

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 Hangi Anlamda Özgündür?\*

İslâm felsefesinde özgünlük meselesini ele alabilmek için öncelikle İslâm filozoflarının bizzat kendi tasavvurlarında böyle bir mesele olup olmadığını incelememiz uygun olur. Eğer böyle bir meseleleri olmuşsa bu kez özgünlük ara-yışlarının bizim kavramdan anladığımız şeyle ne ölçüde örtüş-tüğü önem taşıyacaktır. Çünkü bunu bilmek onların felsefeden bekledikleriyle bizim özgünlük beklentilerimiz arasında nasıl bir anlam ilişkisini olduğunu görmeye yarayacak ve meseleyi sahici biçimde ortaya koyup koymadığımızı belirgin kılacaktır. İslâm felsefesini yapanlar ile yazarların anlam dünyaları tam olarak kesişmiyor olabilir; ancak bu geleneği üretenlerin özgünlükten anladıklarını yeniden keşfetme çabamız, önce-likle geleneğin ruhuyla paralellik taşımak zorundadır. Bizim bugünkü hareket noktalarımız ile İslâm'ın klasik çağında bir felsefe geleneği üretmeye çalışanların varmak istediği yer ara-sında bir gaye farkı varsa yaptığımız tartışmanın ne ölçüde sa-hici olduğu konusunda kuşkular taşımamız gerekir. Demek ki iki anlamlı varsayımı ortaya koymak durumundayız:

---

(\*) Bu yazının aynı başlığı taşıyan ilk şekli *İslâm Felsefesinin Özgünlüğü* adlı sempozyum bildirileri kitabında (Ankara: Elis Yayınları 2009, s. 29-46) yayınlanmıştır.

- a. İslâm filozofları genel felsefe etkinliğinin ruhuna uygun bir entelektüel gelenek inşa etmeyi özgün bir tutum olarak benimsemişlerdir;
- b. İslâm filozofları felsefî araştırmalarını genel felsefe tarihine anlamlı biçimde eklemenebilen ve fakat kendine özgü nitelikleri haiz bir entelektüel etkinlik olarak kavramışlardır.

Bu iki varsayım açıktır ki özgünlük kavramını İslâm felsefesinin kendisi olarak var oluşu ve onu kendisi kılan mahiyetiyle irtibatlı kılmaktadır. Çünkü bir kültür coğrafyasında felsefenin var olabilmesi başlı başına özgün bir değeri ifade ettiği gibi bu felsefenin, içinde hayat bulduğu sosyo-kültürel paradigmada kendine özgü nitelikler kazanması da bizatihi özgünlük değerine atıfta bulunur.

## **İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Bizzat Var Oluşundadır**

Dârü'l-İslâm'da bir felsefe geleneği inşa etmek isteyen İslâm filozoflarının entelektüel yönelişleri itibarıyla özgün bir tutum içinde olduklarını varsaymak her şeyden önce felsefenin ruhuna uygun olacaktır. Çünkü ortada felsefe diyebileceğimiz bir etkinlik varsa -ki biz öyle olduğunu düşünüyoruz- için doğası gereği özgün bir tutum geliştirilmiş demektir. Şu halde meseleyi tartışmaya felsefenin mevcudiyeti ile özgünlük arasında bir sebep-sonuç ilişkisi kurmakla başlamış oluyoruz. Her şeyden önce din-eksenli bir medeniyette din ilimlerinin gelişme istidadı göstermesinde sürpriz sayılabilecek herhangi bir unsur yoktur. Bu beklenebilir bir durumdur ve böyle herhangi bir medeniyetin seyri açısından tersi bir gelişme oldukça garip bir başarısızlık olurdu. Buna karşılık aynı medeniyetin çocukları içinde bazılarının, adı bile tercüme edilmiş bir terim olan el-felsefe'nin Dârü'l-İslâm'ın entelektüel bir ihtiyacına karşılık geldiğini fark etmeleri, bu ihtiyacı karşıla-

mak için bir dönem bizzat hilafet merkezî tarafından desteklenen bir projeyi yürütme azmi içinde olmaları ve bunu daha başından itibaren etkili olma istidadı gösteren marjinalleştirici eleştirileri göğüsleme pahasına ısrarla sürdürmeleri ciddî ve bence özgün sayılması gereken bir duruşu simgelemektedir. Onların felsefî araştırmanın kendi başına taşıdığı, yine kendine özgü sayılması gereken değerın ayırtına varmış olmaları, din eksenli düşünce üretimi ihtiyacının kelâm ilmi tarafından zaten karşılandığı şartlar altında dikkat çekici bir tutumdur.

Mutezile kelâmcılarının son derece dinamik bir entelektüel gayret içinde oldukları, dinin aklî açıklaması, yorumu veya müdafaası adına neredeyse ihtiyacın tümünü karşılama iddiası taşıdıkları bir kültürel ortamda adı kelâm değil felsefe olan aklî bir gelenek inşa etmenin gerekçesi neydi? Böyle bir yöneliş içinde bulunan entelektüeller, genelde din bilginlerinin, özelde kelâmcıların fark etmediği neyi fark etmişlerdi? Cevap şudur: Felsefenin kendine özgü, özerk ve özgün bir alan olduğunu, insan aklının özel bir imkânını temsil ettiğini, bu imkânı billurlaştırın bir metodolojiye vurgu yaptığını ve daha önemlisi, dinî düşünce ihtiyacının ötesinde ilmî (bilimsel) düşünce ihtiyacına karşılık geldiğini...

Nitekim felsefede özgünlük fikrini kavramak her şeyden önce felsefenin kendine özgü bir alan olduğunu kavramaktan geçer. Felsefenin ne olduğu ve/veya ne olmadığı, bir kültürün gelişiminde ne tür ufuklar açtığı meselesi kavranmadan özgünlük fikri tartışılmaz. Öncelikle onun ne olmadığı konusunda şu söylenmelidir: Felsefe dinî teolojinin tartışmacı yöntemine, özel bilimlere ait sonuçların eğretiliğine ve edebiyatın imgesel diline indirgenmeyecek bir etkinliktir. Klasik İslâm filozofları da bu tespiti yapmış ve felsefe düşünsel, bilimsel ve sanatsal etkinliğin teorik temellerini atan bütüncül bir ilimler sistemi olarak kavranmıştı. Dinî teoloji, bilim ya da edebiyat hakikati araştırma işini yerine getiriyorsa felsefeye ne gerek olduğu şeklinde bir soru, onların indinde anlamsızdı. Nitekim bu so-

runun anlamlı görüldüğü her durumda felsefenin kendine özgü bir başarı olduğu fikri yerle bir olur.

Felsefenin özerkliği ile felsefede özgünlük arasındaki ilişki hakkında bu kadarıyla yetinip şunu belirtmeliyiz ki İslâm filozoflarının ulaşmak istedikleri ve nispeten başardıkları bir felsefe geleneği inşa etme gayesi İslâm medeniyetinin tarihî iç dinamikleri açısından bakıldığında bizatihi özgün bir değeri ifade etmektedir. Yani demek istiyoruz ki onların İslâm medeniyeti bünyesinde bir felsefe geleneği inşa etmiş olmaları, hem evrensel felsefe birikimine hem de bu medeniyetin entelektüel açılımına yapılmış özgün bir katkıdır. İslâm filozofları kendi tasavvur dünyaları bakımından bu özgün katkıyı gerçekleştirmek misyonunu üstlenmişlerdi ve bugün biz onların bu katkılarının hangi ölçüde özgün olduklarını tartışmak ve bu tartışmayı özgünlüğe kendi yüklediğimiz anlamlar açısından sürdürmek istiyoruz. Bize göre bu tartışmayı sağlıklı bir şekilde sürdürmenin temel şartı İslâm filozoflarının İslâm medeniyetinde bir felsefe geleneğine mevcudiyet kazandırma başarısını kabul etmek ve salt bu başarıyı bile özgün katkı olarak değerlendirmektir. Eğer bu değerlendirme sonucunda “İslâm medeniyetinde bir felsefe geleneği var mıdır?” şeklindeki sorunun cevabını, “evet, vardır” şeklinde hiç tereddüt etmeden olumlu biçimde verebiliyorsak, eski terminolojiyle “hel?” (var mı?) matlabı düzeyindeki bu cevap bile özgünlük meselesinin ele alınışında anlamlı bir hareket noktası olacaktır. Neden anlamlı diyoruz? Çünkü günümüzde İslâm medeniyetinde “felsefe” diye bir şeyin var olup olmadığı konusunda tereddüt geçirenlere halen rastlıyoruz ve özellikle ülkemizde İslâm felsefesini teolojiden ibaret görenlerin, onu dünya felsefe tarihinin bir parçası saymayanların sayısı Türk felsefe hayatı bakımından hala üzücü miktarlardadır. Peki, bir felsefe geleneği inşa etmek isteyen filozoflar yönlendirici bir fikir olarak özgünlük tasavvuruna sahip mi idiler? Biraz önceki çözümlerimiz ışığında belirtmek gerekir ki onların zihinlerinde felsefede özgünlükten önce felsefe tarihinde süreklilik fikri öncelikliydi ve onlar

kendilerinden önceki felsefî birikimi ortaya koyanlara müteşekkire olmak konusunda daima istekli davrandılar. Süreklilik fikri öteki kültür coğrafyalarında üretilmiş birikime anlamlı bir şekilde eklenmek, ona katkıda bulunmak ve onu geliştirmek amacına yönelikti. Keldânîler, Mısırlılar, Grekler ve Süryanilerden sonra bayrağı devralmak ve en yukarıya taşımak azmindeydiler. Ancak süreklilik fikrine verilen bu öncelik onların felsefî çalışmalarında bir özgünlük arayışı içinde olmayı önemsemedikleri anlamına gelmez. Ne var ki bu özgünlük arayışının bizim şimdiki tartışmalarımıza yön veren özgünlük kavramıyla örtüşüp örtüşmediği kuşkuludur ve açıkçası onların kendi çağlarında şekillenmiş dinî kimlik, kültürel bilinç ve medeniyet deneyimlerin bir yansıması olarak kendiliğinden vuku bulmuştur. Söz konusu kendiliğindenliğin başlar-ken atıfta bulunduğumuz sahicilik ile doğrudan ilgisi vardır ve çözümlemenin bu aşamasında ele alınması gereken mesele onların özgünlük arayışlarının bizim şimdiki özgünlük kavramımızla ilgisidir.

### **İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Mahiyetindedir**

Şu açıktır ki İslâm filozoflarının yaptıkları işi kendi dinî kimlik, kültürel bilinç ve medeniyet deneyimleri bakımından anlamlı kılmaya çalışmaları onların özgünlük arayışlarıyla paralel seyretmiştir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi onlar felsefenin kendi içinde bir entelektüel etkinlik olarak değerinin farkında idiler. Ancak Müslüman bir medeniyet evreninde yaşıyorlardı ve yer yer kendilerinin de yer aldığı tartışma ortamları yaptıkları işin din bakımından ne değer ifade ettiğini ve dinin medenî tezahürleri bakımından ne anlam taşıdığını ortaya koymayı gerekli kılıyordu.

Dolayısıyla onların teveccühleri şu noktalara odaklanmış durumdaydı: a) Başkalarından tevarüs ettikleri felsefî birikimi kendi ilim dillerinde yeniden üretmek; b) Felsefî yöntemlerin ilmî değeri üzerinde durmak, bundan hareketle bir “bilim”

geleneği inşa etmek; c) Dinî bir meseleyi felsefî yöntemlerle çözümlmek; e) Bütün bunların sonunda hem felsefî/bilimsel yöntemlerin hem de dinî düşünüşün hakkını vererek nihayette yine felsefî nitelikli bir senteze ulaşmak.

Tabiatıyla bu yönelişi kelâmî yönelişlerle karıştırmamak gerekmektedir. Çünkü felsefenin dine bakan yüzü kadar bilime bakan yüzü de onların yakın ilgi alanları içindeydi ve hatta İslâm dünyasının ihtiyaç duyduğu bilim geleneğini inşa etmek onların öncelikleri arasındaydı. Muhtemel bir karıştırma daha işin başında felsefenin kendine özgü bir niteliği olmadığı ve onun bir tür kelâm olduğu fikrine haklılık kazandıracaktır. Oysa Kindî'den itibaren din-felsefe ilişkilerinde ortaya konan tutum filozofların kendilerini kelâmcılardan özenle ayırdığına tanıklık etmektedir. Tıpkı kelâmcıların kendilerini filozoflardan ayırt etmek için özel bir gayret sarf etmelerinde olduğu gibi...Ancak bu tutum filozoflarca felsefî/ilmî yöntemin özerkliğini koruma adına geliştirilirken kelâmcılar tarafından sahih itikadı koruma adına ortaya konmaktaydı. Filozoflar kelâmı cedelî yönteme saplanıp kalmakla, kelâmcılar da filozofları dinî temellerden ayrılmakla suçladılar. Kelâmcılar filozofların sahih bir itikada sahip oldukları hususunda daima kuşkulu ve eleştirel bir tutumu benimserken kendisini Müslüman olarak tanımlayan Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, Sühreverdi gibi filozoflar yaptıkları işin kendilerini dinî ve kültürel aidiyetlerinden uzaklaştırdığını bir an bile akıllarından geçirmediler. Onların bu bağlamda muhataplarıyla giriştiği tartışmalar din-felsefe ilişkileri bakımından geliştirdikleri zengin söylem hakkında fikir verse ve hatta bize bu bağlamda günümüze de ışık tutacak özgün fikirler ilham etse de filozofların bu söyleme baş belası bir durumu savuşturmaktan öte bir değer yüklemediklerini düşünmemiz doğru olur. Ancak bütün bu tarihî gelişmeler bize İslâm felsefesinde İslâm medeniyetine özgü yanların daha çok dinî formlar ile felsefî formların ilişkiye girdiği problematik alanlarda kendisini gösterdiği gerçeğini telkin etmektedir.



Bu açıdan bakıldığında Kindî'nin "birlik metafiziği" onun vahyin felsefî bilgi karşısında üstünlüğünü vurgulayan ifadelere bile daha fazla özgün bir tutumu ifade etmektedir. Konuyla ilgili hiç kimse Kindî metafiziğinin Aristoteles'in Metafizika tercümesinden bağımsız ortaya konduğunu söyleyemese de âlemdeki çokluğun birlik fikrine nispet edilışinden bu birliğin ilkesinin Tanrı'nın birliğı olarak konmasına kadar özgün bir perspektifin ürünü olduğunda da kuşku duymayacaktır. Fârâbî'nin siyaset felsefesini Eflâtun'un Kitâbü's-Siyâse'sinden bağımsız ele almak elbette akademik bir hata olacaktır. Ancak onun câhiliye, fâsıka, mütebeddile ve dâlle terimleriyle gittiğı temel tasnifler, er-Reîsü'l-evvel ile vahiy arasında kurduğı kopmaz bağlantı, bu vesileyle nübüvvet gerçeğini açıklamaya yönelik ve böylece dinî, entelektüel ve siyasî hayatın bütünlüğü üzerine olan vurguları daima göz önünde bulundurulmalıdır. Bu yapıldığında *el-Medînetü'l-fâzıla* tasavvurunun belki geniş anlamda Eflâtuncu fakat asla Eflâtun felsefesinin basit bir tekrarından ibaret görülemeyecek bir özgünlüğü işaret ettiği söylenmelidir.

İbn Sînâ'ya gelince o sözünü ettiğimiz özgünlük arayışının adını koyan filozoftur. Onun felsefe çevrelerinin gündemine taşıdığı Meşrikî Hikmet terimi üzerinde çok mürekkep harcanmış ve belki de harcanmaya devam edilecektir. Ancak bu terim etrafındaki bilimsel tartışmalardan açığa çıkan bir şey vardır ki filozof bu terimi hem Aristoteles sisteminin bizzat felsefenin ruhuna en uygun yorumunu üretmek hem de eksik, kusurlu veya yanlış bulduğı noktalarda Aristotelesçiliğı aşma anlamına gelen özgün bir tutumu vurgulamak için kullanmıştır. Muhatapları Mağribîler dediğı Aristoteles'in Bağdat Hıristiyan yorumcularıydı ve onların felsefenin ruhuna aykırı bulduğı sathî yorumlarına karşılık kendi yetiştigi ve kütüphanelerinden istifade ettiği Horasan Müslüman felsefe çevresinin yaklaşımını koyuyordu. Kökleri itibarıyla çok büyük ölçüde Fârâbî ve bazı açılardan Âmirî felsefesine dayandırılabilir olan bu özgün alternatif esasen kendi felsefesinin adıydı ve bel-

ki de bu adlandırma onun zihniyet dünyasında bugün bizim özgünlük fikri açısından değerlendirmeye çalıştığımız "İslâm Felsefesi" terimine karşılık gelmektedir.

Sarsılmaz ve aşılmaz bir felsefe otoritesi olarak Aristoteles'ten neredeyse guluv sayılabilecek yüceltici ifadelerle söz eden İbn Rüşd'ün, bu tutumuyla skolastik bir bağnazlık sergilediğini ileri sürmek de kolay değildir. Onun felsefî düşüncenin tarihî ve gelişimiyle ilgili tasavvurunda Aristoteles, her şeyden önce apodeiktik yöntemi geliştirmiş olması bakımından Allah'ın insanlığa armağan ettiği bir harikadır ve bunu telaffuz etmenin özgünlük fikrini temelinden sarsıcı bir taklitçi tutum ile ilgisi yoktur. Nitekim Fârâbî de *Kitâbü'l-Hurûf* ta adeta felsefenin sonu söylemi içinde, felsefî evrimin Aristoteles ile tamamlandığını ileri sürmektedir. Onların felsefe dünyalarında esas olan apodeiktik yani burhanî yöntemin insanlık tarihinde Aristoteles tarafından sistemleştirilmesi idi ve Aristoteles'i harika ya da mükemmel kılan bu başarısıydı. Dolayısıyla İslâm felsefesinde Aristoteles'ten böyle bahseden değerlendirmeleri özgünlük arayışına daha başından itibaren ket vuracak olan taklitçi bir tutumun ifadesi saymak insafsızlık olacaktır.

Söz konusu hayranlık psikolojisinin, Newton mekaniğini araştırma modeli olarak esas alan bir fizikçinin bu modeli mükemmel bir matematik model olarak geliştiren Sir Isaac Newton hakkında yüceltici ifadeler kullanırken taşıdığı psikolojiyle karşılaştırılabileceğini düşünüyoruz. Bu arada Newton mekaniğinin ortaya çıktığı dönemde doğurduğu efsanevî etkiyi, Alexander Pope'un şiirinde geçtiği gibi her şeyi aydınlatmak için yaratılmış bir ilahî ışık olarak kavranışını ve iki yüz yıl boyunca fizik âlemin hareket ve sükûn yasalarının en doğru ve tartışmasız biçimde açıkladığı yönündeki inancı hatırlamak gerekir. Bir bilim insanının Newton'a duyduğu yüceltici saygının onun geliştirdiği mekanik modele duyduğu hayranlıkla ilgisi vardır ve bu hayranlık onun bu paradigma içinde kalarak özgün bilimsel çalışmalar yapma istidadını köreltmez; çünkü hayranlığın yöneldiği şey aslında önündeki araştırma

programının kendisidir. Bu anlamda Aristoteles felsefesi Müslüman felsefeciler indinde araştırmaları için başvuracakları bir felsefî paradigma idi ve çağın bilimsel yöntemini temsil ediyordu. Dolayısıyla, öteki felsefî akımları saymazsak, bir hareket noktası ve/veya müracaat sistemi olarak Aristoteles paradigmasına dayalı olarak çalışmış, hatta bunu idealize etmiş olan Müslüman “Meşşâilerin”(!) özgün hiçbir yön barındırmayan, felsefî birikime hiçbir katkıda bulunmayan tamamen tekrarcı ve taklitçi bir Aristotelesçilik ile yetindiklerini söylemek çok anlamlı değildir. Onların felsefî başarılarını Aristoteles’in kurucu başarısıyla karşılaştırmak Muallim-i Evvel niçin Dârü’l-İslâm’da çıkmadı diye hayıflanmak kadar anlamsızdır. Önemli olan Dârü’l-İslâm’da kurucu Türk filozofu Fârâbî’nin bir Muallim-i Sâni olarak çıkmış ve hemen ardından Şeyh-i Reîs İbn Sînâ’nın yetişmiş olmasıdır. Bütün bunlardan daha önemlisi İbn Sînâ gibi bir dehanın insanlığın felsefe birikimini ansiklopedik çapta yeniden üretmesidir. Dolayısıyla İslâm felsefesindeki hakiki özgünlüğü bu yeniden üretme başarısında aramak gerekmektedir. Yeniden üretmekten ne kast ettiğimiz mesela Aristoteles’in *İkinci Analitikler*’i ile İbn Sînâ’nın *Kitâbu’l-Burhân*’ı arasında yapılacak kaba bir mukayeseden çıkarılabilir. Onun İslâm medeniyetinin bir çocuğu olarak kendisinden sonrakiler üzerinde bilim fikri açısından doğurduğu muazzam etki, sadece Dârü’l-İslâm sınırları içinde kalmamış ve Orta Çağ felsefesini de şekillendirmiş ise bu felsefî yeniden üretimin zavallı bir Aristoteles talebeliğinden ibaret görülemeyeceğini söylemek gerekir. Özellikle Orta Çağ Batı felsefesinin serüveni söz konusu olduğunda Avicenna adının ve bu isme nispet edilen fikirlerin Latince metinlerden silinmesi durumunda geriye ne kalacağını sormak anlamlı olacaktır.

Modern felsefenin kurucusu kabul edilen Descartes’in geleceksel Orta Çağ felsefesiyle hesaplaşmaya girerken geliştirdiği kavram sisteminin Orta Çağ’dan bağımsız değerlendirilemeyeceği ve Kartezyen felsefenin bizzat Descartes muhaliflerinin içinde tartıştığı bir paradigma ürettiği düşünüldüğünde İbn

Sînâ felsefesinin hala modern felsefeyle diyalog imkânlarını muhafaza eden kalıcı bir etki ve katkıya sahip olduğu daha iyi anlaşılacaktır. Ancak kabul etmek gerekir ki modern Batı medeniyetinin dinamikleri felsefî çabaları yepyeni ufuklara taşımıştır ve felsefenin modern tarihi Batı medeniyetinin yeni bir dünya kurma peşindeki dinamik yapısına tekabül eden yepyeni problemlerin ortaya konmasına imkân tanımıştır. Dolayısıyla modern Batı medeniyetinin kendi iç dinamiklerine karşılık gelen hareketliliğin sosyo-kültürel ifadesi olan yeni felsefî dönemi kreatif olma yönünden İslâm felsefesiyle karşılaştırmak da bir tür tarih dışılığı itilmiş olmak anlamını taşıyacaktır. Bu bakımdan İslâm felsefesinin ortaya koyduğu özgün başarı itibarıyla daha çok Orta Çağ felsefesiyle karşılaştırılabilir olması şaşırtıcı değildir.

İslâm felsefesini mümkün kılan şartlar ne Grek felsefesini özgün biçimde ortaya çıkaran şartlarla ne de modern felsefenin kendisini durmadan yenileyerek değişen kendine özgü serüveni ile birebir mukayese edilebilir. İslâm felsefesinin Grek felsefesiyle mukayesesi, yukarıda belirttiğimiz gibi, süreklilik fikrinden bağımsız olarak ele alınamaz. Modern felsefeyle mukayesesi de yenedünyada artık sürmeyen ne varsa onlar hesaba katılmaksızın yapılamayacaktır. Çözümlemenin bu aşamasında karşımıza süreklilik-özgünlük (ya da bazı bağlamlarda süreklilik-değişme) ve bunun mantıksal bir sonucu olarak birikim-deneyim kavramları arasındaki ilişki meselesi çıkmaktadır.

Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki İslâm filozoflarının Grek felsefesi karşısındaki konumları Toynbee'nin terimleriyle söylersek bir meydan okuma-cevap verme (challenge-response) süreci içinde tanımlanamaz. Felsefeye ilgi duyan Müslümanlar Grek felsefesi birikimini memnuniyetle tevarüs ettiler ve felsefî ilimlerin bütün üstatlarına tam bir saygı hissi içinde oldular. Birçok ekol ve birçok filozofu o veya bu nispette tanıma fırsatı buldular ve galiba birçoğunu Aristoteles'in yorum ve eleştirileri vesilesiyle tanıdıkları için de eski dünyanın felsefede geldiği son noktayı Aristoteles'in otoritesi ile özdeş-

leştirdiler. Bu arada Hipokrates, Galen, Batlamyus, Öklides, Arşimedes gibi eski dünyanın büyük bilim adamları felsefe denilen etkinliğin birer cüz'ü olarak algılandılar ve felsefe dendiğinde günümüz bilimsel araştırma alanlarını da içine alan bir ilimler sistemi kast edildi. Orta Çağ'da teorik ve pratik hikmetin bütün kısımlarına dair muazzam bir birikim duruyordu. İslâm'ın doğduğu topraklar için meçhul olan böyle bir birikim karşısında takınılması muhtemel olan, kayıtsız kalmak ya da öğrenmek şeklindeki iki tutumdan ikincisini benimseyen elit kadrolar bu birikimin tam bir aklî haz deneyimi içinde öğrencisi olmayı seçtiler. Bu süreçte tehdit ve meydan okuma algısına rastlamak mümkün değildir ve dolayısıyla ortada verilecek bir cevap da yoktur; onların bu ilgisi Halife'nin Aristoteles'i rüyasında görmesini sağlayan bilinçli bir tercihin ürünüydü.

Dolayısıyla günümüzde kendisini modern felsefe akımlarının meydan okuması altında hisseden Müslüman entelektüelin bunlara cevap yetiştirmeye çalışmasına benzer bir görevleri olduğunu düşünmüyorlardı. Tüm yapmak istedikleri, Atina'dan kovulmuş, İskenderiye Kütüphanesi'nin külleri altında yitip gitmiş, Cündişapur'da dinamizmini yitirmiş ve Bizans'ın asırlarca üstünde oturduğu bu birikimin Dârü'l-İslâm'ın zenginlik ve dinamizminden yararlanarak o coğrafyada çiçeklenmesini sağlamaktı.

Metafiziğin tümel bir disiplin olarak yön verdiği bir ilimler sistemi şeklinde kavranan bu devasa birikim yeniden üretilmesi gereken temel metinlerini artık İslâm coğrafyasında ortaya çıkaracaktı. Bu coğrafyanın çocukları Eflâtun'un *Devlet*'ini, Aristoteles'in *Metafizika*'sını, Batlamyus'un *Megale Syntaxis Matematike*'sini ve Öklides'in *Stoikheia*'sını sistematik bir bütünlüğe ulaşma endişesiyle ve tam bir ciddiyetle ele aldılar. Bu ciddiyet ve gayretin bir nişanesi olarak zikretmek gerekirse, mesele Öklides'in eseri, ikisi Haccâc b. Yûsuf b. Matar'a, biri İshâk b. Huneyn'e ait olmak üzere üç kez tercüme edildi ve III/IX. yüzyıldan itibaren bu eser üzerinde sayısı altmışa varan şerh, ıslah, şükûk ve tahrir türünden etütler neşredildi. Ancak şu

var ki işin iptidâsı söz konusu olduğunda, Müslüman entelektüeller için her şeyi mutlak bir özgünlük niteliği taşıyacak şekilde sıfırdan inşâ etmek üzere hareket geçmek söz konusu olamazdı. Esasen bu, işin tabiatına da aykırıdır; eğer Dârü'l-İslâm'da bir felsefe geleneği başlayacak idiyse öncekilerin ortaya koyduğu birikimi aktarmak, tevarüs etmek ve onu iyice öğrenmekten başka bir yol gösterilemezdi.

Meseleye Aristoteles örnek olayından bakarsak, ortada bu büyük filozofun otoritesinde kristalleşmiş bir Talim-i Evvel vardı ve Müslümanlar kaçınılmaz olarak bu temel felsefe öğretiminin talebesiydiler. Öğretim bir birikimin öğrenilmesini, öğretmen ile öğrenci arasında bir fikrî, kavramsal ve yöntem-bilimsel sürekliliği zorunlu kılar. Üretildiği sosyo-kültürel çevre bakımından farklı ve yabancı bir medeniyetin ürünü olan, açıkçası başkasına ait olan bu birikimin edinilmesinden özgün bir felsefî deneyime ulaşmak ne ölçüde mümkündür?

İşte süreklilik-özgünlük kavramları arasındaki ilişkiyi İslâm felsefesi bakımından temellendirmek bu soruda yatmaktadır ve verilecek mümkün cevaplardan biri şu olabilir: İslâm felsefesi doğuşu ve gelişimi açısından başkasının birikiminden özgün bir felsefî deneyim üretmenin imkânını işaret etmektedir. Bu birikimi Müslüman bakış açısından tamamıyla bir tür *materia prima* olarak tanımlayamasak da İslâm felsefî deneyiminin özgünlüğünü bu birikime giydirilmiş yeni formda aramak gerektiği ortadadır. Bu yeni formun yeniliği, geçmiş birikime anlamlı katkıların sağlanmasında, bu birikimi yeniden üretmesinde ve hatta daha iddialı söylessek yeniden teşekkül ettirmesinde yatmaktadır.

Söz konusu formun mutlak anlamda özgün olmadığı mesela kelâmcıların yaptığı gibi Aristoteles felsefesinin egemenliğini kırarak alternatif formların üretilmesinde ve dolayısıyla bu felsefeyi aşmayı mümkün kılacak özgün yaklaşımlar geliştirmede yeterince kreatif olunamadığı ileri sürülebilir. Ancak bunun, bazısına yukarıda değindiğimiz açıklanabilir sebepleri vardır ve mesela Ebû Bekir er-Râzî'nin yapmaya çalıştığı gibi

Aristoteles eleştirilerine daha başından itibaren ilgi duyan filozoflar olmuştur. Ne var ki bu arayışlar İslâm felsefesinin teşekül döneminde çok çeşitli etmenler yüzünden başarılı olmadı.

Kelâmcılara gelince onların Aristoteles'e getirdikleri alternatif, Grek Atomculuğu'ndan ödünç alınmış bir kavram sisteminden beslenmekteydi. Bizzat Aristoteles tarafından neredeyse geçersiz kılınmış Atomcu yaklaşımın felâsife nezdinde ikna edici bir özgün alternatif olarak görülmesi pek mümkün değildi; bu yüzden daha başından itibaren felâsife Grek Atomculuğu'nun şahsında kelâm Atomculuğu'nu ciddî ve özgün bir alternatif olarak görmedi. Günümüzde kelâm düşüncesinin özgün İslâm düşüncesini temsil ettiğini ileri süren yaklaşımlar İslâm kelâmını kuran entelektüel kadroların Antik Yunan düşüncesine neler borçlu olduklarını unutmuş görünmeleri bu açıdan şaşırtıcıdır. Belki burada mukayese edilmesi gereken şey, Müslüman felâsifenin Aristoteles felsefesini yeniden üretmesi ile Mütetekellimûn'un materyalist Grek Atomculuğu'nu yaratılış ilkesi uyarınca dönüştürmesi arasındaki özgün yaklaşım farkı olabilirdi. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki felâsife yukarıda da değinildiği gibi Dârü'l-İslâm'ın sadece teolojik ihtiyaçlarını karşılamak için felsefe birikimiyle meşgul olmuş değildi. Onlar felsefe denilen şeyin Aristoteles'in tarihte ilk kez tasnif ettiği ve ilk felsefeden başlayarak bütün özel bilimlere içine alan bir ulûm-ı felsefiye sistemi olduğunu, dolayısıyla Orta Çağ'ın Dârü'l-İslâm'ında bir bilim geleneği inşa etme imkânının Aristotelesçi apodeiktik yöntemde yattığını hemen fark etmişlerdi.

Daha sonra Bîrûnî adlı bir Türk dehasının çıkıp Ebû Bekir er-Râzî'nin eleştirel yaklaşımından ilham almak suretiyle Aristoteles fiziğini eleştirmesi için bütün bu fark edişlerin kendi içindeki entelektüel imkânlarını tüketmesi ve felsefe-bilim tasavvurunun böyle bir diyalektik süreç içinde deneyimini mükemmelleştirmesi gerekiyordu. Ancak buradan hakiki bir bilim geleneği üretmek için Bîrûnî gibi Aristoteles'i eleştirip aşmak gerektiği şeklindeki anti-skolastik/aydınlanmacı çağ-

rışımlar yapan bir genelleme için aceleci davranmamak gerekir. Çünkü İslâm dünyasının yetiştirdiği bir başka bilim dehası olan Nasireddin et-Tûsî, her konuda onunla mutabık olmasa da, İbn Sînâ'nın hürmetkâr bir izleyicisidir.

Sonuç olarak Müslüman filozofların felsefe ve bilim alanında ortaya koydukları yeniden üretim başka bir dünyanın birikiminden kendi özgün deneyimlerini üretmek şeklinde tecelli etmemiş olsaydı yine başka bir dünya için anlamlı olabilecek bir birikim ortaya koymayı başaramazdı. Orta Çağ Avrupa'sına Arapça'dan yapılan tercümelemler bu gerçeğin tarihî kanıtıdır. Bilindiği gibi Avrupa'da yeni bir dünyanın kuruluşunda bu tercümelerin doğrudan ve inkâr edilmez bir tesiri olmuştur. Kısacası gerek felsefe gerekse bilim tarihi bakımından Yunanca yazanların ortaya koyduğu özgün başarının doğurgan tabiatı insan aklının yürüyüşü bakımından ne ifade ediyorsa, Orta Çağ'ı, ünlü bilim tarihçisi Sarton'un deyimıyla bir Altın Çağ'a çeviren Müslüman filozofların özgün başarıları da doğurganlık açısından benzeri bir imkânı ifade etmektedir. Bu imkânın Avrupa entelektüelleri elinde yol açtığı şey ile sonraki Müslüman entelektüeller elinde yol açtığı şey arasında ciddî yöneliş farkları olsa da bu farkları ortaya çıkaran tarihî şartların neler olduğu hususu konumuzun dışındadır.

### **Birikimi Aşmak: Yorum ya da Eleştiri**

Bütün bunlardan anlaşılmalı ki beşerî bilgi tarzları için tarihî olmayan, tarihten geri beslenmeyen bir özgünlük mümkün değildir. Söz konusu tarihî arka plan Müslüman kültür evreni için yabancı bir birikim idi. Aristoteles'in dayandığı bir birikim vardı ama bu birikim özünde Grek'ti. Grek felsefesi tarihini yazmamızı mümkün kılan en önemli kaynaklardan birinin Aristoteles'in eserleri olması bunu göstermektedir. Aristoteles'i kendisi yapan hem bu birikime sahip olması hem de bu birikimi eleştirel bir yaklaşımla aşarak özgün bir sistem ortaya koymasındır. Onun özgün dediğimiz sisteminin



temelini oluşturan kavram sisteminin tamamen Aristoteles'e ait olduğunu söylemek mümkün değildir; ancak bu, sistemin özgünlüğünü haleldar etmez.

Aristoteles örneğindeki süreklilik-özgünlük ilişkisi ile felâsife örneğindeki süreklilik-özgünlük ilişkisi böyle bir ilişkinin mevcudiyeti anlamında aynıdır. Ancak ikisi arasında mahiyet farkı olduğunu da kabul etmek gerekir. Çünkü Aristoteles'in dayandığı ve kendi kültür evrenine ait olan tarihî birikime olan nispeti ile mesela Fârâbî'nin kendi kültür evrenine ait olmayan Grek felsefesi ile ilişkisi arasında mahiyet farkı bulunmaktadır ve bu farkın iki kültür havzasındaki felsefe tasavvurlarıyla yakından alakası vardır. Her iki ilişki tarzında da felsefenin birikimselliği vurgulanıyordu. Ama Aristoteles bu birikime özgün katkılarda bulunmayı onu eleştirerek ya da yanlışlayarak aşmak şeklinde tasavvur ederken Aristoteles'i ciddiye alan Müslüman filozoflar yukarıda belirttiğimiz sebeplerden ötürü Aristoteles felsefesine benzeri radikallikte bir eleştirel yaklaşım sergilememiş, kendi özgün deneyimlerini onun felsefesini kendi bakış açılarından yeniden üreterek inşa etmişlerdir.

Bu anlamda Aristoteles'e eğilim duyan Müslüman filozoflar eleştirel olmaktan ziyade yorumlayıcı ve yeniden üretici bir etkinlik içinde olmuşlardır. Ancak felsefenin yorumlayıcı işlevinin özgün ürünler ortaya koyamamak anlamına geldiği kuşkuludur. Aristoteles'e başından beri karşı çıkan felsefe ve kelâm çevreleri ise bunu yaparken yine farklı felsefe birikimlerine dayanmak ihtiyacı içinde olmuşlardır. Hepsinde değişmeyen durum felsefî düşünüşün felsefe tarihinden bağımsız bir özgün deneyime ulaşamayacağı gerçeğidir. Ancak her geriye doğru okuma özgünlük izlenimini azaltıcı bir etki oluşturur. Mesela Aristoteles'in dört sebep teorisini ana fikir ve temel kavramları itibarıyla geriye doğru okursanız ortada Aristoteles'in özgünlüğü diye bir şey kalmadığı izlenimi doğabilir. Ama buna rağmen dört sebep teorisi genellikle Aristoteles'in adıyla anılmaktadır. Bu bağlamda Aristoteles'in dört sebep teorisini öz-

gün kılan filozofun önünde bulduğu malzemeye verdiği yeni formda aranacaktır.

Aynı bağlamda İbn Sînâ'nın dört sebep teorisine getirdiği yeni açılımlar, mesela ontolojisinde yer alan Fâil Sebep vurgusu da onun felsefeye özgün katkısı olarak değerlendirilecektir. İbn Sînâ talim-i evvelden hareket etmiştir ama ona kendi bakış açısından özgün bir form da kazandırmıştır. Veya mahiyet-vücut ayırımının belirli terminolojik ipuçlarından hareketle İbn Sînâ'dan geriye doğru bir okunuşu, İbn Sînâ'nın özgün bir katkıda bulunmadığı izlenimini verebilir; ancak bütün felsefe tarihçileri mahiyet-vücûd (öz-varlık) ayırımı dendiğinde önce İbn Sînâ'nın adını hatırlamaktadırlar.

Bu noktada akademik bir ihtiyatsızlık ihtimaline de dikkat çekmek isterim. Bizler Aristoteles şarihleri hakkında yeterince araştırma yapmadığımız için Fârâbî ve İbn Sînâ'da tamamen yeni ve özgün olarak değerlendirdiğimiz bazı fikirlerin bu şarihlerin metinlerinde mevcut olduğunu görebilir ve özgünlük yorumlarımızı bir hayal kırıklığı içinde yeniden ele alma ihtiyacı içinde olabiliriz. Bu yüzden özgünlük araştırmalarımızı daha sağlam tarihî verilere dayandırmak için bizim için hala kayıp halka mesabesinde olan Aristoteles şarihleri literatürü ve bunların Müslüman dünyadaki yansımaları hakkında daha derin araştırmalar yapmak ihtiyacı içinde olduğumuzu hatırlamalıyız.

## **Özgün Bir Gelecek İçin: İslâm Felsefesinin Yeniden Varoluşu**

Özgünlük fikri bağlamında İslâm felsefesinin tarihî deneyimi için yapabileceğimiz değerlendirme kabaca böyledir. Elbette bu tarihî deneyim üzerinde günümüzde yapılan akademik çalışmalar ilerledikçe bu değerlendirmeler gelişecek yahut belki de tamamen değişecektir. Ancak şu açıktır ki İslâm felsefesi tarihinin bugün için ifade ettiği anlamı tespit yönündeki

her çaba aslında geleceğe yönelik olduğu için bir zihin konforundan ibaret görülemeyecek soylu birer girişim sayılmalıdır.

Tarihi kavrama çabasının modern dünyanın Müslüman toplumları ve özellikle ülke kültürümüz için bir anlamı, öyle sanıyoruz ki, yeni bir felsefe deneyimi ve geleneği üretmek yolunda verebileceği ilhamlardır. Meseleye İslâm felsefesinin geleceği açısından bakıldığında tarih ve geleneğin kurucu bir çaba için sınırlandırıcı değil ufuk açıcı bir işlev görmesi gerekir. Eğer “kökü mâzîde olan âtî” fikri bir kültürel gerçeklik nosyonu olarak ciddiye alınacaksa bu husus, Türk felsefesinin kendi geleneğinden beslenmesi bağlamında da geçerlidir.

Çok şükür ki İslâm felsefesi geleneği inanılsın diye değil, Müslüman aklının imkânlarını geliştirsın diye ortaya konmuştur. Bu gelenek içinde hayat bulmuş teoriler birer inanç sistemi değil, -doğru ya da yanlış sayılabilecek ama kesinlikle anlamlı olan- birer düşünce sistemidirler. Bu gerçek bizim İslâm felsefe geleneğine hem yorumlayıcı hem de eleştirel tarzda yaklaşmamızı mümkün kılmaktadır. İslâm felsefesinin geleceğini inşa etmek her iki zihnî tutumu da gerekli kılmaktadır. Gelecek vizyonu hem gelenekle irtibatlı hem de onu aşan bir perspektife sahip olmayı gerektirir. Çünkü geleneksiz gelecek olmaz ve gelenek kendisini yenileyebiliyor ise bir geleceğe sahip olabilir.

İslâm felsefesinin bir geleceği olacaksa bu İslâm kültürünün istese de istemese de mirasçısı olan felsefecinin, içinde yaşadığı çağı hesaba katan bir duruşa sahip olmasını gerektirir. Dolayısıyla onun anlamak, yorumlamak, eleştirmek ve aşmak zorunda olduğu bir başka felsefî alan modern felsefe alanıdır. Ancak artık kadim İslâm filozoflarından durumu farklıdır. Modern Çağ'da yaşayan Müslüman-Türk kültürüne mensup bir felsefeci, eski üstatlar gibi bir geleneği hiç yoktan kurmak ve geliştirmek zorunda değildir. Onların tarihte var olmuş ve tüm açılımlarıyla yeniden üretebilecekleri yahut tam bir içtenlikle yüzleşebilecekleri bir felsefe gelenekleri vardır.

Modern Çağın Müslüman-Türk kültürüne mensup olan felsefeci ayrıca modern felsefe deneyimi konusunda da eskile-

rin sahip olmadığı yepyeni birikimlere sahiptir. Bu demektir ki o, kendinden önceki modern felsefe birikiminden bağımsız olarak, bu birikimi yok sayarak bir inşa sürecine dâhil olmayacaktır. Esasen bu imkânsızdır. Çünkü içinde bulunduğu çağı şekillendiren felsefî şartlar o veya bu ölçüde onun kavram dünyasını da şekillendirmiştir. Nasıl İbn Sînâ için Aristoteles külliyyatı bir felsefî hareket noktası idi ise ülkemiz felsefecisi için de modern filozoflar bir hareket noktası teşkil edebilecektir. Bütün mesele bir köksüzlük ve çağdaşlık problemi yaşama-dan özgün bir yeniden üretimde bulunabilmektir.

### **Özgünlüğü Tartışmak: Polemik Değil Yeniden İnşa**

Nihayet, başta söylediklerimizle bağlantılı biçimde, niçin İslâm felsefesinde özgünlük diye bir meselemiz olduğu üzerinde durmak istiyoruz. Öyle anlaşılıyor ki böyle bir mesele-nin varlığı;

- a. İslâm felsefesinin bir tercüme, tekrar ve bir taklitten ibaret olduğu, özgün hiçbir unsur barındırmadığı, yeni ve özgün hiçbir katkı getirmediği yönündeki oryantalist teze;
- b. Aynı gerekçelerden ötürü gerçek ve özgün İslâm felsefesinin kelâm olduğu yönündeki modern kelâmcı teze ve nihayet;
- c. Türk felsefe çevrelerinde zaman zaman gözlemlenen İslâm felsefesinin aslında felsefe değil, teoloji olduğu yolundaki teze cevap vermek ihtiyacından doğmaktadır.

Birinci tez İslâm felsefesinin özgün bir felsefe olmadığını ileri sürerken, ikinci tez İslâm felsefesinin özgün anlamda İslâm olmadığını iddia etmektedir. Üçüncüsü ise İslâm medeniyetinde felsefe etkinliğinin varlığından bile söz edilemeyeceği şeklinde cüretkâr bir iddia ileri sürmektedir.

İslâm felsefe geleneğine yönelen bu ithamlara cevap vermek elbette gereklidir ve bu cevapları üretmek tekrar tekrar

tarihî birikime yönelme ihtiyacı doğuracağından İslâm felsefesini anlama ve anlamlandırma yönünde yepyeni yorum ve değerlendirmelere vesile olacaktır. Ancak bu meseleyi tartışmayı sadece belirli bir polemik ihtiyacını karşılamaktan ibaret görmek İslâm felsefesi birikiminden günümüz Türk entelektüeli için gerekli özgün deneyimi üretme konusunda bize pek yardımcı olmayabilir. Çünkü İslâm felsefesi etkinliği bu tür polemiklere indirgenemez.

İslâm felsefesi, bütün öteki felsefe gelenekleri gibi yapılan, yapılması gereken bir şeydir. Orta Çağ'dan sonra kendi gelişimini tamamlama fırsatı bulamamış, tüm imkânlarını tüketememiş tarihî felsefe geleneğimiz bu yönüyle halen yapılmakta olan bir binaya benzetilebilir. Dolayısıyla onu geleceğe yönelik bir yeniden üretme veya yeniden teşekkül perspektifiyle günümüze taşımak herhalde bu tür polemiklerin ötesinde değer taşıyan kurucu bir gayeye yönelmek demektir. Böyle bir gayeye yönelmek için gelenekten alabileceğimiz ilhamlar ise o geleneğin ruhunu doğrudan kavramaksızın mümkün değildir.

## Sonuç Olarak

İslâm felsefesinin özgünlük değeri öncelikle felsefe olarak varlığındadır. O kendinden önceki felsefî birikimi, üstelik başka bir kültür evrenine ait olduğu halde, yeniden üretmenin ve ondan özgün bir felsefî deneyime ulaşmanın adıdır. Onun mahiyeti üzerinde hangi yorum yapılırsa yapılsın bu gelenek hem İslâm medeniyeti için hem de bu medeniyetten yararlanan Orta Çağ Avrupa medeniyeti için insan aklının özgün bir deneyimi olarak algılanmış ve değerlendirilmiştir.

İslâm felsefesinin özgünlük değeri aynı zamanda onun mahiyetindedir. Bütün itirazlara rağmen onun cinsi felsefe, faslı İslâm'dır. Buradaki felsefe sözcüğü onun insanlık felsefe tarihinin bir parçası olduğu anlamına gelirken, İslâm sözcüğü İslâm medeniyetine özgü entelektüel faaliyetin bir parçası olduğu

anlamına gelir. Bu açıdan bakıldığında İslâm medeniyeti hangi bakımdan özgün ise İslâm felsefesi de o bakımdan özgündür.

Özgünlük meselesini ele almak bizzat geleneğin ruhu ve gayesiyle paralellik arz etmelidir. Bu ruh kendisini özgün medeniyet şartlarında yeniden inşa etmek gayesi taşır. Dolayısıyla özgünlük meselesi öncelikle içerden bir bakışı şart koşar. Dışarıdan bakışla bu geleneğe yöneltile ithamlar ona içerden bakanları bir özgünlük polemiğine itebilir. Bu polemiklerin ciddî cevaplarla hakkını vermek, gündem oluşturmak bakımından gerekli ve yararlıdır da; ancak geleneğin ruhunda bulunan kurucu gayeyi unutturmamalı, onun önüne geçmemelidir. Böyle bir gayeyi öngörmek özgün felsefe etkinliği içinde olmayı gerektirir. Felsefe hakkında konuşmak artık felsefe yapmanın önüne geçmemelidir.

Bugün bizler ne Aristoteles'i ne de İbn Sînâ'yı doğuran sosyo-kültürel şartların içindeyiz. Felsefenin sosyo-kültürel oluşum ve değişimin entelektüel bir ifadesi olduğu göz önüne alındığında İslâm felsefesinin geleceği projesi günümüzün zorunluluk, geleceğin ise imkân ifade eden şartlarını göz önünde bulundurmamak durumundadır. Kendisini İslâm felsefesinin geleceğine fırlatmış olan araştırmacı elbette İslâm felsefe geleneğini bütün tarihî formlarıyla tekrar etmek saçmalığına düşecek değildir. Çünkü kendisini bütün formlarıyla tekrara yönelen bir geleneğin geleceği olamaz. Buna karşılık geleceğe yönelik kurucu bir hamlenin de daha ileriye sıçramak için geçmişten hız alması şarttır.