonel felsefesinden farklı mistik bir felsefe projesinin tamamlanmamış kısımları olarak değerlendirmiştir. Bu mesele etrafında çok uzun sürmüş olan tartışmaları burada zikretmek istemiyorum. Ancak onun biri rasyonel diğeri mistik iki ayrı felsefe gündemi olmadığı, rasyonel bir sistem ortaya koyduğu ancak mistik tecrübeye ilişkin açıklamaların da bu sistemde yer aldığı şeklindeki kanaatimi belirtip geçiyorum. Bu hususta son olarak söylemek istediğim şey, meşrikî hikmet te-

riminin filozofun zihninde kendi özgün felsefe projesinin adı olduğu ve bu özgünlük fikrine istikamet veren temel kültürel kodların, filozofun Müslüman bir kültür evreninde nefes alıp verdiği göz önüne alınmadan deşifre edilemeyeceğidir.

3. İşrâkî Hikmet (Hikmetü'l-İşrâk): Bu kez gerçek anlamda "Doğu"nun mistik renkleriyle boyanmış bir hikmet tasavvuru ile karşı karşıyayız. İbn Sînâ "Âriflerin Makamları" metninde görüldüğü gibi bir Türk şamanından bir İslâm velisine kadar uzanan geniş bir yelpaze içinde mistik tecrübenin çeşitleri üzerinde felsefi açıklamalarda bulunmuştu. Fakat bununla kalmayıp Faal Akıl ile İttisâl tecrübesinin rasyonel veçhesine, vizyoner ve/veya bitimsiz manevî zevke dayalı yüksek yaşantıların eşlik ettiğini iddia etmişti. Eğer İbn Sînâ'nın meşrikî hikmeti "işrâkî" bir boyut içeriyorsa bu boyutu işte bu Faal Akıl ile İttisâl doktrininin mistik terimlerle yeniden anlatımında aramak gerekir. Ancak onun yaklaşımında rasyonel ve mistik olan, birbirinin alternatifi gibi ortaya konmamakta aksine İttisâl doktrini içinde birbirini bütünlendirmektedir. Bu yüzden geleneksel İslâm tasavvufunun bazı formlarında rastlanan nazarî/kavramsal bilgiyi küçümseyen bir tavır, ne de geleneksel İslâm felsefesinin bazı formlarında görülen mistik/müşahedeye dayalı yaşantıyı göz ardı eden bir tutum İbn Sînâ'nın meşrikî hikmet anlayışında görülmez. İbn Sînâ'dan çok şey öğrenen ancak onun meşrikî hikmet anlayışıyla tatmin olmadığı görülen bir filozof, Şihâbüddîn es-Sühreverdî, Hikmetü'l-İşrâk adıyla yeni bir rasyonellik-mistisizm sentezine yönelecek ve İbn Sînâ'nın rasyonel açıklamalar çerçevesinde kurduğu dengiyi mistik bilgiyi esas alan bir tutumla yeniden kurmaya çalışacaktır. Onun bu çabasında Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'ının da önemli bir rol üstlendiğini hatırlatmak gerek. Ben burada Hikmetü'l-İşrâk'a yalnızca Sühreverdî'nin felsefesi olarak bakıyor değilim. "Tasavvur" teriminin ifade ettiği biçimde İslâm entelektüel kültüründe hem felsefi birikimi ciddîye alan hem de mistik yaşantıyı önemseyen yaklaşımların genel bir ifadesi olarak bakıyorum. Nitekim bu anlayış gerek Sühreverdî'nin

adına atf yapılarak gerekse hiç onun adını zikretmeksizin İslâm entelektüel kültüründe kendisini sık sık tezahür ettirmiştir. Hatta bu anlayışın Sühreverdî'den önce İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'ında dile geldiği de bilinmektedir. Nihayet, XVII. yüzyıl Osmanlı bilgini Kâtip Çelebi bu anlayışın bir uzantısı olarak, yani hem aklî bilimleri hem de tasavvufu aynı anda hesaba katan bir hikmet projesi peşinde olduğu için, kendisinin "İşrâkiyyü'l-meşreb" olduğunu söyleyecektir.

Sühreverdî'de dile gelmiş formuyla Hikmetü'l-İşrâk öncelikle daha önce ele aldığımız Hâlidî Hikmet tasavvurunun tam bir ifadesi şeklinde ortaya konmaktadır. Son sözünü Eflatun ile söyleyen Grek hikmeti, Zerdüş'tün otantik doktrinine bağlı Hosrevânî bilgelerin temsil ettiği Sâsânî Fars hikmeti, Hermes'le başlayan kadim Mısır hikmeti ve nihayet Müslüman sufilerle ilk ifade biçimine kavuşan İslâm tasavvufî hikmeti Sühreverdî'nin Hikmetü'l-İşrâk'ında işte bu hâlidî geleneğin hakiki temsilcileri olarak buluşmaktadır. Onun bu perspektifini anlamak için yukarıda halidî hikmet başlığı altında söylediklerimizi Sühreverdî'nin İşrâkî hikmetin büyük geleneği teziyle karşılaştırmak yeterlidir. Evrensellik, süreklilik ve aşkınlık fikri açısından iki hikmet tasavvuru arasında tam bir örtüşme vardır. Sorun, nebevîlik ile ilgilidir ve Sühreverdî İşrâkî hikmetin nebevî menşeyini sarih biçimde ortaya koymakla birlikte nebevî hakikate ilişkin zihinsel hicapların "teellüh" dediği manevî aydınlanma ile kaldırılabilceğini, Hikmetü'l-İşrâk'ın sufi deyimleriyle söylersek "Keşfü'l-mahcûb"u mümkün kılan bilgi yolunun manevî aydınlanma yöntemi olduğunu ileri sürüyordu. Nitekim çağımızın Perennialist akımlarında da bu anlayış egemendir ve onlar bir *Philosophia Perennis*'ten ziyade bir *Sophia Perennis*'ten bahsetme eğilimindedirler. Bu anlayışta felsefenin Müslümanların ilim dilinde "hubbu'l-hikme" veya "talebü'l-hikme" olarak karşılanan, anlamı "yitirilmiş hikmet"i araştırma yönteminin rasyonel olmaktan ziyade mistik olduğu fikrini öne çıkarır. Hakikat ya da hikmet vardır, hep olmuştur; fakat yitirilmiş olabilir. Bunun araştırılmasının yolu Teellüh

denilen Theosophia'dan (konvensiyonel anlamıyla Philosophia değil) geçer. Bu noktadan itibaren Faal Akıl denilen Cibrîl ile temasın aslî yöntemi mistik tecrübe yahut manevî müşahededir. Sühreverdî bu hususu belirtmek için astronomi yöntemindeki "önce gözlem, sonra teori" ilkesini hatırlatır. Rasat olmadan nasıl teori olmuyorsa, teellühe dayalı aydınlanmada da manevî müşahede olmadan teori olmaz ve teorik açıklama mutlaka müşahedededen sonra gelir. Rasyonel felsefenin (el-hikmetü'l-bahsiyye) işlevi, manevî yaşantılar ile ulaşılan mistik hakikatin (el-hikmetü'z-zevkiyye) ilkelerini makul bir sistem içinde ortaya koymak ve bunu yaparken salt rasyonel çabayla kurgulanmış felsefeleri (Sühreverdî bağlamında Aristoteles felsefesini) eleştirmektir. Demek ki İshrâkî hikmet anlayışında hakikat rasyonel felsefenin zihnî sırf istidlâlî çabasıyla (el-ilmü'l-husûlî) inşa ettiği kavramsal bir yapıdan ibaret olmayıp görünen eşyanın, fenomenlerin ardındaki "nur"un yine bir nurdan ibaret olan insan ruhunda "mevcut bulunması" ve ruhu kemâle doğru yeniden inşa etmesiyle (el-ilmü'l-huzûrî) müşahede edilen numenal gerçekliktir. Peki bu durumda Aristoculuktaki (Meşşâiyye) rasyonel yönteminin değeri nedir? Tanım gereği salt Meşşâî yöntemle hakikati kavramak mümkün değildir ve bu yüzden "Meşrikî" iddialarda bulunan İbn Sînâ gibileri aslında Meşşâîlik sınırları içinde değerlendirilmesi gereken filozoflardır. Böylece kendi felsefî kimliğini tipik bir "Meşşâî" olarak tanımlamamış olan İbn Sînâ Hikmetü'l-İshrâk perspektifinden bir "Meşşâî" olarak görünmeye başlayacaktır. Bu açıdan bakıldığında Meşşâîlik-İshrâkîlik ayırımı İshrâkî perspektife nispetle yeniden üretilmiş olup kendisinden sonraki tasnifleri de -Osmanlı düşüncesinde olduğu gibi- belirlemiştir. Buraya kadar söylediklerimizden hareketle İbn Sînâ hakkında bir değerlendirme yapacak olursak filozofun mistik bilgiyi kavramsal bilgiye öncelemek bakımından bir İshrâkî sayılamayacağı, ancak Faal Akıl'la İttisâl doktrini açısından da tipik bir Meşşâî (Aristocu) olarak nitelendirilemeyeceği açıktır. O ne İshrâkîdir ne de Meşşâî; açıkçası İbn Sînâ bir Meşrikîdir.

## Bilim Olarak Felsefe

İslâm'da felsefenin bilim (el-'ilm) olarak kavranışı modern zihniyet dünyasına yabancı olmayan bir kavramla ilgili bulunması nedeniyle sözü fazla uzatmayı gerektirmeyecektir. Ancak bu kavrayışın modern akla yabancı gelecek yönü bugün bilim kavramı içinde yer almayan metafizik ve ahlâkın geleneksel İslâm felsefesinde bu kavrama dâhil edilmiş olmasıdır. Bu durum genel olarak Ortaçağa ait bilim telakkisiyle ilgilidir ve "modern bilim" kavramı yönteminin yüreğinde duran nesnellik ve sınanabilirlik ilkeleri gereği olarak metafizik ve ahlâkı "bilimsel" saymaz ve bu ikisini teoloji ve felsefenin alanına ait görür. Ben burada modern bilimin metafizik ve ahlâk ile olan sınırlarını tartışma konusu yapmaksızın İslâm'ın Ortaçağında felsefenin bilim kavramı ve yöntemini merkeze alan temel anlayışları söz konusu edeceğim. Ancak öncelikle ve altını çizerek söylemek istediğim şey şudur: İslâm entelektüel tarihinde el-felsefe'nin hakiki işlevi Dârü'l-İslâm'da bilim konsepti ve metodolojisi geliştirmek, bizzat bilim yapmak, kısacası bir bilim geleneği kurmaktır. Bunu anlamak için İslâm bilim tarihinin İslâm felsefesi tarihinden bağımsız okunamadığı gerçeğini hatırlamak kâfidir. Üstelik el-felsefe yalnızca "felsefî bilimler" in değil, "şer'î bilimler" in de metodolojik açıdan inşânda önemli işlevlere sahip olmuştur.

1. Bir Bilimler Sistemi Olarak Felsefe. Düşünce tarihinin verileri bize el-ilm teriminin "bilim" anlamına gelmesi sürecinde felsefe geleneğine çok şey borçlu olduğunu gösteriyor. Nitekim el-'ilm kelimesinin çoğulu olan el-ulûm teriminin "malumat" veya "bilgiler" anlamına değil de "bilimler" anlamına geldiği aşamada karşımıza filozofların geliştirdiği bilimler taksimi (aksâmü'l-ulûm, taksîmü'l-ulûm, tasnîfu'l-ulûm) modellerini çıkarmaktadır. Bildiğimiz kadarıyla bu tür taksimleri ilk kez felsefe geleneğine mensup düşünürler yapmışlardır ve bu suretle bilimler arası ilişki ve ayrımları metodolojik bir bütünlük içinde ortaya koymuşlardır. Bu tasniflere yön veren temel metodoloji mantığın el-Burhân denilen disiplinde ifa-

desini bulmuş olmakla birlikte ontolojik perspektifin de ilkel bir yönlendiriciliğe sahip bulunduğu bilinmektedir. Şunu demek istiyorum: Bir filozofun varlık mertebeleri hakkındaki şeması bilimler şemasının alacağı şekli de belirler. Bunu hem Fârâbî’de hem de İbn Sînâ’da açık biçimde görebiliyoruz. Ben merâtibü’l-vücûd ile taksîmu’l-ulûm arasındaki ilişkinin ayrıntılarına girmeden sadece böyle bir perspektifin varlığına temas edip geçmek istiyorum. Bilimlerin konuları (mevzû) itibariyle birbirlerinden ayrılması, bu konulara ilişkin problemlerin (mesâil, matlûbât) belirlenmesi ve belirli kanıtlara (mebâdi, berâhîn) dayalı olarak çözümlenmesi ve nihayet temel kavram ve kanıtlar bakımından bilimlerin birbiriyle girdiği ilişkiler el-Burhân’da ele alınır. Böylece ortaya bir “bilimler sistemi” çıkar ve araştırmacı kendi çalıştığı alanın konu, problem ve ilkelerinin tamamen farkında olarak, öteki bilimlerle ilişki ve ayrımları da sistematik bir bütünlük fikri içinde gözeterek çalışmasını sürdürür. Felsefenin bu bakış açısından tasavvur edildiği biçimi “felsefî bilimler” (el-ulûmu’l-felsefiyye; ya da el-ulûmu’l-akliyye veyahut da el-ulûmu’l-hikemiyye) teriminde anlamını kazanır. Câbir, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve diğerlerinin kaleme aldığı bilimler tasnifi kitapları bu anlamı tekrar tekrar vurgular. Nazarî felsefe kategorisinde metafizik, matematik ve fizik bütün alt dallarıyla yer alırken amelî felsefe, bilindiği gibi etik, tedbîr-i menzil ve siyaset-i medeniyye ilminden müteşekkildir. Metafizik bir küllî bilim olarak öncelikle bir ontoloji tesis etme işidir. Bunu –bugün modernlerin “bilim” dedikleri- cüz’î bilimlerin ilkelerini ortaya koyma işi izler. Metafizik ile öteki bilimlerin kavramsal ilişkileri böylece atılmış olur. Mesela sebeplilik ilkesi uyarınca çalışan bir fizikçi sebep-sonuç ilişkisinin “varlığını” ve “zorunluluğunu” ayrıca kanıtlamaya çalışmaz, böyle bir çabayı iş edinmez ve bu ilkeyi kanıtlanmış olarak metafizikten alır. Dolayısıyla bugünkü bir fizikçinin determinist veya indeterminist olması bu bakış açısından aslında metafizik bir çabanın sonucu olarak görünür. Bu süreçte metafizik çabanın fizik verilerden istifade edip etmemesi ayrı bir konudur ve gerekirse fiziğin verilerinden metafizikte isti-



fade edilir. Ancak bu, metafizik yapmanın fizik ilminin sınırları ötesine geçen ayrı bir çaba olduğu gerçeğini değiştirmez. Yine mesela Tanrı'nın varlığının kanıtlanması metafizik bir çabanın sonucu olarak ortaya konacaktır. Bu hususta yaygın İbn Sînâcı anlayışa mukabil İbn Rüşd, fizikteki hareket fenomeninden ve dolayısıyla hareket ettirici kavramından hareketle "Kendisi Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici" gibi metafizik bir kavrama sıçramanın pekâlâ mümkün olduğunu ileri sürecektir ve İbn Sînâ'nın iddia ettiği gibi fizikçinin ilkesini metafizikçiden alması yaklaşımını eleştirecektir. Buna göre "Kendisi Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici"nin kanıtlanması için öncelikle hareket ettirici kavramına ihtiyaç vardır ve bu temel kavram fizikçi tarafından ortaya konmaktadır. Tabiatıyla bu sistem içi bir tartışmadır ve fizik-metafizik ilişkileriyle ilgili burada nihayete erdirilemeyecek bir yığın tartışmayı gündeme getirir. Ancak bu vesileyle belirtmiş olalım ki metafiziğin küllî bir bilim olarak "cüz'î bilimlerin ilkeleri"ni (mebâdî'l-ulûmî'l-cüz'iyeye) veriyor olması meselesi günümüz bilim-metafizik ve/veya bilim-felsefe ilişkilerini yeniden düşünmek için ilham verici bir nitelik arz etmektedir. Nitekim benzeri bir ilhamı Ortaçağ din bilginlerine vermiş ve Gazzâlî'den başlayarak birçok düşünür kelâm ilminin küllî bir ilim olduğunu ve öteki din ilimlerine ilkelerini verdiğini ileri sürmüşler, böylece kelâm ilmini, akli ilimler şemasındaki metafiziğin yerine koyarak bir tür "islâmî ilahiyat" olarak tasavvur etmişlerdir. Bir ontoloji ve bilim felsefesi kurma işinden ibaret olmayan felsefî metafizik, gayr-i cismânî cevherlerin (akıl, nefis veya mufârakât) kanıtlanmasına yönelir ve bu yöneliş Tanrı'nın varlığının kanıtlanması, Tanrı'nın sıfatları gibi meseleleri ele alarak bir teoloji kurmak ister. Bu bakış açısından teolojinin metafiziğin ta kendisi değil, bir disiplini olduğuna dikkat etmek gerekir. İbn Sînâ'nın ısrarla Tanrı'nın varlığının metafiziğin konusu değil, bir meselesi olduğunu savunması dikkat çekicidir ve metafiziğin kelâm ilmi ile karıştırılmaması yönünde bir bilince işaret eder. Metafiziğin küllî bilim oluşu teoloji olmaktan önce bir ontoloji olmasıyla ilgilidir ve zihnimizin ulaştığı

ve doğrudan algıladığı en küllî kavram olan varlık ile “varlık olması bakımından” ilgilendiği için bu adı almıştır. Metafizik tekil ya da tikel varlıklarla başka bir açıdan değil, var olması açısından ilgilenebilmektedir. Cüz’î bilimler ise konusu varlığın bir “cüz”üyle ilgili olduğu ve bu “cüz” ile yine cüz’î bir perspektiften ilgilendiği için bu adı alırlar. Mesela fiziğin konusu mekânda yer kaplayan, üç boyutlu “cismânî varlıklar”dır. Perspektifi ise mekaniktir yani cisimlerin yalnızca hareket ve sükûn halleri bakımından incelenmesini öngörür. Dolayısıyla fizik teori demek, hareketin mekanizmini konu edinen herhangi bir mekanik teori demektir. Hareket diye bir şeyin var olup olmadığını kanıtlamak ise –nitekim antik çağda hareketin bir illüzyon olduğunu ileri sürenler ile hareketin asıl olduğunu ileri süren metafizik görüşler mevcut idi- metafizikçinin işidir ya da bir fizikçi bu işe kalkışmış ise metafizik yapıyor demektir.

Bir filozof bilimler sistemi içinde yer alan disiplinlerden herhangi birinde uzmanlaşabilir ya da sadece aritmetik, optik, müzik, mantık, botanik, ahlâk ve siyaset gibi cüz’î bilimlerden biri ya da ikisinde uzmanlaşarak metafizik tartışmalara ilgi duymayabilir. Metafizik görüşü olmayan bilim adamı gerçek anlamda filozof adına layık görülmez. Mühendis, müneccim, tabîb, mantıkî.. gibi unvanlarla anılır daha ziyade. Ancak zaman zaman felsefî bilimlerin cüzî bir dalı da hikmet terimiyle ifade edilebilir. Mesela Ali b. Rabben et-Taberî, İslâm tıp tarihinin en erken sistematik eserlerinden biri olan eserini *Firdevsü'l-hikme* (Hikmet Bahçesi) olarak isimlendirmişti. Yine İslâm fizik tarihinin en önemli klasiklerinden olan el-Hâzin’in *Mîzânü'l-hikme* (Hikmet Terazisi) adlı eseri mekaniğe dair idi. Ancak bu tür kullanımlar küllî bilim-cüz’î bilimler ayırımını ortadan kaldırmaya değil, herhangi bir cüz’î bilimin hikemî bilimler sisteminin bir parçası olduğunu bir kez vurgulamaktan öte bir anlam taşıyor değildi.

2. Bilimsel Bilginin Kriteri: Burhân. Felsefenin bir bilim olarak tasavvur edilmesinin doğal bir sonucu olarak aklî bilginin kriterinin ayrıntılarıyla ortaya konması gerekiyordu ve nitekim

filozoflar da bu meselenin üzerinde çok durmuşlardır. Kriter terimini modern bir terminoloji olarak kullananı değilim ve açıkça mantık biliminin geleneksel yaklaşımda –mesela Gazzâlî’de- kriter anlamına gelen “mi’yâr”, “mihekk”, “kıstâs” gibi terimlerle anılıyor olmasına göndermede bulunuyorum. Felsefî mantık geleneğimizin üstatları, bilindiği gibi, yalnızca tanım ya da çıkarımın biçimsel kurallarıyla veyahut da düşünce zincirimizdeki tutarlılık fikriyle ilgilenmediler; bundan fazla olarak aklî bilginin test edilmesi sorunuyla da uğraştılar. Geleneğin bu şekilde inşâî mantığın -daha sonra alacağı nitelik gibi- yalnızca biçimsel (sûrî) bir disiplin olarak kavranmadığını bilginin maddesi yani içeriğiyle de ilgili bir disiplin olarak tasavvur edildiğini göstermektedir. Yani Müslüman filozoflar için mantık aynı zamanda bir bilgi teorisi idi. “Kesin bilginin şartları” (Şerâitü’l-yakîn) meselesi mantıkçı temellendirmenin belkemiğini oluşturmaktaydı. Bu yüzden çıkarımların (kıyas, istidlâl) biçimsel formlarının ötesinde önermelerin bilişsel değeri üzerinde de durdular. Genellikle felsefe dünyasında beş sanat olarak anılan burhan, cedel, hatâbe, safsata ve şiir, form olarak birer kıyastı. Ancak onları bilginin kesinlik değeri açısından birbirinden ayırmamızı sağlayan bu kıyaslarda kullanılan önermelerin bilişsel niteliği idi. Eğer bir kıyasın dayandığı önermeler a priori ilkeler, tevatür yani kesinliği tartışılmayan haber, duyulardan gelen vakiya mutabık veriler veya deneyle edinilmiş doğru bilgilerden oluşuyorsa bu kıyasın sonucu zorunlu olarak doğru sayılıyordu. Bu doğruluk veya kesinlik anlayışı da burhan teriminde ifadesini buluyordu. Mesela eğer, suyun 100 derecede kaynadığına ilişkin deneye dayalı bir bilgiye sahip isem, şu önümde kaynamakta olan suyun hararetinin 100 derece olduğu çıkarımında bulunmam mantıksal bir zorunluluk olarak gerekecektir. Burhanî kıyas bilindiği gibi lime ve enne burhanı olarak ikiye ayrılmakta. Lime burhanı bir olgunun varoluş ilkesi ya da sebebini açıklayan burhandır. Enne burhanı ise bir olgu ya da nesnenin mevcut bulunduğunu kanıtlar. Her ikisini kanıtlayan burhan ise mutlak burhandır ve bilimsel açıklamanın idealini teşkil eder. Mesela dünyanın

güneş etrafında döndüğünü kanıtlayan burhan enne burhanı, bu dönüşün sebebini açıklayan burhan lime burhanıdır. Her ikisini de kanıtlayan kapsamlı bir teori elbette burhan-ı mutlak olarak isimlendirilmeyi hak edecektir. Ya da mesela arzdan bakan biri gök cisimlerinin belli dönemlerde arzdan uzaklaştığını belli dönemlerde ise çok yaklaştığını gözlem ve deney yoluyla kanıtlamış ise enne burhanı ortaya koymuş demektir. Ancak evc (en yüksek) ve hadîd (en alçak) noktalarına doğru olan bu uzaklaşma ve yaklaşmanın sebebi daha kapsamlı bir astronomi teorisinde açıklanıyorsa buna ilke olarak lime burhanı denir. Burada hemen hangi açıklama diye sorulacaktır; Batlamyus'un episiklüs-deferent modeline uygun açıklaması mı? Yoksa Kepler'in eliptik yörüngeler teorisine uygun açıklama mı? Bilim tarihi bize Kepler burhanının gerçek lime burhanı olduğunu söyler. Bu durumda İslâm filozoflarının Batlamyusçu yaklaşımlarının kesinlik değeri sorgulanacaktır. Bilim tarihinin ve felsefesinin bize öğrettiği bir başka şey bilimsel kanıtların tüm zamanlar için geçerli olmayabileceğidir. Burada önemli olan bir bilimsel kanıt fikrine sahip bulunmaktır ve filozoflar bu fikre sahiptiler. Onların burhana yüklediği değer ise elbette bir tartışma ve eleştiri konusudur.

Aristoteles'ten beri bir şeyi bilmek onun sebebini bilmektir ve bu yüzden sebep bilgisi bilimsel metodolojinin eksenini oluşturur. İslâm filozoflarının sebep kavramı ve sebeplilik fikri üzerinde bu kadar durmalarının nedeni bu kavram ve fikrin bilimsel açıklamanın metodolojik ilkesini oluşturmasıdır. Sebepliliğin yalnızca "causality" anlamında olmadığı sebep-sonuç arasındaki zorunluluk bağının kabul edilmesinden ötürü "determinism" anlamında kullanıldığını burada hatırlatalım. Bu teori metafizikten fiziğe kadar varlık ve oluşu açıklamanın en ideal modeli olarak kabul edildiğinden İslâm felsefesinde vazgeçilmez önemdedir. Kelâmcılar ile filozoflar arasında sebeplilik teorisi etrafında gelişen tartışmalar çok belirleyici bir metafizik tercihle ilgilidir. Kelâmcılar deterministik açıklamanın Tanrı'nın hür iradesi ve mutlak kudretini bağlayacağı –bu-

nun yanı sıra mucize kavramının savunulamaz hale geleceği- endişesinden hareket ederek bu teoriyi reddettiler. Filozoflar ise bu teoriden vazgeçilmesi durumunda Tanrı'nın işlerinde bir hikmet aramanın saçma olacağını ve daha önemlisi bilim yapmanın imkânsız hale geleceğini ileri sürdüler. Bu konuda harcanan mürekkebin hesabını yapmanın yeri elbette burası değil ancak filozofların Vâcibü'l-vücûd (Zorunlu Varlık) metafiziğini esas alan ve bu esas üzerinde zorunlu yasalara tabi bir tabiat anlayışı geliştiren filozofların yer yer yanlış anlaşıl- mış olmanın gadrine uğradıkları da bir gerçektir. Gazzalî'nin sebeplilik/zorunluluk fikrine yönelttiği eleştirileri hatırlayalım. Üstat mucize gerçeğinin savunulması bağlamında zorunluluk fikrini reddediyor ve ekliyordu: Zorunluluk fikri âlemin kıde- mi fikrini, âlemin kıdemi fikri âlemin yaratılmadığı inancını getirir, bu da Dehrîlik ithamını geçerli kılar. Böylece Fârâbî- İbn Sînâ sistemine en uzak sayılabilecek Dehrîlik görüşü pe- kâlâ bu sistemin temel niteliği ilan edilebilmiştir. İbn Rüşd ise sebepliliğin cari olduğu bir tabiat fikrinin reddedilmesi duru- munda bilim yapmanın imkânsız hale geleceğini büyük bir gayretle savunmak durumunda kalmıştır.

Yukarıda burhan kavramının bilimler arası ilişkileri belir- lediğine değinmiştik. Buna göre bilimler birbirine ilkelerini ya da burhanlarını veriyor bu da onları bir üst-alt hiyerarşisi içi- ne sokuyordu. Burada ilkeler alıp vermenin ne anlama geldi- ğini doğru kavramalıyız. Mebde (çoğulu Mebadî') sebep, ilke ve temel kavram demektir. Ontoloji ve kozmolojide daha zi- yade varlık sebebi veya ilkesi epistemolojide ise temel kavram (foundations). Bir bilimin ilkelerini ötekinden alması demek o bilimin temellerinin öteki bilimde kanıtlandığı anlamına gelir. Mesela astronominin ilkelerini geometriden alması öncelikle astronominin temelleri itibarıyla bir matematik bilim oluşuna daha sonra da temel kanıtlarını geometrideki postülalardan ya da geometride kanıtlanmış teoremlerden aldığı anlamına gelir. Yani astronom ayrıca geometrik kanıtlamalara girişmeksizin, geometriden aldığı, kendisi için "müsellem" modellere mürâ-

caat ederek bir gezegenin hareketini açıklamaya girişir. Burada geometri ile astronomi arasında bir üst-alt ilişkisi bulunması, bir anlamda geometrinin ona tekaddüm etmesi, astronominin geometriden daha az önemli olduğu anlamına gelmez. Belki geometri ile konikler ilmi arasındaki disiplin-alt disiplin ilişkisinde olduğu gibi konikler ilmi geometrinin geneline göre daha az önemli sayılabilir. Ancak şu açıktır ki bilimler arasında görülen hiyerarşi, bilimsel araştırma alanlarının konu ve problemleri itibariyle açık seçik olarak belirgin kılınması ve bilimler arası yardımlaşmanın sağlanması fikriyle ilgilidir. Bu açıdan bakıldığında anabilim dalları olarak cüz'î ilimler arasında bir önem sıralamasına girmek saçmadır. Ahlâk fizikten, fizik matematikten daha az önemli değildir. Sadece metafiziktir ki, küllî ilim ve hikmet-i mutlaka olması bakımından bu hiyerarşide seçkin bir yere sahip görünmekle ötekilerden ayrılır. Sırası gelmişken şunu da belirtmek isterim ki İslâm filozoflarının burhanı metafizik için de geçerli bir kriter saymaları Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünden itibaren yoğun tartışmalara konu teşkil edecektir. Burhana dayalı metafizik bilgi ne derecede mümkündür? Bu da herhalde felsefenin ezeli tartışma konularından biridir. Ancak filozoflar bunu mümkün görmekte ve metafizik önermelerin kanıtlanabileceğine yürekten inanmakta idiler. Mesela Kant'ın ileri sürdüğü, Tanrı'nın varlığının teorik akılla kanıtlanamayacağı iddiası, herhalde onlar için gülünç bir iddiadan ibaretti. Bu bağlamda onların metafiziği bir bilim olarak tasavvur ettiklerini hatırdan çıkarmamak gerekir.

3. Felsefî yahut bilimsel te'vîlin imkân ve gerekliliği. İslâm filozofları burhanî yöntemi sadece mümkün bir açıklama yöntemi olarak görmekle kalmamış, en geçerli açıklama ve/veya anlama yöntemi olduğunu da iddia etmişlerdir. Bu yüzden felsefî birikime dayalı hermeneutik'in Allah'tan indiğine yürekten inandıkları Kur'ân'ın mesajını anlamanın da en uygun yolu olduğunu düşünmüşlerdir. Hareket noktaları dinin diline felsefenin yöntemini tatbik etme fikrinden ibarettir. Her şeyden önce sahih bir din hakikati içerir ve fakat onun haki-

kati dile getiriş tarzı dinî metni felsefenin yöntemleriyle ortaya konan metinlerden ayırır. Yani sahih bir dinin (özelde İslâm dininin) vahiy eseri olan metni, felsefî hakikati içerir. Ancak dinin insanları bir kurtuluş doktrini istikametinde yönlendirmek, belli bir erdemlilik ölçüsü içinde biçimlendirmek istemesi, vahyin ifadesini bulduğu dilsel göstergelerin hususiyetleri ve hitap edilen hedef kitlenin alabildiğine kapsamlı oluşu gibi sebeplerle herhangi bir felsefe ya da bilim metnini andırmaz. Hattı zatında din dilinin kendine özgü işlevselliği bunu gerekli de kılmaz. Ne var ki bu durum, yukarıda da belirttiğimiz gibi, temel dinî metnin felsefî hakikatlere göndermede bulunmadığı anlamına gelmez. Hatta insan zihnini bu hakikat istikametinde uyarır, düşünen insana bu hakikatleri işaret eder ve öngördüğü ahlâk ve/veya hukuk eğitimi çerçevesinde insanların bu hakikat alanına yabancılaşmalarına engel olur. Bu anlamda sahih dinî metin pedagojik bir nitelik arz eder ve dolayısıyla içerdiği teorik ve pratik hikmetleri pedagojik bir çerçevede beyan eder. Bu çerçeve kurtuluş için yeterlidir ve fakat asıl tabloyu görmek isteyenler için dinî metnin te'vîli yani dayandığı hakikate indirgenmesi gerekir. Bu da filozoflara göre felsefî yöntemin ve birikimlerin ışığında yapılmalıdır.

Bu tür felsefî te'villerin ilk örneklerinden biri Kindî'nin Halife Mu'tasım'ın oğlu Ahmed'in sorusu üzerine kaleme aldığı *Fi'l-İbâne 'an Sücûdi'l-cirmi'l-aksâ* (Gök Cisimlerinin Secde Etmesi Üzerine) başlıklı risaledir. Ahmed'in sorusu şudur: "Rahman Suresi'nde geçen "Yıldızlar ve Ağaçlar secde etmektedir" ayetindeki secdeyi nasıl anlamalıyız?" Secde etmek fiili belli bir ritüelin formu olduğundan Ahmet ağaçların ve yıldızların nasıl secde ettiğini sormaktadır. Kindî önce filolojik bir analize girerek Arapça'da secde etme fiilinin itaatın göstergesi olduğunu ortaya koyar. Şu halde yersel cisimlerin (ağaçlar) ve göksel cisimlerin (yıldızlar) kozmolojik bir itaat içinde olduğu anlamına ulaşabiliriz. Asıl sorun kozmolojik itaat kavramındadır ve Kindî bu kavramı kozmosun Allah tarafından kendisi için konan yasalara itaat ettiği şeklinde yorumlar. Ni-

tekim İbn Sînâ bu anlamı daha sonra göksel ibadet kavramına taşıyacaktır. Lafızdan anlama doğru olan bu hermeneutik süreç her zaman basit olarak lafızların lügat anlamlarından hareketle ilerlemeyecek bir niteliğe bürünebilir. Çünkü ifadeler bir mecaza dayanıyor ve mecaz formunda yer alan benzeyen-benzetilen unsurları arasındaki hermeneutik köprüyü kurmak felsefî bir dirayeti gerektiriyor olabilir. Bunun tipik örneği, “Allah yerin ve göklerin nurudur...” şeklinde başlayan ünlü Nur ayetidir. İbn Hazm gibi zahirî düşünürler bu ayette geçen nurun “hidayet nuru” olarak anlaşılması gerektiği hususunda ısrarcı olmuşlar ve kadim kültürlerdeki Nur-Zulmet ikilisi çağrışımları yapan doktrinlerin gölgesinde yorumu yönlendirmenin sakıncaları üzerinde durmuşlardır. Ancak felsefede, İbn Sînâ’da olduğu gibi, bu nurun nihaî olarak Allah’tan gelen hakikat ışığı olarak anlaşıldığı ve hakikatin Faal Akıl ile İttisal doktrini çerçevesinde insan aklı veya peygamber kalbi tarafından idrak edilmesine delalet ettiği biçiminde yorumlandığı bilinmektedir. Gazzâlî’nin Mişkâtü’l-envâr’ında söz konusu ilâhî nur’un hem ontolojik hem de epistemolojik anlamlar taşıdığı ve bu yaklaşımın Sühreverdî’nin Hikmetü’l-İşrâk adı verilen Nur Metafiziğini etkilediği de bu arada hatırlanmalıdır. Şu halde din dilindeki mecazî ifadelerin entelektüeller tarafından sahip olunan (Kelâmî, Felsefî ya da Sufî) metafizik perspektifin ışığı ya da gölgesinde yorumlandığı rahatça söylenebilir. Filozoflar da yorumlarını kendi metafizikleriyle açısından yapmışlardır. Burada Kur’ân’daki yoruma ihtiyaç gösterdiği düşünülen ayetlerin çeşitli gelenek, çaba ve birikimlere dayalı olarak edinilmiş metafizik perspektifleri aşarak yorumlamanın mümkün olup olmadığı sorulabilir. Ancak bu belalı bir sorudur ve cevabını burada arayacak değiliz. Müslüman filozofların yapmaya çalıştığı çeşitli gelenek, çaba ve birikimlere dayalı olarak edindikleri metafizik doktrin ışığında Kur’ân’ın –özellikle metafizik bağlamlara oturtulabilecek ayetlerini yeniden okumaya çalışmaktan ibarettir. Bunda ne ölçüde başarılı oldukları ise ancak felsefe dışındaki metafizik perspektiflerin yorumlarıyla mukayese edilerek anlaşılabilir.



Ben kişisel olarak sofistisist (sofestâî mi demeliydim?) bir tutum içinde olmaya razı değilim. Yani İbn Sînâcî, İbn Hazmîcî, Gazzâlîcî, İbn Teymiyyecî ya da İbn Arabîcî Kur'an okumalarının hem kendi metafizik perspektifleriyle uyumunu test etmenin, hem alternatif yorumları karşılaştırmalı olarak değerlendirmenin mümkün olduğunu düşünüyorum. Hatta –biraz iddialı olacak ama- Kur'ân'ın bütüncül anlam ufuklarına müracaat ederek her bir düşünürün vahiy metnini ne kadar derinleştirdiklerini ya da bizi metinden ne kadar uzaklaştıklarını bile tespit edebileceğimiz kanaatindeyim. Geleneksel yorumlama biçimleri ne yazık ki çoğu zaman parçacıdır ya da metni oluşturan parçaların olağanüstü bir karmaşıklık düzeyinde birbiriyle irtibatlı olduğunu göz ardı ederler. Kelâmcı Kur'ân'ı yorumlar, ortaya bir kelâm metni çıkar; sufi Kur'ân'ı yorumlar ortaya bir tasavvuf metni çıkar; felsefecî Kur'ân'ı yorumlar ortaya bir felsefe metni çıkar. Bu durumda iki şıktan birini seçmek durumundayız demektir: a) Çeşitli metafizikçilerin Kur'ân'ı kendi açılarından yorumlamalarını meşru addetmek ve her bir yorumun çoğulcu bir yaklaşımla ya da çeşitli anlam düzeyleri varsayarak Kur'ân'ın çeşitli vecihlerden anlaşılmasına katkı sağladığını kabul etmek; b) Kur'ân'ın bütün bu özel bakış açısına dayalı metafizikleri aşan bütüncül bir anlam sfere sahip bulunduğunu kabul etmek ve dolayısıyla geleneksel yorumlama biçimlerini aşan bir tefsir usulünü keşf etmeye yönelmek. Bu büyük sorular açısından bakıldığında en azından Müslüman felsefecilerin Kur'ân'ı te'vîl etme hususunda heyecan verici açılımlar getirdiğini söylemek kolay değildir. Ancak onlar öteki metafizik perspektif sahiplerinin yaptığı gibi veya onların yaptığı kadar Kur'ân'daki mecazî bir ifadeye başka türlü de bakılabileceğini göstermişlerdir.

Amacımız felsefî te'vîl meselesini kendimizce eleştirmek değil, "tasavvur"u ortaya koymak olduğundan filozofların mesele edindikleri şeye kısaca dikkat çekelim. Onlar burhan teorisi açısından baktıklarında din dilinin yine dinin işlevine uygun olarak kendine mahsus bir "hitap" şekli olduğunu düşündü-

ler. Bu şekil içinde yer alan bildirimlerin de, “hitâbî” nitelik taşıdığını ve dolayısıyla kavramsal gerçekliğin bu niteliği yansıtacak şekilde belirlendiğini öne sürdüler. Fârâbî bu nitelik içinde benzetmelerin önemli bir yer tuttuğuna inandı. Ve fakat bu görüşü, eğer “erdemli” bir dinden bahsediyor isek, dinî metnin hakikati içermediği anlamına gelmiyordu. Dinî metinde metafizik hakikat ya doğrudan ve açık seçik olarak ya da “misâlül’l-hak” denilen hakikatin misallerle anlatımı şeklinde ortaya konmaktaydı. Bu durumda metafizik gerçekliği mecazî anlatımla dile getiren ayetlerin felsefî kanıtlayıcı yöntemleriyle açıklanması felsefî te’vîli gerekli kılıyordu. İbn Sînâ da peygamberlerin haber verdiği nazarî hakikatlere dair ilkelere, eğer metafiziğe dair iseler tenbih yoluyla, yok eğer amelî planla ilgili iseler açıkça bildirildiğini ileri sürdü. Amelî ilkelere açıkça, nazarî ilkeler ise zihinsel yönlendirme yoluyla dinî metinde mündemiç idi. Yapılacak iş, nazarî ilkelerin “hucet yoluyla” yani felsefenin yöntemleriyle ayrıca kanıtlanması, amelî ilkelerin ise geliştirilecek metodoloji ile cüz’iyyata uygulanmasıydı. İbn Rüşd’e gelince, bu filozofumuz meseleyi daha açık seçik biçimde ortaya koydu. Kur’ân metni filozofları, kelâmcıları ve avam-ı nâsı ayrı ayrı gözetken hitabında yeri geldiğinde burhânî, yeri geldiğinde cedelî ve yeri geldiğinde iknâî delilleri içeren bir metindi. Felsefî bakımdan yapılacak iş, burhanların altını çizmek, cedelî ve iknâî delilleri burhânî esaslara bağlamaktı. Bu iş, tabiatıyla en kapsamlı biçimiyle felsefî epistemolojik modele sahip olanların ellerinde gerçekleşmeliydi ve bu modeli işletmeyi bilmeyenlerin elinde yorumlar ciddî kafa karışıklıklarına yol açabilirdi. Bu arada İbn Rüşd bağlamında dile getirilmesi gereken önemli bir meseleye dikkat çekelim: Biri felsefî diğeri dinî olan ve birbirine indirgenemez olan çifte-hakikat görüşü Latin İbn Rüşdçülerinin bir uydurmasıdır ve filozofun gözünde din ile felsefe aynı memeden süt emen kardeşlerdir. Filozofun daha açık ifadesiyle “Hakikat hakikate zıt olamaz”.