

İslam Felsefesi Tarihi Dersleri “notları”

Prof. Dr. Hasan Şahin

İlahiyat, Ankara. 2000 (ISBN 975-93974-5-5) s.174

Mevlüt Uyanık*

Müslüman düşünürlerin varlık, bilgi ve değer üzerine sistematik, tutarlı bir şekilde ürettikleri fikirlerin ortak ismi olan İslam felsefesi üzerine genel hatlarıyla bilgi veren Türkçe kaynak oldukça azdır. Bunun için “Hakikat”ın ilk dönemlerinden beri geçirdiği süreçleri ve buna müslümanların katkılarını bilmek açısından “İslam Felsefesine Giriş”imizi temin edecek olan eserlerin azlığı, dikkatli bir “okuma”yı gerekli kılmaktadır.

Bu bağlamda, İslam Felsefesi ile ilgili temel Türkçe eserleri verecek olursak, bunlar;

- Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Kaynakları ve Tesirleri, Ankara. Ty.
- Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul. 1946
- Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, (İbn Rüşd’e kadar) çev. H. Hatemi, İstanbul.

1986

- T. J. De Boer, *İslamda Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Ankara. 1960
- Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara. 1988
- Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul. 1987. Bunun bir nevi özeti mahiyetinde olan *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufu*, Şahin Filiz’in çevirisi ile basılmıştır. İstanbul. 2000

- Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, İstanbul. 1983
- İ. Hakkı İzmirli, *İslam’da Felsefe Akımları* yay. haz. A. Özalp, İstanbul. 1995
- M. M. Şerif, (editör)*Müslüman Düşünce Tarihi*, İstanbul. 1990. Türkçe çevirinin editörü: Mustafa Armağan.

- Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, Ankara. 2000
- Murtaza Mutahhari, *Felsefe Dersleri*, çev. Ahmet Çelik, İstanbul.
- Ali Sami en Neşşar, *İslam’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul.

1999

- Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Kayseri. 1997
- Hasan Şahin, *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri*, Ankara. 2000

* Doç. Dr. . Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi. mevlutuyanik@my.net. com

İslam felsefesine dair Türkçe kaynaklar hakkında okuyucuya ilk elden bilgi vermenin önemi, yapılacak bu düşünceyi tanımaya "giriş" açısından önemlidir. Nitekim hocam, Alparslan Açıkgenc, *Bilgi Felsefesi* (İstanbul, 1992) isimli eserinde Türkçe'deki İslam Felsefesi Tarihi kitaplarının eleştirel tahlilini yaparak konuya girmişti. Biz de bu geleneği bir "Üstad felsefeci"nin "ders notlarından" A. Kamil Cihan'ın katkılarıyla hazırladığı kitabı tanıtım ağırlıklı bir tahlil ile devam ettirmek istiyoruz.

Bu tanıtımı yazarın herkese tavsiye ettiği kendi yöntemi çerçevesinde; yani önce terimler ve fikirler hakkındaki teknik bilgiler, daha sonra da kavramsal tahlillere dikkat edilerek yapılacaktır.

Kavramsal tahlillerde de, yazarın "eserin umulan olumlu katkılarının yanısıra önemli eksikliklerine işaret etmek, felsefi ve teknik düzeyde, en ılımlı deyişle tartışma götürür görüş ve ifadelerle işaret etmek" ifadesi gereği olarak durulacaktır. Bu tespit, niçindir bilemem, bana. günümüz bilim felsefesinde Popper'in gündeme getirdiği "yanlışlanabilirlik"; yani, tümevarım yönteminin aksaklıklarına işaret etmek için varsayımların tümdengelim yoluyla yanlışlanabilirlik ölçütü ile geçerlilik kazanabileceği tezini hatırlattı.

- Kitabın İçeriği

Yazar, kitabın İslam dünyasında Müslüman uluslardan herhangi birinin bir bireyi olarak yaşamış, yetişmiş filozofların Tanrı, insan, toplum ve evren hakkında ortaya koydukları tutarlı, sistemli, bütüncül, nesnel ve evrensel bilgi ve görgüleri tanıma-tanıtma amacıyla açılmış olan İslam Felsefesi Tarihi anabilim dalında okutulacak ders için hazırlanmış ders notlarının kavramlar, kaynaklar, filozoflar ve görüşleri ile örnek metinler olmak üzere dört bölümden oluştuğunu belirtiyor.

Bu bölümler, yerli ve asıl kaynaklardan *kendisi tarafından* hazırlanmış, ilgilenenlere din, İslam, felsefe ve akıl konusunda sağlam, tutarlı ve verimli bilgilere ulaşmasında, dünyayla boy ölçüşecek zihinsel ve kültürel rahatlığa kavuşmasına katkı hedeflenmiş.

Yaklaşık on beş yıllık bir öğrenim ve öğretim sürecinde oluşan ders notlarının (s. 5-6) tanıtımına geçelim:

- "Ders notları"nın "Temel Kavramlar" bölümünün önemli bir kısmı (9-37) Din kavramına tahsis edilmiş. Bu da kitabın telif bölümünün yaklaşık dörtte birine tekabül etmektedir. Daha sonra dört genel felsefe tanımını verir, İslam felsefesi tanımlarını geçmeden önce filozof ve kelamcıların ayrıntılı akıl tahlillerine değinir.

- İslam felsefesinin tarifini yukarıda verdiğimiz şekliyle yeniden tekrar eden yazar, *evrensel* bir düşünce sistemi diye sunmasına rağmen bir çok farklı felsefe tanımları olduğunu belirtir.

Bu doğal, çünkü tek bir akıl, tek bir felsefi sistem yoktur. Yazar, daha sonra evrenselleşmeyen düşüncelerin gerçek anlamı ile felsefe adını alamayacağını belirtir. (s. 52) O halde, felsefenin tek gerçek, mutlak doğruluk veya evrensel olanın peşinde olması bir ideal ve iddia olmaktan öte geçmez.

Temel kavramlarda bile oldukça farklı tanımlara sahip, dolayısıyla birbirlerinden oldukça farklı düşüncelere sahip filozofların oluşturduğu akımları, hatta aynı akım/model içinde birbirlerine muhalif düşünürler olduğunu göz önünde bulundurursak *evrensellik* terimini bir kez daha düşünmek icap eder, kanaatindeyiz.

Diğer bir ifadeyle "genel/tümel/evrensel olanın bilgisine ulaşmak felsefenin görevidir", ifadesi Platon ve Aristoteles'den bu yana yapılagelen tanımdır. Ama buna karşılık tümeli reddeden septikler, agnostikler, bazı sofistler, rölativistler, nominalistler,

hatta bazı sensualistler, nihilistler ve irrasyonalistlere kadar bir kısım filozoflar için felsefenin görevi, *evrenselin bilgisine ulaşmak değildir*. (Doğan Özlem, Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci, İst. 1999, s. 56)

Eğer evrensellikten kasıt, Bilimsel bilginin *birikimsel olma* özelliğinin tersine *felsefi bilginin yığınsal olması*, yani her zaman ve mekanda yeniden yorumlanabilme özelliği ise buna bir diyeceğim yok. Aksi takdirde, bu terimin muğlak kullanımı, Üstad felsefecinin yaptığı gibi, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin fiilen evrenselleşmesine rağmen Müslümanlığın dış yüzü itibarıyla bunu başaramadığı gibi ilginç tespitlerde bulunulmasına yol açabilir. (s. 52)

• "İslam" teriminin felsefenin kültürel kaynağını belirttiğini ve Müslüman toplumlarda yapılmış felsefeye işaret ettiğini vurgulayan yazarın hemen bir üst paragrafta "Müslümanlıkta felsefe var mı?" şeklindeki soruyu müzakere etmesi bir başka ilginçlik. Bu eserin *umulan olumlu katkılarının yanı sıra önemli eksikliklerine işaret etmek, felsefi ve teknik düzeyde, en ilimli deyişle tartışma götürür görüş ve ifadelerle işaret etmek* gerekir. Nitekim diğer felsefe kitaplarında bu soru "İslam'da felsefe var mı?" şeklindedir. (Bayrakdar, 1988, s. 2, Açıkgenç, 1992, 64)

• Kitabın birinci bölümü İslam felsefesinin kaynakları üzerinedir. Bu felsefeyi "doğuran" iç ve dış nedenler üzerinde dururken "aydınlanmacı" bir tavır gözlenmektedir. Yazar, aydınlanmanın basamaklarının nasıl aşılacağı; belirli bir basamakta tıkanıp kalmanın sonuçlarının neler olduğu, meseleleriyle birlikte "yarı aydınlık kimseler" (!) üzerinde durmaktadır. Akabinde komşu kültürler ve buralara ait medreseler ve çeviri faaliyetleri hakkında kısa bilgiler verilmektedir.

• İkinci bölüm, kitabın esas kısmını oluşturmakta olup İslam Felsefesi Tarihinde Başlıca Ekollere tahsis edilmiş. Bu ekoller, Tabiat, Meşşailik, İshrakilik ve Bağımsız Felsefe bölümleri şeklinde dört kısımda incelenmiştir.

Üstad felsefeci, ekoller tartışırken "dış kültürlerin ve özellikle Yunan kültürünün İslam dünyasına girişini takiben, daha önceden mevcut olmayan serbest araştırma ruhuyla birlikte felsefi uyanışın başladığını, bunun da Mutezile kelimasında baş gösterdiği tespitiyle devam ediyor. (64)

Gerçekten İslam'da felsefi düşünce böyle mi başlamıştır? Goichon'un dediği gibi, "Grekçe eserler yayılmış oldukları zaman, zannedildiğinden daha hazır ruhlar bulmuştur. Zira İslam düşüncesi Kur'an tefsirinde kendini gösterir. Gösterilen çaba hatırı sayılır nitelikte olmuştur. Müslümanlar Greklerin zihni tecrübelerinden elbette istifade etmişlerdir, ama bu zihni tecrübe eğer bir müslüman ortamda hemen kabul edilmiş ise, bu onun yeni doğmuş İslam'ın çok canlı olan zihni meşguliyetlerine cevap teşkil eden şeyleri getirmiş olmasındandır." (A. M. Goichon, *İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, çev. İsmail Yakıt. İstanbul. 1993, 26)

Bu husus gerçekten çok önemli, İslam'da felsefi düşünce böyle mi başlamıştır, yoksa Alparslan Açıkgenç'in dediği gibi, İslam'ın birinci asrında ve Kur'an'ın bizatihi bu asır İslam düşüncesine kaynak olmasında, yani İslami çerçevede mi aranmalıdır? (Açıkgenç, s. 82-83, krş. Bayrakdar, 1988, 10, 81)

İlk dönemlerde birbirlerine zıt fikirler üretilmesi ve hatta bundan dolayı tarafların birbirlerini öldürmeyi mubah görmeleri serbest düşüncenin ürünü değil midir? Tercüme eserlerinin İslam felsefesinin doğuşuna olan etkisi büyüktür, ama bu, daha önce serbest düşünce olmadığını delili midir, bilemiyorum Ama bunu Üstad felsefecilerden öğrenmeye çalışmaya devam edeceğim. .

• Yazar, tabiat felsefesinden kastının deneyi önceleyen, bilginin daha ziyade duyulara dayandığını kabul edenlerin oluşturduğu bakış açıları olduğunu, bunun içinde Tabiatçılırları, Maddecileri, Batniliği ve İhvan-i Safa'yı dahil ettiğini belirtiyor. (s. 65-66)

Hocam Bayrakdar, bu görüşten De Boer ve H. Ziya Ülken'de olduğu gibi, bazı müslüman filozofların tabiat hakkındaki felsefelerinin kastedilmesinin doğru olmadığı tespitini yapar. ona göre, bu, Tabiatçılık, klasik İslam yazarlarının Tabiiyyun dedikleri bazı İslam düşünürlerinin modern tabirle tabii ve deistik bir metafizik veya tabiat felsefesine dayalı bir metafizik kurmaya ait görüşlerinin ifadesidir.

Klasik kaynaklar Tabiiyyun olarak adlandırdıkları filozoflara tabiat felsefesi yaptıkları için değil, onların ilahiyata ait fikirlerini tabiat felsefesinden çıkarmak istemelerinden dolayı böyle bir ad vermektedirler. Dolayısıyla bazı yazarların İhvanu's-Safa'yı ve Batnileri Tabiiyyundan saymaları hatalıdır. Çünkü bunlar Tabiiyyun gibi tabii bir metafizik kurma peşinde değillerdir, tam tersine ezoterik bir metafizik kurmayı denemişlerdir. (Bayrakdar, 1988; s. 92-93)

• Yazar, Meşşailiğin de Aristocu akıma verilen ad olduğunu, bunun içinde Kindi, Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün yanısıra Gazzali'nin de yer aldığını belirtir. Kitabın *Bağımsız Felsefe* bölümünde (s. 125-126) Gazzali'ye tekrar yer vermesine rağmen, onu Meşşai saymasının gerekçesini şöyle belirtir:

"Gazzali'yi meşşai okula mensup görmeme eğilimi güçlüdür, ama o, Aristo mantığının eksik yanlarına dikkat çekmesine mukabil mantık bilmeyenin ilmüne itibar edilmeyeceği ilkesinin de sahibidir. (s. 76)

Bu çıkarımın sonucunda, herhalde, Gazzali'den önce Mantık ilminin kaynağını "*et-Takrib li haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi elfazi'l-ammiyye ve'l-emsilet-i'l-fıkhiyye*" adlı eseri ile araştıran İbn Hazm'ı da Meşşai sayabiliriz. (!) Latife bir yana, Gazzali'nin meselesi, kanaatimizce, mantığın konusu ve içeriği bakımından Yunan kaynaklı olmadığını, düşünme prensiplerini, doğru ve yanlış yargıların ölçülerini vermesi itibarıyla bütün insanlığın ürünü olduğunu vurgulamaktır. Bunun için olsa gerek, mantığa dair eserlerine "düşüncenin ölçüsü", "bilginin ölçüsü", "doğru kıstas", "akılların kavrama yöntemleri" gibi isimler vermiştir. (Mustafa Çağrı, "Gazzali" maddesi, DİA, C. 13, s. 496)

• Benzer bir mantık kurgusuyla, yazar, Farabi'nin felsefe ile şeriat arasındaki uzlaşmanın Eflatun ile Aristo'yu telif etmekten geçtiğini söyler, bunun gerekçesinin de Eflatun'un peygamber olma ihtimalinden kaynaklandığını belirtir. (s. 76)

Gerçekten bu ihtimalden mi, yoksa Eflatunun felsefesinin mistik özelliği, aralarındaki mana farkı bile olsa da, dinlerin hedeflediği aşkın inanç ve değerlere yakın fikirler içermesi mi, "Eflatun-u İlahi" denilmesine neden olmuştur? (Bayrakdar, 1988, s. 46, 55)

• Burada merak edilen bir husus da, Meşşailik gerçekten İslam dünyasında Aristocu akıma mütekebil midir? Ya da felsefe tarihinde bir akımı çok farklı bir kültür evreninde aynen tekrar eden başka bir akım olabilir mi? Tarih felsefesi açısından böyle bir şey mümkün müdür? sorularıdır.

Galiba şunu söylemek daha tutarlı: Müslüman filozoflar, dinleriyle bağdaşır buldukları veya aklın öncülüğünde dini öğretilerle bağdaştırmaya çalıştıkları, özellikle Eflatun, Aristo gibi filozofların görüşlerini temel alarak kendilerine ait eklektik bir düşünce tarzı ortaya koymuşlardır. ((Bayrakdar, 1988, s122-124, Açıkgöç, 1992;s. 93-94) Ne dersiniz?

•Kitabın 3. bölümü İslam filozoflarının çeşitli eserlerinden derlemelere ayrılmış. Amaç, herhangi bir konunun filozof tarafından nasıl ele alındığı hakkında bir fikir vermek olarak sunulmuş. Arapça bilgisinin çok iyi olduğunu bildiğimiz Yazar'ın böyle bir derleme yapmasının okuyucu açısından oldukça faydalı olduğu muhakkak.

•Bununla birlikte belirtmek istediğim bir husus var. Bilindiği üzere Aristo'nun Metafizik (İlk Felsefe) isimli kitabı on dört makale içerir ve her makalenin başına Yunan alfabesinin A harfinden N harfine kadar olan harflerden birer tanesi konmuştur. Bu nedenle Kitabı'l-Huruf (Harfler Kitabı) diye bilinir. Farabi'nin de bundan mülhem olarak ilk felsefe üzerine yazdığı eserin Yazar tarafından "Sözler, Bilgelik ve Törenin Meydana Gelişi Üzerine" diye çevrilmesi ne derecede tutarlıdır?

•el-Mille(t) nin de ed-Din'e tekabül ettiği açıktır. Bu hususa dair hiç bir açıklama yapılmadan modern bir terim olan "millet" şeklinde doğrudan tercüme yapılması (s. 92, 138) ne derecede anlamlı ve faydalıdır?

• Sonuç olarak, uzun yılların ürünü olduğu hemen belli olan ve İslam Felsefesi Tarihi ile ilgili bir eserin daha kültürümüze kazandırılması oldukça önemli ve teşekkürü değer bir husustur.