

KİTÂBİYAT

İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru

İlhan Kutluer

İz Yayıncılık, İstanbul 1996, 238 sayfa.

Son yıllarda dünyanın birçok yerinde İslâm felsefe tarihi ile ilgili önemli çalışmalara rastlanmaktadır. Felsefe tarihi açısından oldukça kıymeti hâiz bu çalışmaların daha çok, filozof/filozoflar ya da eserleri üzerinde odaklaşan; onların metafizik, fizik, epistemoloji, ahlâk felsefesi vb. alanlarla ilgili “niçin ve neden söylediği”nin değil, “ne söylediği”nin tesbit ve tahlilini yapan araştırmalar olduğu görölmektedir. Bununla birlikte, en azından Batı'nın kendi felsefi geleneği ile kıyaslandığında, İslâm felsefesinin mezkur bütün bu alanlarıyla ilgili olarak serdedilenlerin nasıl bir siyasi, sosyal, ekonomik, kültürel vb. kontekstler içerisinde üretildiği ve bu felsefe ya da felsefelerin nasıl bir “zihniyet dünyası” tarafından ortaya çıkarıldığı konusu İslâm dünyasında yeteri kadar ele alınmamıştır. Kutluer'in kitabı işte böyle bir boşluğu doldurmaya katkı olarak önem arz etmektedir.

“İslâm felsefesi tarihi çalışmalarına, bu tarihi yapanların zihniyet dünyasını incelemek suretiyle mütevazı bir katkıda bulunma”yı hedeflediğini (s. 5) beyan eden Kutluer'in kitabı, uzun bir giriş, iki ana bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır.

Konuyla ilgili umumî bir çerçeve vermenin amaçlandığı *Giriş* bölümünde, ilk olarak kitabın başlığında yer alan “İslâm'ın klasik çağı” tabiri üzerinde durulmakta, M. G. S. Hodgson'dan ödünç alındığı belirtilen bu tabirin İslâm felsefe tarihi açısından farklı bir dönemi ifade ettiği vurgulanmaktadır. Böylece yazara göre İslâm'ın klasik çağı, felsefi bakımdan fikrî dinamizmin devam ettiği XIII. yüzyılın ikinci yarısına, yani Fahreddin er-Râzî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Nâsiruddin et-Tûsî'yi de kapsayacak döneme işaret etmektedir.

Yazar, “İslâm'ın klasik çağında felsefe tasavvurunu incelemenin müslüman filozofların tek tek sistemlerine, yahut onların kaleme aldığı klasıklere hayat veren bir felsefe paradigmasını ortaya koymayı gerektirdiğini ve bu paradigmanın da biri hikmet, öbürü de ilim olmak üzere iki kavramı merkezileştirdiğini varsayım olarak koymakta” (s. 14) ve bu kavramların başlangıçtan itibaren İslâm toplumundaki

mâhiyetlerini ve tasavvur edilişlerini giriş sadedinde gelişim ve değişim sürecini de dikkate alarak serdetmektedir.

İki ana bölüme sahip olduğu zikredilen kitabın birinci ana bölümünün başlığı *Hikmet Olarak Felsefe* şeklindedir. Bu bölüm de kendi içerisinde “Hâlidî Hikmet Tasavvuru”, “Maşrikî Hikmet Tasavvuru” ve “İşrakî Hikmet Tasavvuru” olmak üzere üç alt bölüme ayrılmaktadır.

Hâlidî hikmet tasavvurunun işlendiği birinci alt bölümde, konu ele alınırken edebî eserlerden tabakat kitaplarına, saf felsefî eserlerden bilim ve kültür tarihi kitaplarına kadar pek çok kaynağa dayalı olarak böyle bir tasavvurun vücudiyetinin gerçekliği ortaya konulmakta ve kadîm felsefe ve bilimlere karşı takınılan müsbet tutumun nasıl böyle bir tasavvurla irtibatlı olduğu gösterilmek istenmektedir.

Müellife göre en belirgin iki boyutunun evrensellik ve nebevîlik olduğu “hâlidî hikmet tasavvuru” ya da Batılılar’ın diliyle “philosophia perennis” anlayışı, müslümanların, kendileri dışında üretilmiş olan felsefe ve bilime kucak açmalarının ve onları geliştirip bir “İslâm rönesansı”nı gerçekleştirmelerinin arkasındaki belki de en temel saikti. Çünkü hikmetin evrenselliği fikrinde “çeşitli varlık ve oluş planlarındaki tezahürleri ne kadar farklı olursa olsun tezahür edenin özde aynı hakikat” olduğu anlayışı yatmaktadır. Böylece “bu hakikatin bilgisi de hangi kültürel kalıplar içinde şekillenmiş olursa olsun, özde aynı bilgi”yi (s. 30) taşıdığından, bunları içeriye alıp geliştirmenin mahzurundan öte, gerekliliği söz konusu olacaktır.

Aynı bölümde hâlidî hikmet tasavvurunun evrensellik boyutuyla yakın ilişki içerisinde olan nebevîlik boyutuna da açıklık getiren yazar, böyle bir hikmetin ezelden ya da başlangıçtan beri varolduğu düşüncesinin, doğal olarak onun ilahî kaynağa bağlanmasına yol açtığını söylemektedir. Dolayısıyla bu, felsefe ile dinin birbirleriyle çatışır olduğu anlayışını değil, birbirleriyle uzlaşır olduğu fikrini de beraberinde getirmektedir.

İlk kez İbn Sina tarafından ortaya konulan “el-Hikmetü'l-Maşrîkiyye” teriminin bir felsefe tasavvuru olarak İslâm felsefe geleneği içerisinde nasıl bir yere sahip olduğunun tesbitine çalışıldığı ikinci alt bölümde (Maşrikî Hikmet Tasavvuru) müellif, terimin ortaya çıkışı ve mahiyeti üzerine yapılmış açıklama ve tartışmaları, çok çeşitli yorum ve bakış açılarını oldukça ihatalı bir biçimde ortaya koyarak neticede İbn Sina’nın bu terimle Grek felsefesi karşısında bir tavır sergilediğini ve onun karşısına “maşrikî” felsefe ile çıkmaya çalıştığını belirtmektedir.

Yazar üçüncü alt bölümde ise, bir diğer felsefe tasavvuru olarak işrakî hikmet anlayışını ele almaktadır. Şihâbüddîn Sühreverdî el-Maktûl’ün bu geleneğin İslâm dünyasındaki gerçek temsilcisinin kendisi olduğunu söylediği işrakî hikmet anlayışı, yine onun tarafından ifade edildiği kadarıyla kökleri eski Mısır ve İran bilgeliliğine kadar uzanan, Grek felsefesinin Aristo’ya kadarki belirli simalarını ve belli başlı İslâm sûfilere de kapsayan kadîm bir hikmet geleneğidir (s. 105). “Meşşâfîlik”in

yetersizliği vurgusunu barındıran böyle bir tasavvurun en dikkat çeken hususunun “ışrakî hikmetin, öğretileri, bu öğretileri talim eden ısrakî simaları ve nihayet yöntemiyle bir aydınlanma geleneğini işaret etmesi” olduğunun (s. 106) altını çizen yazar, ısrakîliğin menşei konusu üzerinde durmakta ve konuyla ilgili Sühreverdî ve başkalarının yaklaşımlarını irdeleyerek bazı sonuçlara varmaktadır. Sühreverdî’deki “nur metafiziği”nin ısrakî hikmet tasavvurundaki “hikmet”in epistemolojik açıdan tanımlanmasını da mümkün kıldığını kaydeden müellif, ısrakî idrak anlayışına nüfuz edebilmenin Sühreverdî’nin insanın benlik bilinci ile ilgili yazdıklarıyla da doğrudan bir ilişkisinin olduğundan (s. 139) hareketle konunun bu yönünü de ele almaktadır.

Sonuç olarak yazar Hikmetü'l-İşrak'ı, “tasavvuf olarak felsefe” şeklinde değerlendirmekte ve Sühreverdî’nin hem “nûr”u hem de “aşk”ı vurgulayarak “hikmet” tasavvuruna tasavvufî bir boyut eklemiş olduğunun altını çizmektedir.

Kitabın ikinci ana bölümü “İlim Olarak Felsefe” başlığını taşımaktadır. Bu bölüm de kendi içerisinde “Felsefî İlimler Sistemi”, “İlmî Bilginin Kriteri: Burhan” ve “İlmî Te’vîlin İmkân ve Gerekliliği” olmak üzere üç alt bölüme ayrılmaktadır.

Moderniteyle birlikte felsefe ile bilim arasına kalın duvarlar örülmeye başlandığının ve zamanla felsefenin “bilim olmayan” olarak ifade edildiğinin vurgulandığı cümlelerle başlayan birinci alt bölümde (Felsefî İlimler Sistemi) müellif, “İslâm felsefesi”nin kavranışının da bu modern bilim ve felsefe tasavvurunun hükümranlılığı altında olduğunu söylemekte; İslâm’ın klasik çağındaki “felsefî” faaliyeti kendine has bütünlüğü içinde kavramak isteyen tarihçinin önce bu hükümranlıktan kurtulması gerektiğini belirtmektedir. İslâm’ın klasik çağında modern anlamda mutlak bir bilim ve felsefe ayırımının olmadığını belirten yazar, kendisinin de ifade ettiği gibi bu bölümün konusunu bunun izahına ayırmıştır (s. 148). Konuyu klasik dönemde, “felsefî” bağlamda “ilim” kavramının nasıl kullanıldığı ve süreç içerisinde nasıl bir yol izlediği ile ilgili geniş bir yelpazeden örnekler vererek ortaya koyan yazar, İslâm’ın klasik çağında felsefenin bir “ilimler sistemi” olarak kavrandığının altını çizmektedir (s. 156). Yine o aynı yerde felsefenin, nasıl yalnız mutlak felsefe yahut küllî ilim anlamında bir ilim ve metafiziğe tekabül ettiğini ve bütün ilimlerin ilkelerinin metafiziğin küllî kavramları çerçevesinde bir araya geldiğini belli bir tarzda ele alıp işlemektedir.

Kitabın ikinci alt bölümü (İlmî Bilginin Kriteri: Burhan), yazarın işaret ettiği gibi felsefenin bir “ilim olarak” kavranışında merkezi bir yere sahip olan bir kıyas türünü, yani “burhan” teorisini incelemektedir. Özellikle Fârâbî ve İbn Sina gibi burhan konusunda “muallim” olan filozofların görüşlerinin ele alındığı bölümde yazar, ilim olarak felsefe tasavvurunun birinci alt bölümde incelenen felsefî ilimler sistemine olduğu kadar “ilmî bilginin kriteri” meselesine de atıfta bulunduğunu ve burhan denilen bu kriterin bir “mi’yar” olmanın ötesinde felsefî ilimler sistemindeki hiyerarşiyi belirleyen metodolojik bir ilke de olduğu görüşüne varmaktadır.

Üçüncü alt bölümde (İlmî Te'vilin İmkan ve Gerekliliği) ise, felsefî te'vil anlayışının klasik felsefe tasavvuru içerisinde kazandığı anlam üzerinde durulmakta; filozofların, burhana dayalı bilgiyi aynı zamanda Kur'an'ın "ilmî" te'vilinin imkânı olarak gördüklerinin ve hatta onların felsefe-din ilişkisi bağlamında te'vilin nisbeten zorunluluğuna da kanaat getirdiklerinin çeşitli örneklerle açıklaması yapılmaktadır.

Kitap, daha önceki bölümlerin kısa ve genel bir özeti verildiği *Sonuç* bölümüyle son bulmaktadır.

Bu yazının başlangıcında da işaret edildiği gibi eser, İslâm felsefesi tarihini ortaya çıkaranların zihniyet dünyalarını incelemeyi hedeflemekte, başka bir ifade ile onların felsefe vâkiasını nasıl (pozitif olarak) tasavvur ettiklerinin bir izahını vermektedir. Aynı zamanda bu çalışma belirli ölçülerde, İslâm felsefesi vâkiasının nasıl bir paradigma içerisinde filizlendiğinin de çerçevesini çıkarmaya çalışmaktadır. İşte kitabın diğer bir kısım felsefî çalışmalardan farkı ve önemi de burada yatmaktadır. Gerçekten de filozofların "felsefe tasavvurları" yeterince anlaşılıp ortaya konulmadan onların ne söyledikleri, niçin söyledikleri ve nasıl söylediklerini kavramak eksik kalacaktır. Bu açıdan bakıldığında kitap kanaatimizce önemli bir boşluğu dolduracak mâhiyette olup okuyucuda filozofların felsefe tasavvurları ile ilgili bir "tasavvur"un oluşmasına ciddi katkılar sağlayacak niteliktedir. Yine kitap, İslâm dünyasında felsefe ile olan ilişkinin ve onun "üretilmesinin" bazı temel dinamiklerini vermesi bakımından da okuyucuyu belirli bir noktaya taşımaktadır.

Eser her ne kadar felsefeyi yapanların felsefe tasavvurlarını belli bir metot ve sistematik içerisinde sadece tasvirî olarak ortaya koyuyor görünse de; yazının, böyle bir tasavvurun meşruiyeti ve belki de öyle olması gerektiği kabulünü -doğrudan olmasa bile- bir tez olarak eserine yansıttığını da belirtmek gerekir. Bu açıdan bakıldığında kitap kanaatimizce klasik dönem felsefe tarihi ile ilgili bir bilgilendirmenin yanı sıra bir "bakış açısı"nı da beraberinde getirmektedir.

Kitabı okurken dikkatimizi çeken bir nokta da, klasik dönemdeki felsefe tasavvurları ve bu tasavvur sonucunda "felsefenin icra edilmesi" vâkiası ortaya konulurken daha çok "hikmet" ve "ilim" gibi İslâm'la birlikte gelişen birtakım kavram ve anlayışların merkeze alınmış olmasıdır. Kanaatimizce bu, böyle bir tarihî vâkiayı ortaya koymada bazı eksiklikleri de beraberinde getirecektir. Çünkü bilinen o ki sadece felsefe tasavvurunun oluşmasında değil; kelâm, fıkıh ve tasavvuf ile ilgili tasavvurların oluşmasında da çeşitli değişkenler söz konusu olmaktadır. Yine aynı toplum içerisinde yaşıyor olmalarına rağmen çok farklı felsefe tasavvurlarının da var olduğu bir vâkiadır. Yani bir tarafta felsefî geleneğin nebevî olduğu tasavvur edilirken (ki yazar esasen bu cenahta olanların felsefe tasavvurlarını kitabının konusu yapmaktadır), öte tarafta böyle bir geleneğin meselâ ilhâdî ve beşerî olduğu da tasavvur edilebilmektedir. Bizce bu iki taban tabana zıt tasavvurun oluşmasının nedeni sadece "hikmet" ve "ilim" temelinde açıklanamayacak kadar çoktur. Felsefe tasavvurlarının ortaya çıkışında ve hatta felsefenin icrasında farklı kavram ve anlayışların yanı sıra, belirli sosyal, siyasal ve hatta ekonomik şartların da

etkisinin olduğu ve zaman zaman bunların belirleyici bir rol üstlendiği görülmektedir. Kitap, bu bağlamda böyle bir tasavvurun oluşmasında diğer değişkenleri de hesaba katmış olsaydı daha kuşatıcı olurdu kanaatini taşımaktayız.

Sonuç olarak kitap kendi alanında konusu, zor ve çetrefil problemleri ele alışı, geniş ve kapsamlı literatürü kullanışı ve okuyucuyu sıkıntıya sokmayan dili ve akıcı üslubuyla felsefe tarihi çalışmalarına önemli bir katkı olarak değerlendirilmiştir.

Ömer Mahir Alper

Bir Kutsal Bilim İhtiyacı (The Need for A Sacred Science)

Seyyid Hüseyin Nasr

(çev. Şehabettin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, 231 sayfa.

Seyyid Hüseyin Nasr, Fazlurrahman ve İsmail Raci Farukî, Aydınlanma zihniyetinin ortaya çıkardığı fikrî meselelere cevap vermeye muktedir müslüman düşünürlerin önde gelenlerindedir. Modern düşüncenin, geleneksel kültürlerle yönelik tahakkümü karşısında, İslâm'ın alternatif düşünce üretebileceği fikrine inanan her müslümanın entellektüel tekamülünde bu şahsiyetlerin fikirlerini tanımanın önemli bir yeri vardır. Meseleye bu açıdan bakıldığında, Seyyid Hüseyin Nasr'ın İslâm düşüncesindeki yeri daha iyi anlaşılacaktır. Nasr'ın felsefesini bütün derinliğiyle anlayabilmek için, onun geleneksel ekolün bir temsilcisi olduğunu ve ilhamını R. Guénon ve F. Schuon gibi filozoflardan aldığını bilmek yeterlidir.

Nasr, “ezeli hikmet” (*sophia perennis*) düşüncesi etrafında yoğunlaşan tezini bütün boyutlarıyla *Knowledge and the Sacred* (Bilgi ve Kutsal) kitabında ortaya koymuştur. Halbuki burada tanıtımını yaptığımız eser, aslında *Bilgi ve Kutsal*'ın bir özeti veya oradaki fikirlerin farklı bir bağlamda yeniden ifadesi olduğu için, *Knowledge and Sacred*'ın tercümesinden sonra neşredilmesi, Nasr'ın düşüncesinin gelişme seyrini yansıtmaya açısından çok daha isabetli olurdu.

Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*'nda ele alınan konuların hemen hemen hepsini ya müstakil makale olarak yayımlamış ya da daha önce neşrettiği kitaplarında ele almıştır. Bu kitabın orijinal tarafı ise bu makaleleri yeni bir başlık altında, “gerçek olan her şeyin bilgisi” olarak tarif edilen kutsal bilim çerçevesinde, hem “fizik” hem de metafiziğe bir zemin olarak takdim etmeye çalışmış olmasıdır. Nasr'ın bir ideal olarak ortaya koyduğu kutsal bilimin bütün bir bilimsel zihniyeti tesbit ve tayin etmesi hususu ise ancak bu bilimin şu andaki Batı kültürü gibi hakim bir kültür olmasıyla mümkün olacaktır.

Kitabın II. bölümü iki, I., III. ve IV. bölümleri ise üç makale içermektedir. Nasr I. ve II. bölümde metafiziğinin temel esaslarını tesbit edip, III. ve IV. bölümlerde ise kutsal bilimin bu metafizikle alâkasını ortaya koymaya çalışır. O, İngilizce “the Real” teriminin muhtevasına dayanarak, Allah'ı “Gerçeklik” olarak ifade eder. Bu