



T.C.

YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

Yüksek Lisans Tezi

Gönül EMİRBİLEK

HAZİRAN - 2015

MODERN İSLÂM FELSEFESİ TARİHİ YAZIMLARI: T. J. DE BOER ÖRNEĞİ

GÖNÜL EMİRBİLEK

TARAFINDAN

YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜNE

SUNULAN TEZ

FELSEFE ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZİRAN 2015

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı

Prof. Dr. Erdal Tanas KARAGÖL
Enstitü Müdürü

Bu tezin Yüksek Lisans derecesi için gereken tüm şartları sağladığımı tasdik ederim.

Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN
Anabilim Dalı Başkanı

Okuduğumuz ve savunmasını dinlediğimiz bu tezin bir Yüksek Lisans derecesi için gereken tüm kapsam ve kalite şartlarını sağladığımı beyan ederim.

Doç. Dr. Mehmet VURAL
Danışman

Jüri Üyeleri

Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN (YBU, Türk-İslâm Düşüncesi Tarihi)

Doç. Dr. Mehmet VURAL (YBU, Türk-İslâm Düşüncesi Tarihi)

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN (Ankara Üniversitesi, İslâm Felsefesi)

Bu tez içerisindeki bütün bilgilerin akademik kurallar ve etik davranış çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu beyan ederim. Ayrıca bu kurallar ve davranışların gerektirdiği gibi bu çalışmada orijinal olan her tür kaynak ve sonuçlara tam olarak atıf ve referans yaptığımı da beyan ederim; aksi takdirde tüm yasal sorumluluğu kabul ediyorum.

Adı Soyadı : Gönül EMİRBİLEK

İmza :

ÖZET

MODERN İSLÂM FELSEFESİ TARİHİ YAZIMLARI: T. J. DE BOER ÖRNEĞİ

EMİRBİLEK, GÖNÜL

Yüksek Lisans, Felsefe Anabilim Dalı

Tez Yöneticisi: Doç. Dr. Mehmet VURAL

Haziran 2015, X + 70 sayfa

Tezin konusunu genel anlamda, T. J. De Boer'in İslâm felsefesiyle ilgili düşünceleri oluşturmaktadır. De Boer, İslâm felsefesine oryantalist bir bakış açısıyla yaklaşmış ve bunun sonucu olarak önyargılı bir tutum sergilemiştir. İslâm felsefesine karşı eleştirel ve yetersiz bir tavır almasında kendi döneminin siyasi ortamının da etkili olduğu söylenebilir. Konumuzu, tarihsel açıdan ele aldığımızda o döneme hâkim olan iki temel ön yargıyla karşılaşırız; bunlardan birincisi, ırk ayrımcılığında kaynaklanan ve Arapların felsefeye çok uzak olduğu, gerçek anlamda felsefeyi anlayamadıkları görüşüdür. İkinci önyargı ise bütün bilimleri Eski Yunan'ın eseri ve ürünü şeklinde gösteren ve bunları Yunan mucizesi olarak adlandıran görüştür. Buna göre, Batı tüm kültür ve bilgi birikimini Yunan medeniyetinden almış ve İslâm felsefesi var olan Yunan felsefesini tercüme ve çeviri yollarıyla Batıya aktarmaktan daha fazla bir şey yapmamıştır. Bu durumda da, İslâm felsefesinin özgün bir felsefe olduğundan bahsedilemez teorisini savunurlar.

Anahtar Kelimeler: T.J. De Boer, İslâm felsefesi tarihyazımı, aktarım tezi

ABSTRACT

MODERN HISTORIOGRAPHY OF ISLAMIC PHILOSOPHY: THE EXAMPLE OF T. J. DE BOER

Emirbilek, Gönül

Master, Department of Philosophy

Supervisor: Assoc. Prof. Mehmet Vural

June 2015, X + 73 pages

The subject of thesis consists from T. J. De Boer's thoughts on Islamic philosophy. De Boer has been approached with a Orientalist view to Islamic philosophy and as a result, he showed a biased attitude. It can be said that the political climate of his time is effective in getting critical and inadequate attitude against Islamic philosophy. When we consider our subject, in the historical perspective we are faced with two basic pre-judge who ruled that era; The first of these, stemming from racial discrimination and Arabs are far philosophy, the philosophy is the conviction that they could not understand the true meaning. The second bias is showing all the science in the form of the work and products of ancient Greek and, called them as the Greek miracle. Accordingly this, the Western all taken, culture and knowledge from Greek civilization and Islamic philosophy do nothing more than transfer to the West with the Greek philosophy by interpretation and translation. In this case, they defending the theory that Islamic philosophy is not an original philosophy.

Keywords: T. J. De Boer, Historiography of Islamic Philosophy, thesis of transfer

Anne ve Babama

TEŞEKKÜR

Tez danışmanım Doç. Dr. Mehmet Vural'a tez yazım süresince rehberliği, tavsiyeleri, eleştirileri ve en zor zamanlarda dahi bitmek bilmeyen desteği için sonsuz teşekkür ve şükranlarımı sunarım. Ayrıca her zaman varlıklarıyla ve destekleriyle yanımda olan sevgili eşim Emrah Emirbilek'e ve ilham kaynağı oğlum Furkan Eymen Emirbilek'e teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

İNTİHAL.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
İTHAF.....	iv
TEŞEKKÜR.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
GİRİŞ.....	1
1. İSLÂM FELSEFESİNİN TARİHSEL ÇERÇEVESİ.....	2
1.1. İslâm Felsefesinin Adlandırılması Problemi.....	3
1.2. İslâm Felsefesinin Başlangıcı Problemi.....	8
1.3. İslâm Felsefesinin Kaynakları.....	15
1.4. İslâm Felsefesinin Alanı ve Kapsamı.....	17
2. İSLÂM FELSEFESİ TARİHİ YAZIMLARI.....	21
2.1. İslâm Felsefesi Tarihi Yazımlarında Karşılaşılan Sorunlar.....	21
2.1.1. Dil Sorunu.....	25
2.2. İslâm Felsefesi Tarihi Yazımlarında Kullanılan Yöntemler.....	26
2.2.1. İndirgemeci Yaklaşım.....	27
2.2.2. Öncü Bulma Yaklaşımı.....	27
2.2.3. Bağlamsal Yaklaşım.....	27
2.2.4. Modern Paradigma Merkezli Yaklaşım (Seçmecilik).....	28
2.2.5. Oryantalist Yaklaşım.....	28
2.2.6. Mistik/İşraki Yaklaşım.....	28

2.2.7. Siyasi Yaklaşım.....	29
3. T. J. DE BOER'İN İSLÂM FELSEFESİNE YAKLAŞIMI.....	30
3.1. T. J. De Boer'e Göre İslâm Felsefesi.....	30
3.1.1. Klasik Dönem İslâm Felsefesi.....	44
3.1.1.a. Meşşâî Felsefeye Bakışı.....	44
3.1.1.a.a. Kindî.....	45
3.1.1.a.b. Fârâbî.....	47
3.1.1.a.c. İbn Sînâ.....	49
3.1.2. Kelâm.....	51
3.1.2.a. Gazzâlî.....	51
3.1.3. Ahlâk Anlayışı.....	52
3.2. T. J. De Boer'in İslâm Felsefesi Tarih Yazımının Özellikleri.....	56
SONUÇ.....	59
YARARLANILAN KAYNAKLAR.....	61

GİRİŞ

Başlangıç meselesi birçok konuda olduğu gibi İslâm felsefesi tarih yazımlarında da önemli bir mesele olmuştur. İslâm felsefesinin Batı felsefesiyle ilişkisi bağlamında ilk tanışmanın nasıl veya ne aracılığı ile olduğu konusunda günümüzde hala çok az bilgi bulunmaktadır. Genel olarak bilinen Batılı düşünürlerin İslâm felsefesiyle ilgili eserlerin Latince ve İbraniceye çevrilmesi sonucunda İslâm felsefesi hakkında bilgi sahibi olduklarıdır ki bu ilginin günümüze kadar devam ettiği söylenebilir. Batı dillerinde yazılan İslâm felsefesi tarihi eserlerinde İslâm felsefesine olan çeşitli yaklaşımların bulunduğu açık bir şekilde görülmektedir. Batılı bir dilde yazılan ilk İslâm felsefesi tarihi olarak kabul edilen T. J. De Boer'in *Geschichte der Philosophie im Islam* (İslâm'da Felsefe Tarihi) isimli eseri de önyargılı tutumla yazılmış bir çalışma olarak İslâm felsefesi tarih yazımındaki eserler arasında yerini almaktadır.

Bu çalışmanın temel amacı; Batıda İslâm felsefesi üzerine yazılmış eserlerin, İslâm felsefesinin özgünlüğü meselesi etrafında nasıl şekillendiklerini verdiğimiz örnek üzerinden açıklamak ve oryantalist felsefe tarihçileri tarafından ortaya atılmış ve ne yazık ki günümüzde artık kabul görmese de etkilerini uzun yıllar göstermiş olan bu konuya açıklık getirmektir. Bunu da yaparken De Boer'in söz konusu eseri eleştirel bir bakış açısıyla incelenecek ve öncelikle İslâm felsefesinin ortaya çıkış süreci ve karşılaştığı problematikler ele alınarak, De Boer'in ileri sürdüğü iddiaların dayanak noktaları sorgulanacak ve İslâm felsefesine farklı yaklaşımların neler olduğu bu çalışmayla göz önüne konulacaktır.

BÖLÜM 1

İSLÂM FELSEFESİNİN TARİHSEL ÇERÇEVESİ

Bu çalışmanın ilk bölümünde, İslâm felsefesinin tarihsel çerçevesi ele alınacak ve konu dört önemli alt başlık halinde incelenecektir. Öncelikle, İslâm felsefesinin adlandırılması problemi bağlamında “İslâm felsefesi” kavramından ne anlaşılması gerektiği, ilk İslâm felsefesi kavramının kullanımının ne zaman ve nasıl başladığı, İslâm felsefesinin yerine kullanılan diğer alternatif adlandırmaların neler olduğu ve neden değişik adlandırmaların kullanıldığı ilk alt başlıkta ele alınacak konulardır.

İslâm felsefesi tarihi yazını kitaplarında İslâm felsefesinin adlandırılması meselesi öncelikli ele alınan konu olmuş ve müellifler bunun üzerinde önemle durmuşlardır. İslâm felsefesinin adlandırılması hususunda araştırmacılar tarafından farklı ifadeler kullanılmıştır. Alternatif kullanımların olması ise araştırmacıların İslâm felsefesine farklı şekilde yaklaşmalarından kaynaklanmaktadır. Bu sebeple, bir araştırmacının İslâm felsefesi kavramından ne anladığı açık bir şekilde ortaya konulduğunda, İslâm felsefesine zihninde biçtiği rol de belirlenmiş olacaktır.

Bu çalışmada ikinci olarak, İslâm felsefesinin başlangıcı problemi incelenecektir. “İslâm felsefesinin başlangıcı Yunan düşünce geleneğinden yapılan çevirilerle mi başlatılmalı yoksa İslâm coğrafyasında daha önce de felsefe var mıydı?” soruları ilk bölümde değerlendirilecek önemli sorulardır. Bu gibi sorulara cevap aranacağı bu bölümde, İslâm felsefesinin özgünlüğü sorununa da bir giriş yapılmış olunacaktır.

Üçüncü alt başlıkta ise İslâm felsefesini meydana getiren temel kaynaklar ele alınacaktır. “Felsefe” kavramı İslâm düşüncesine nasıl girdi?”, “Yerli ve yabancı kaynaklar nelerdi?” tarzı sorulara cevap aranacak olan bu bölümde İslâm felsefesinin teşekkülünde rol oynamış temel kaynakların neler olduğu incelenecektir.

Son olarak, bu bölüm İslâm felsefesinin alanı ve kapsamının ele alındığı bir alt başlıkla tamamlanacaktır. İslâm felsefesinin çerçevesinin bir anlamda sınırlarının çizileceği bu bölümde “İslâm felsefesi sadece salt felsefi düşüncelerden mi oluşmaktadır?” yoksa “Kelâm, fıkıh usulü, tasavvuf gibi konular da İslâm düşüncesinin birer parçası sayılabilir mi?” şeklindeki sorulara cevap aranacaktır.

1.1. İslâm Felsefesinin Adlandırılması Problemi

Tarih boyunca insani bir etkinlik olarak düşünme eylemi ilk insanın yaratılışına kadar gider. Aristoteles’in *Metafizik* kitabının girişindeki meşhur “İnsan, doğası gereği bilmek ister.” (Aristotle, 1975: 155) sözü, insanın merak eden, düşünen ve düşünceye önem veren yönüne işaret eder. İslâm dini de sorgulamayı, araştırmayı teşvik eden bir din olması itibarıyla İslâm kültür ve medeniyeti içerisinde yetişmiş insanların felsefeye ve düşünsel etkinliklere yönelmesini desteklemiştir.

İslâm felsefesi kavramının adlandırılması konusunda İslâm felsefesi tarihçileri arasında farklı görüşler bulunmaktadır. En yaygın olarak kullanılan adlandırmalar, “İslâm felsefesi” ve “Arap felsefesi”dir. Bunun yanında “Arapça felsefe” ve “Müslüman felsefesi” gibi kavramlar da kullanılmıştır. T. J. De Boer ise meşhur *İslâm’da Felsefe Tarihi* isimli eserinin başlığından da anlaşılacağı üzere, “İslâm’da felsefe” kavramını kullanmayı tercih eder.

O’Leary, “Arap” kavramının geniş bir şekilde ele alınmasını savunur ve Arap kavramını açıklarken kan bağı olarak Arapları değil Arapların hâkimiyeti altında yaşayan, Arapça yazan ve Araplarla aynı dine inanan kişileri ima ettiğini ifade eder. Ayrıca, bu kavramın dinsel, ırksal ve siyasi bütünlüğe işaret etmekle beraber, aynı kültürel tarihi paylaşımları ve Yunan bilimsel mirasına ortak olanları da dâhil ettiğini belirtir (O’Leary, 1979: 5). Bununla birlikte, ırk olarak Arap olan çok az filozofun bulunduğuna bunun yerine Arapça konuşan topluma ait olan “Arap” filozoflar olduğuna vurgu yapar (O’Leary, 1928: 1-2). Buradan yola çıkarak Arapçanın o dönem için “bilim dili” haline geldiğini söylemek mümkündür. Arapça bir milletin değil, birden fazla milletin dili olarak görülmüştür (Raşid, 2006: 10).

Her ne kadar değişik adlandırmalar kullanılsa da hepsinin araştırma konusu kısaca “Orta Çağ İslâm dünyasında gerçekleştirilen felsefî faaliyettir.” (Gutas, 2010: xiii). Bu çalışmada, başlıktan da anlaşılacağı üzere İslâm felsefesi adlandırması kullanılacaktır. Bu tarz değişik kullanımların sebepleri ise ilerde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Öncelikle “İslâm felsefesi” kavramını açıklamak gerekmektedir. Genellikle, İslâm felsefesi “İslâm’ın felsefesi” şeklinde anlaşılmaktadır (Açıkgenç, 2011: 52). Hâlbuki İslâm felsefesi kavramındaki “İslâm” sıfatı sadece belli bir dini nitelikle için yani din olarak İslâm’ı vurgulamak için kullanılmamıştır. Yapılan felsefenin dini tarafına vurgu yapılmak istenirse, İslâm felsefesi denince “İslâm’ın felsefesi” yani İslâm dininin felsefesi anlaşılır ki bu da vahye dayalı bir din olması bakımından İslâm’ın özüne aykırı bir durumdur. Yani kısaca, İslâm felsefesinden İslâm’ın kendisi anlaşılmalıdır. Çünkü felsefe eleştirilebilen, karşı çıkılabilen bir olgu iken, dini ilkeler karşı çıkılamazdır. Bir tarafta vahye dayalı bir din, diğer tarafta ise insani bir faaliyet olarak felsefe vardır ki, bunların eşdeğer olması mümkün değildir (Alper, 2012: 13-14).

Bununla birlikte İslâm felsefesi kavramındaki “İslâm” sıfatının, İslâm coğrafyasında yaşamış düşünürlerin İslâm kültür ve medeniyeti içerisinde ortaya koydukları felsefeyi nitelediğini belirtmek gerekir (Alper, 2012: 13). Bu açıdan İslâm felsefesinin İslâm dininden bağımsız olduğu da düşünülmemelidir. İslâm felsefesi özü itibarıyla vahiy esprisini taşımaktadır ve bu da filozofların öne sürdükleri fikirleri

savunmak için zaman zaman Kur'an ve Hadis'e başvurularıyla açıkça görülebilir (Bayrakdar, 2012: 107).

Sonuç olarak "İslâm felsefesi" kavramındaki "İslâm" niteliğinin, "felsefenin İslâm'ın oluşturduğu bir dünyada, İslâm toplumlarında ya da İslâm'ın hâkim olduğu topraklarda üretildiğini belirtmek ve bu felsefeyi diğer kültür ve medeniyetler içerisinde geliştirilmiş felsefelerden ayırt etmek" amacıyla kullanıldığı söylenebilir (Alper, 2012: 13). Örnek olarak Yunan felsefesi, Hint felsefesi, Çin felsefesi gibi kullanımlarda da felsefenin yapıldığı coğrafyaya gönderme vardır ki İslâm felsefesi de İslâm coğrafyasında yaşamış filozofların ürettiği düşünsel etkinliğin adlandırmasıdır (Alper, 2012: 14).

İslâm felsefesini "özel ve dar anlamıyla Müslüman filozofların ortaya koydukları felsefî düşüncenin genel adı" (Bayrakdar, 2012: 1) şeklinde tanımlamak da mümkün ancak eksiktir. Çünkü İslâm felsefesi sadece Müslümanlar tarafından ortaya konan bir felsefe değildir, Hristiyan, Yahudi filozoflar başta olmak üzere diğer dinlere ve inançlara mensup filozofların da bu gelenekte önemli rollerinin olduğu bilinmektedir. Bu yüzden, "İslâm felsefesi" kavramının "tarihsel birikimin devamında Orta Çağda İslâm kültür havzasında yaşayan Müslüman ve Müslüman olmayan filozoflar tarafından ortaya konan entelektüel birikime" (Arkan, 2011: 105-06) işaret ettiği söylenebilir. Kısaca, bu kavramsal kullanımı, onu meydana getiren düşünürlerin Müslüman olmasına değil de, bu düşüncenin en önemli kaynağının İslâm'ın kendisinin olmasına bağlamak daha doğru olacaktır. Yani İslâm felsefesi Müslümanlar tarafından ortaya konmuş bir düşünce olarak ya da Müslüman olmasa bile İslâm düşüncesi çatısı altında İslâm'ın hikmetini, düşüncesini ortaya koyan bir yapı olduğunu unutmamak gerekir (Saruhan, 2009: 73).

Günümüz İslâm felsefesi tarihçilerinden Dimitri Gutas, "İslâm felsefesi" kavramının kullanımını doğru bulmaz ve "Arapça felsefe" kavramını kullanmayı tercih eder. Ona göre, İslâm felsefesi ifadesindeki İslâm sıfatı muğlak olmakla birlikte biri doğru, biri yanlış olmak üzere en az iki şekilde anlaşılmaya müsaittir. "İslâm dünyasında gelişen ve gerçekleştirilen felsefî faaliyet" şeklinde anlaşıldığında İslâm felsefesi kavramındaki İslâm sıfatı doğru bir anlama sahipken, "din olarak İslâm'a ve onun ihtiva ettiği bütün dinî öğretilere atıfta bulunacak şekilde anlaşılırsa" kavram

yanlış anlaşılmalı olunacaktır (Gutas, 2010: xiv). Arap felsefesi kavramındaki Arap sıfatını ise belli bir ırkı tanımlamak için değil, kullanılan dili belirtmek için kullandığını açıklayan Gutas'ın Arap felsefesinden anlatmak istediği “İslâm dünyasında Arapça ve Farsça kaleme alınan felsefe”dir. Ancak bu şekildeki uzun bir adlandırmanın kullanımı zor olacağından Gutas, kısaca “Arapça felsefe” kavramını kullanmayı benimsemiştir (Gutas, 2010: xix).

İslâm felsefesi yerine çoğunlukla “Arap felsefesi” kavramını tercih eden başka İslâm felsefesi araştırmacıları da bulunmaktadır. Üretilen felsefenin genellikle Arapça dilinde yazılması ya da Araplar tarafından yapılmasını gerekçe göstererek bu tanımlamayı kullanmaktadırlar. Ancak İslâm felsefesi alanında yazılan eserlerin çoğu Arapça olmakla beraber Farsça olarak yazılan felsefi eserlerin de olduğu ve bunun Nasır-ı Hüsrev ve İbn Sînâ'ya kadar gittiği de bilinmektedir. Bununla birlikte, Arap olmalarına karşılık İslâm felsefesini meydana getiren düşünürler arasında İranlı ve Türk düşünürler de bulunmaktadır (Nasr ve Leaman, 2011: 36). Sonuç olarak, İslâm felsefesi kavramının kapsayıcılığını diğer tanımlamaların vermediği ve eksik kaldığı söylenebilir.

1

Günümüz İslâm felsefesi tarihi araştırmacılarından bazıları İslâm felsefesi kavramının kullanımının İslâm kültür tarihinde olmadığını, bunun İslâm felsefesi üzerine çalışan oryantalistler tarafından 19. yüzyılın ortalarından itibaren kullanılmaya başlandığını savunurlar (Bayrakdar, 2012: 2; Terkan, 2006: 297). Ancak Alper, bunun doğru olmadığını ve Batılılardan önce İslâm entelektüel hayatında bu ve benzeri tanımlamaların kullanıldığını savunmaktadır (Alper, 2012: 15).

Aslında İslâm düşünce tarihinde felsefe kavramına karşılık olarak hikmet kavramının kullanıldığı bilinmektedir. Hikmet Yunanca kökenli bir kavram olan felsefenin Arapça karşılığı olarak kullanılırken, felsefeyle meşgul olanlara da filozofun Arapça karşılığı olan *el-felâsife* denilmiş (Alper, 2012: 15). Gazali'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* yani Filozofların Tutarsızlığı isimli eseri de buna en güzel örnektir.

¹ Bu konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Burhanettin Tatar, *İslâm Düşüncesine Giriş*, İstanbul, 2009; Oliver Leaman, “Giriş”, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. S. H. Nasr ve Oliver Leaman, Routledge, London, 2011, (s. 17-27); S. H. Nasr, “Giriş”, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. S. H. Nasr ve Oliver Leaman, Routledge, London, 2011, (s. 29-37); Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara, 2012; ve Ömer Mahir Alper, “İslâm Felsefesi'ne Giriş”, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, (s. 13-51).

Saçaklızade'nin de belirttiği üzere, Tâcüddîn es-Subkî (ö. 771/1370), *Mu'îdü'n-ni'am* isimli eserinde Fârâbî ve İbn Sînâ gibi “bu ümmet içerisinde yetişmiş filozofların” yolundan gidenlerden bahsettiğinde İslâm filozofu anlamında *hükemâü'l-islâm*, bu filozofların düşünceleri için de İslâm felsefesi anlamında *el-hikmetü'l-islâmiyye* tabirlerini kullanır (Alper, 2012: 15). İslâm filozoflarından İbn Sînâ eserlerinde genellikle “hikmet” terimini kullanırken Gazali ise “felsefe” terimini kullanmayı tercih eder.

İslâm düşünce tarihinin isimlendirilmesi meselesi bu konu üzerinde çalışan araştırmacılar arasında tartışılmalı bir mesele olmuştur. Bu konunun gerekçeleri daha önce belirtilmişti. Şimdi ise farklı kullanımları tercih eden araştırmacıların kimler olduğuna değinilecektir. Öncelikle İslâm felsefesi kavramı yerine Arap felsefesi veya Arapça Felsefe kavramının kullanımını daha uygun bulan İslâm felsefesi tarihi araştırmacıları sayılacak olursa bunlar arasında en bilinenleri; H. Ritter, J. Schact, R. P. Chenu, Van Steenberghen, M. Wilpert, M. Horten, P. W. Kutsch, J. Kraemer, E. Cevalli, Tâhâ Hüseyin, Mahmûd el-Hudeyri, Dimitri Gutas ve Peter Adamson'dır (Alper, 2012: 16; Bayrakdar, 2012: 2).

Bu araştırmacılara göre, yazılan metinlerin çoğunluğunun Arapça olması ve Arapçanın İslâm medeniyetinin ve felsefi terminolojinin dili olması bu felsefi geleneği Arap felsefesi veya Arapça felsefe olarak adlandırmak için yeterli sebeplerdir. Bir diğer önemli sebep de felsefeyle uğraşanların sadece Müslümanlar olmayıp, çok sayıda Hristiyan (Yahyâ bin Adî, Ebû Bişr Mettâ), Yahudi (Isaac Israeli, İbn Cabirol, Maimonides, Saadia Gaon), putperest (Harrâniler, Sâbit b. Kurre) olan düşünürlerin de bu gelenekte yer almasıdır (Gutas, 2010: 284; Adamson ve Taylor, 2008: 3).

Diğer yandan İslâm felsefesi tabirinin kullanımını tercih eden veya “Müslüman felsefesi” tabirini kullanmayı da doğru bulan İslâm felsefesi tarihi araştırmacıları bulunmaktadır. Bunlar arasında en bilinenleri ise, Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, M. M. Şerif, M. Tara Chand, A. Moin, L. Gauthier, Van der Bergh, L. Gardet, S. Dünya, İbrahim Medkûr, Abdulhalim Mahmud ve Macid Fahrî gibi araştırmacılarıdır (Alper, 2012: 16; Bayrakdar, 2012: 2).

“Arap felsefesi” şeklinde bir kullanımın yanlış olduğunu savunan Henry Corbin, yazılan felsefî metinlerin dilinin Arapça olmasına rağmen dil açısından yapılan böyle bir tarifi elverişsiz ve müphem olduğunu belirtir (Corbin, 2013: 12). Ona göre, İslâm felsefesi yerine Arap felsefesi kavramı kullanıldığında, İsmailî feylesofu Nasır-ı Hüsrev, onun öğrencisi Efdaluddin Kaşanî gibi İranlı düşünürlerin nasıl sınıflandırılacağı bilinemez. Çünkü bu düşünürlerin tüm eserleri Farsça yazılmıştır. Bununla beraber, İbn Sînâ ve Sühreverdi’den, Mîr Damad ve Hadi-i Sebzevarî’ye kadar pek çok düşünür Arapça’nın yanında Farsça’yı da kullanmışlardır (Corbin, 2013: 12). Sonuç olarak Corbin, Arap felsefesi kavramının kapsayıcı olmadığını ve İslâm felsefesi kavramının manevi birleştiriciliğini veremediğini savunmaktadır.

Genel olarak bu iki tarz adlandırma dışında G. Makdisi, “Arap-İslâm Felsefesi”, T. J. De Boer ve Abdurrahman Bedevî ise “İslâm’da Felsefe” kavramlarını kullanmayı tercih etmiştir. T. J. De Boer’e göre buradaki “İslâm” kavramı, “İslâm toplumu”nu ve “İslâm kültürü”nü temsil etmektedir. Bunlar dışında P. Vaustenkiste, dil, din ve ırk unsurlarını toplu şekilde dikkate alarak, “Müslüman Arap Felsefesi”, “Müslüman Pers Felsefesi”, ve “Arapça Yahudi Felsefesi” şeklinde çeşitli ve farklı kullanımlarda bulunmuştur (Bayrakdar, 2012: 3).

Kısaca, İslâm felsefesinin nasıl adlandırıldığı meselesi, sadece isim verme sorunu değildir. Aslında, İslâm felsefesine olan algının, yaklaşımın ve ona nasıl bir değer verildiğinin en iyi şekilde yansıdığı bir noktadır. Hangi tür unsurlarla ve etkenlerle açıklanmak istendiğine göre, İslâm felsefesinin adlandırılma şekli de değişmektedir. Buna göre, İslâm felsefesi tarihi araştırmacılarının da İslâm felsefesini nasıl adlandırdıkları bu geleneğe biçtikleri değeri ve önemi anlamak açısından önem kazanmaktadır.

1.2. İslâm Felsefesinin Başlangıcı Problemi

İslâm felsefesinin başlangıcı problemi, İslâm felsefesinin adlandırılması problemiyle de alakalıdır. Araştırmacılar, İslâm felsefesine verilen isimlendirmelerin kaynağını bir anlamda İslâm felsefesini nereden başlattıklarıyla da ilişkilendirmişlerdir.

Kaynak açısından da ele alınabilecek bir konu olması dolayısıyla, İslâm felsefesinin başlangıcını çeviri hareketleriyle başlatan araştırmacılar Arap felsefesi kavramına yakın dururken, İslâm'ın insanları sorgulamaya teşvik eden yönünü vurgulayarak, felsefeyi İslâm'ın doğuşuna kadar götüren araştırmacılar da İslâm felsefesi kavramını benimsemişlerdir.

Genel olarak İslâm felsefesi tarihi araştırmacıları tarafından İslâm'da felsefi düşüncenin doğmasına etki eden sebepler 4 ana başlıkta toplanmaktadır:

1. Kur'an'ın düşünmeye, akletmeye dair vurguları (Açıkgenç, 2011: 60).
2. Peygamber'in vefatından sonra başlayan fikir ayrılıkları (Açıkgenç, 2011: 60).
3. Pagan, Hristiyan, Yahudi, materyalist (dehriyyun) ve maniheist saldırılara karşı İslâmı savunmak amacıyla mantıklı, rasyonel ve güçlü argümanlar geliştirmek (Fahri, 1983: xviii)
4. Tercüme faaliyetleri

İslâm felsefesini başlatan bu etkenler arasında da öncelik sırası bulunduğu söylenebilir. İslâm'da felsefenin başlangıcını Kur'an'ın insanları düşünmeye teşvik etmesine bağlayan İslâm felsefesi tarihi araştırmacıları, bu konuda öncelikle İslâm'ın ilme ve düşünceye büyük önem vermesinin oldukça etkili olduğunu düşünmektedirler. Buna göre, Kur'an'ın insanları tefekkür etmeye davet etmesi, doğa olaylarını, yeryüzünü, gökyüzünü incelemeye ve bunlar üzerinde düşünmeye yönlendirmesi (2/Bakara, 164, 219, 266; 30/Rûm, 8; 3/Âl-i İmrân, 191; 13/Ra'd, 3; 16/Nahl, 69) İslâm'da felsefenin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır (Açıkgenç, 2011: 60).

İslâm'da felsefenin ortaya çıkmasını tercümelere bağlayanların aksine, temelde Kur'an'ın kendisine bağlayan Ömer Mahir Alper (2012) şöyle bir tespitte bulunur:

“İslâm dünyasında felsefe, kadim/antik kültürlerden yapılan tercümelemlerle başlamamıştır; aksine İslâm dünyasında tercüme hareketinden önce felsefe başladığı için veya felsefi bir zihniyet ve hareket baş gösterdiği için bu tercüme işine girilmiştir. Zira hiçbir toplum, eğer daha önceden felsefi bir zihniyete sahip değilse, bu manada bir alt yapıyı kendi içerisinde oluşturmamışsa, farklı kültürlerdeki felsefi birikime sahip

olma, bunları alımlama, eleştirme ve içselleştirme sürecine girişemez.”
(s. 26-27).

Alper’in yukarıdaki ifadesinden de anlaşılacağı üzere, İslâm felsefesinin İslâm dünyasında başlangıcı konusunda en öncelikli etken Kur’an’ın kendisidir, çünkü insanları düşünmeye sevk etmiş ve bu da felsefî düşüncenin oluşmasına sebebiyet vermiştir. Ona göre Kur’an sadece İslâm düşüncesinin değil aynı zamanda İslâm bilim ve felsefesinin de varlık sebebidir (Alper, 2012: 27). Bu süreçten sonra ise tercüme faaliyetleri gerçekleşmiş ve felsefe, İslâm dünyasında ciddi ilerlemeler kaydetmiştir.

İslâm dünyasında insanları hem eylemsel hem de düşünsel anlamda büyük bir dönüşüme uğratması bakımından, Müslümanlar arasında felsefenin de ortaya çıkmasında başlatıcı rol oynamış en temel etken Kur’an’dır. Kur’an, felsefe için kavramsal, önermesel, ilkesel, gayesel ve yöntemsel alt yapıyı oluşturarak, felsefe yapmanın ve felsefî düşünmenin imkânını ortaya koymuştur (Alper, 2012: 27). Allah, âlem, insan, bilgi ve değerler gibi felsefenin de temel problematiklerinden olan konular sorgulanmış ve aklî bir çaba gösterilmiştir.

Kur’an’a muhatap olan ilk Müslümanlar arasında felsefenin ortaya çıkması hususunda Kur’an’ın etkisini daha açık bir şekilde gösterebilmek adına Kur’an’daki bazı prensipler şu şekilde sıralanabilir (Alper, 2012: 32-33).

- i. Eleştirinin ve eleştirel tavrın zorunluluğu: Kur’an, insanların gelenek, atalar gibi tek bir otoriteye bağımlı şekilde düşünceler üretmelerini ve geliştirmelerini reddeder, onlardan sorgulamayı, araştırmayı ister (Meselâ, bkz. 2/Bakara, 170; 5/Mâide, 104).
- ii. Akletmenin ve aklî düşünmenin zorunluluğu: Kur’an, insanların hem vahyi hem de çevrelerindeki gerçeklikleri akıl yoluyla düşünmelerini tavsiye eder ve vahyi akla bir destekçi olarak gösterir. Akıl ile vahiy arasında bir zıtlık görmez, tam tersine aklını kullananlar için vahyin insana düşünmede bir kolaylık sağladığını ve yol gösterici olduğunu belirtir (Meselâ, bkz. 3/Âl-i İmrân, 118).

- iii. Mantıksal tutarlılığın/doğruluğun gözetilmesi: Bir düşüncede mantıksal tutarlılığın olması ve fikirler arasında herhangi bir çelişkinin olmaması, bu düşüncenin doğru ya da hakikat sayılabilmesi için en temel şartlar olarak kabul edilir. Çelişmezlik ilkesi olarak da bilinen bu ölçüt, Kur'an'ın da bizzat kendisi için söylediği bir ilkedir. İçinde herhangi bir mantıksal tutarsızlığın ya da çelişkinin olmadığı vurgulanan Kur'an'da, insanları doğru düşünce ile yanlış düşünce arasında ayırım yapabilmeleri konusunda uyarır (Meselâ, bkz. 3/Âl-i İmrân, 118; 4/Nisa, 82).
- iv. Olgusal doğruluğun gözetilmesi: Kur'an insanlara düşünmeleri ve akletmeleri için doğadan da pek çok örnekler verir, etraflarındaki nesnelere ve olgulara incelemelerini ve tefekkür etmelerini ister. Günümüz diliyle, psikolojik, sosyolojik, fiziksel, astronomik ve antropolojik alanlara dair söylemlerde bulunarak insanların bu konular üzerine düşünmelerini ve çıkarımlarda bulunmalarını tavsiye eder. Örnek olarak, göklerin ve yerin yaratılışını, gece ile gündüzün birbirini kovalamasını, rüzgârları ve gökle yer arasında duran bulutları gözlemlemelerini isteyen Kur'an, daha pek çok olgusal olayları işaret ederek insanları akletmeye, düşünmeye ve bilmeye teşvik eder (Meselâ, bkz. 2/Bakara, 164; 23/Mü'minûn, 80; 40/Mü'min, 67; 67/Mülk, 3; 88/Ğaşıye, 17-20).
- v. Kesin kanıt getirmenin lüzumu: Kur'an'da insanların söyledikleri sözlerin ve iddialarının doğruluğunu ispatlamaları için kesin deliller (burhân) getirilmesini isteyen ayetler bulunmaktadır. Bu da bir düşüncenin doğruluğunun kanıtlanabilmesi için kesin delillerin olması zorunluluğunu göstermektedir (Meselâ, bkz. 2/Bakara, 111; 5/Mâide, 104).
- vi. 'Bilgi'nin diğer bilişsel yapılardan ayrıştırılması: Bir düşüncenin hakikat sayılabilmesi için o düşüncenin doğruluk ve kesinlik kıstaslarına uyması da zorunludur. Buna göre Kur'an da gerçek bilgi ile zan birbirinden ayrılmıştır (Meselâ, bkz. 53/Necm, 28).

Yukarıda bir bilginin, düşüncenin ve inancın doğru olarak kabul edilebilmesi için taşınması gereken belirli ölçütlerin neler olması gerektiği ve bunların da Kur'an'da çeşitli ayetlerle ifade edildiği belirtilmiştir. Tüm bu ayetlerde yer alan vurguların da İslâm dünyasında felsefî düşüncenin ortaya çıkmasında önemli bir etki yaptığını söylemek mümkündür (Alper, 2012: 33).

“İlim” sözcüğü İslâm’da önemle vurgulanan bir kavram olması sebebiyle İslâm medeniyetinin temelinde “bilgi” kavramı vardır denilebilir (Açıkgenç, 2013: 33). Müslümanlar arasında felsefenin ortaya çıkmasında en temel etken olarak Kur’an’ın direkt “bilgi”ye verdiği önemin etkisini gösteren araştırmacılardan bir diğeri de Franz Rosenthal’dır. Bunu da *Bilginin Zaferi* isimli eserinde şu şekilde ifade eder: “İslâm’ın bilgi kavramına yapmış olduğu vurgu hiç kuşkusuz Orta Çağ Müslüman medeniyetini büyük bir ilmî ve bilimsel üretkenliğin gerçekleştiği bir medeniyet haline getirmiş ve bu üretkenlik dolayısıyla İslâm medeniyeti insanlığa en kalıcı katkısını yapmıştır.” (Rosenthal, 2007: 340).

Rosenthal’in yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, kendisi İslâm felsefesinin başlangıcı konusunda en temel etken olarak Kur’an’ı görmektedir. Bunun yanında, tercüme faaliyetleriyle de beraber bilimsel üretkenliği gerçekleştirmiş olan Müslümanların büyük bir medeniyet inşa ederek insanlığın gelişiminde önemli katkılarının olduğunu vurgulamaktadır.

İslâm felsefesinin doğuşunda etkili olan bir diğerk faktör olarak Peygamber’in vefatından sonra Müslümanlar arasında başlayan fikir ayrılıkları gösterilmektedir (Açıkgenç, 2011: 60). Peygamber döneminde her türlü sorularına cevap bulabilen ashap, Peygamberin vefatından sonra, kendi içinde farklı fikirlere ve görüşlere ayrıldılar. Özellikle, Hz. Osman’ın halifeliği döneminde başlayan toplum içindeki rahatsızlıklar, Cemel Vakası ve Sıffin Savaşıyla birlikte daha da artmıştır. Toplum içinde oluşan fikir ayrılıkları beraberinde kendi düşüncesinin doğruluğunu ispat etmek isteyenlerin Kur’an ve Hadis’ten delil getirmeleri, delil bulamadıklarında ise aklî metotları kullanmaları yeni görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. İnsanın özgürlüğü, kader, Allah’ın zatı ve sıfatları, adalet, yönetim sorunu gibi pek çok felsefî konular tartışılmış ve bu konular hakkında değişik yorumlar yapılması sonucunda farklı ekoller ortaya çıkmıştır (Açıkgenç, 2011: 60; Alper, 2012: 34).

Açıkgenç’e göre Müslümanlar arasındaki fikir ayrılıklarıyla beraber oluşan tartışmalar miladi 650 yıllarında başlamış ve miladi 750 yıllarına gelindiğinde önemli bir boyut kazanmıştır. Yunan düşüncesinden çeviriler ise 750’li yıllardan sonra başlamıştır. Buradan yola çıkarak, İslâm’da felsefenin Yunan düşüncesi henüz bilinmeden, tercümelerden önce başlamış olduğunu söylemek mümkündür. (Açıkgenç,

2011: 60). Açıkgenç'in bu görüşü genel görüşlerden farklı olması sebebiyle önem arz etmektedir.

İslâm'da felsefenin doğuşunda etkili olan bir diğer faktör olarak Pagan, Hristiyan, Yahudi, materyalist (dehriyyun) ve maniheist saldırılara karşı İslâm'ı savunmak amacıyla Müslümanların mantıklı, rasyonel ve güçlü argümanlar geliştirmek için felsefeye gerek duymaları gösterilmektedir (Fahri, 1983: xviii) Buna göre, fetihlerle beraber Müslümanlar yeni coğrafyalar keşfetmiş ve buralarda farklı inanç ve düşüncelerle karşılaşmışlardır. Hem İslâm'ı bu toplumlara anlatmak hem de onların karşı tezlerine rasyonel bir şekilde cevaplar üretebilmek için Müslümanlar açısından felsefe yapma zorunluluğu doğmuştur (Alper, 2012: 35).

Yukarıda sayılanlardan başka İslâm'da felsefenin doğuşunda etkili olan bir diğer etken tercüme faaliyetleri olarak gösterilmektedir. İslâm felsefesinin ortaya çıkışını çeviri hareketleriyle başlatan bu görüş, oryantalistlerin yaklaşımını içermektedir. Özellikle Batıda XIX. yüzyıldan itibaren etkili olmaya başlayan oryantalist görüş, Müslümanların felsefe yapmaya muktedir olamayacakları önyargısına dayanmaktadır (Alper, 2012: 24). Bu düşünceyle İslâm'da da felsefenin olamayacağını savunan pek çok Batılı araştırmacılar bulunmaktadır.² Russell da bu araştırmacılardan biridir. Russell'a göre;

“Arap felsefesi, özgün bir düşünce ortaya koyması bakımından önemli değildir. İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi adamlar esasen yorumcudurlar. Genel olarak söyleyecek olursak, bu felsefede bilimle uğraşan filozofların mantık ve metafiziğe dair görüşleri Aristo ve Yeni Eflâtunculardan; tıptaki başarıları, Galen'den; matematik ve astronomiye dair görüşleri, Yunan ve Hint kaynaklarından alınmıştır. Tasavvuf ve din felsefelerine de eski İran inançları karışmıştır.” (Russell, 2004: 306, çev. Açıkgenç, 2011: 58).

² Bunlardan en çok bilinenleri; tezimizin de konusu olan T. J. De Boer, Roger Arnaldez, Ernest Renan, Carl Brockelmann.

Russell, İslâm felsefesi hakkındaki bu iddiaları ile İslâm felsefesini özgün bulmadığını açıkça belirtmektedir. Hatta bununla yetinmeyen Russell, İslâm düşüncesi kapsamında yapılan tüm bilimsel faaliyetlerin kaynağının da farklı kişiler ve medeniyetler olduğunu iddia ederek İslâm felsefesine karşı olan önyargısını bir üst basamağa taşımaktadır.

Ahmet Davutoğlu, “İslâm Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması” isimli makalesinde Batılıların İslâm düşünce geleneğini kendi başına özgün bulmayarak onu Batı düşüncesi içine dahil etmek istediklerini ifade eder. Ona göre bu düşüncelerini gerçekleştirmek için sahip oldukları varsayımları ispatlamaya çalışmaktadırlar. Davutoğlu burada Batılıların varsayımlarını dört temel madde olarak sıralar:

(I) Kur’ân-ı Kerîm geleneksel Arap dünyasının ve İbranî geleneğinin algılama biçimini yansıtmaktadır. Gerek kullanılan kavramlar, gerek insan tiplerleri, gerek ortaya konulan tasvirler gerekse hukukî müeyyideler İslâm öncesi Arap geleneğinin yeni bir formu niteliğindedir. Bu anlamda Kur’ân-ı Kerîm’in düşünce tarihi itibarıyla yeni bir çığır açtığı iddia edilemez. M. Watt’ın (1979: 207) *es-Samed* isminin etimolojik tahlilini yaparken öne sürdüğü Kur’ân-ı kerîm’de bu ismin kullanılmasının Allah’ın bir kabilenin en güçlü seyyidi tarzında algılanmasını beraberinde getirdiği düşüncesi bu varsayıma bir misal olarak zikredilebilir.

(II) İslâm düşüncesinin ve hukuk sisteminin ikinci önemli kaynağı olan Hadisler şahsî inisiyatiflere dayalı bir aktarım esası üzerine oturtulmuş olup gerçeklikleri tartışmalıdır. Hadis külliyatları iç çelişkilerle yüklüdür.

(III) İslâm düşünce tarihi genel özellikleri itibarıyla taklit ve aktarımdan ibaret kalmıştır. İnsanlık düşünce tarihine yaptığı temel katkı da antik dönem düşünce ve felsefe kaynaklarını modern dönem Avrupasına aktarmış olmakla sınırlıdır.

(IV) Dolayısıyla düşünce tarihi içinde özgün bir İslâmî paradigmadan bahsetmek mümkün değildir. İslâm düşünce tarihi içinde zenginlik ve çeşitlilik görünümü veren tartışmalar İslâm öncesi dönemde geçerli olan teoloji, felsefe ve mistisizm kategorilerinin uyarlanmasından ibarettir. İslâm kelamı Ortodoks ve Monofizit geleneğinin etkisinde gelişmiş olduğundan Hıristiyan teolojisine, İslâm felsefesi Yunan kaynaklarının tercümesinden vücut bulduğu için Aristocu ve Yeni-Eflatuncu geleneğe, tasavvuf ise bir yandan Hint mistisizmine diğer yandan Yeni-Eflatuncu yorumlara istinat etmektedir. Bu sebeptendir ki ne kavramsal, ne metodik, ne de teorik bir bütünlük arzeder.

Davutoğlu'nun bu sözlerinden de anlaşılacağı üzere, bu varsayımlara dayalı bir teoride İslam felsefesinin özgün olmadığı fikri en temel düşünce olmaktadır. İslam düşünce geleneğini basit bir şekilde bir çeviri hareketine indirgeyen ve İslâm felsefesinin özgünlüğü meselesinde görüşlerini temellendirmek amacıyla bu yaklaşımı benimseyen araştırmacılara göre, İslâm felsefesi Yunan felsefesini Batıya aktarmaktan öteye gidememiş bir köprüden fazla bir şey değildir. Oryentalistler, İslâm felsefesinin bizatihi kendisinin özgün bir fikir ortaya koyamadığını, bunun yerine çeşitli kültür ve düşüncelerden alımlamalar yaptığını savunmuşlardır.

Hâlbuki bir düşüncenin herhangi bir etkileşim ya da kaynak olmadan tek başına, birdenbire ortaya çıkamayacağı bilinen bir gerçektir. Kendisinden önceki bir düşünceyi eleştirmek ya da savunmak amaçlı olsun ya da tamamen yeni, karşıt bir tez ortaya koymak amaçlı olsun, hiçbir düşünce bizatihi kendi başına, kendi kendine ortaya çıkamaz. Mutlaka etkilenmeler söz konusu olacaktır. Oryentalist bakış açısıyla İslâm felsefesine yaklaşan araştırmacıların gözden kaçırdığı nokta, Yunan düşüncesine, herhangi bir kaynak atfetmeksizin, “Yunan Mucizesi” kurgusunu akla uygun bulurken, İslâm felsefesini Arapçaya çevrilmiş Yunan felsefesi şeklinde görmeleridir. Yunan Mucizesi kavramı meşhur oryentalist Ernest Renan'a dayanmaktadır. Ona göre, güneş altında tek mucize vardır, o da Yunan Mucizesi'dir. Meriç'e göre Renan'ın ortaya attığı “Yunan Mucizesi” bir palavradan ibarettir; Yunan, Hind'in, Asya'nın ve Mısır'ın mirasçısıdır (Meriç, 1999: 57).

Hâlbuki günümüzde Yunan düşüncesinde Doğu biliminin ve felsefesinin de etkisinin olduğu bilinmektedir (Demir, 1998: 388). Tüm bu tarz önyargılı yaklaşımların temelinde ise alanın çalışılmasının zorluğu ve İslâm felsefesi tarihi araştırmacılarının yetersizliği yatmaktadır. Arap dilini bilmeyen ve bu alanda çalışma yapan araştırmacılar, öz kaynaklara inmeden ikincil kaynaklardan beslenerek, hâlihazırdaki görüşleri tekrarlamış ve bu da İslâm felsefesi hakkındaki önyargıların günümüze kadar etkisini sürdürmesine sebep olmuştur (Gutas, 2010: 268).

Hiç şüphesiz İslâm felsefesi de kendinden önceki düşüncelerden ve fikirlerden etkilenmiş ve onlardan faydalanmıştır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, bir fikirden etkilenerek onu kullanmanın farklı, bir düşünceyi ise tamamen etkilendiği fikre indirgemenin ve ona bağlamanın farklı bir şey olduğudur. Bizim burada kabul ettiğimiz şey, hiç bir düşüncenin kendinden önceki birikimlerden faydalanmadan ve etkilenmeden ortaya çıkamayacağı yönündedir. İslâm felsefesi de hem Yunan düşüncesinden hem de çeşitli kültür ve düşüncelerden etkilenmiş ve tüm bu birikimleri kullanarak kendi düşünce yapısını ortaya koymuştur.

Genel olarak İslâm'da felsefî düşüncenin doğmasına etki eden çeşitli sebepler bulunmaktadır. İslâm felsefesinin başlangıcı probleminde ise en can alıcı tartışmalar İslâm felsefesinin kaynaklarının neler olduğu hususundadır. Kuran'ın indirilmesiyle ona muhatap olan insanların yaşadıkları fikri ve ahlâki değişimi en başta bu düşüncenin temel kaynağı olarak gören araştırmacılar, Kuran ve Sünneti merkeze alırken, çoğu Batılı araştırmacılar ise tercüme faaliyetlerinin öncelikle bu düşünce geleneğini oluşturduğunu savunmaktadır. Tercüme faaliyetlerinden önce İslâm dünyasında yaşanan tartışmaların Kelâm mı yoksa felsefe mi olarak adlandırılacağı konusu da bununla alakalıdır.

Tercümeler öncesi dönemde yapılan düşünce faaliyetlerini de felsefî bir etkinlik olarak niteleyen Ahmet Arslan'a göre, "Kelâm, zaman bakımından "felasife" hareketinden öncedir. İslâm'da ilk "feylesof"lar ortaya çıktığında Kelâm, gelişmesinin önemli bir bölümünü tamamlamıştır bile. Kelâm, İslâm bilim sınıflayıcıları tarafından İslâm'a dışardan gelen "felsefî" bilimlere karşılık, Tefsir, Fıkıh, Hadis gibi İslâm'ın kendi içinde ve kendi dinamiklerinden doğan bilimler arasında sayılır." (Arslan, 2013a: 6).

Felsefenin İslâm'a nasıl girdiği ve Müslümanların onu nasıl benimseyip kendi dünya görüşlerini savunmada kullandıklarını anlamak için çok uzaklara bakmaya gerek yok. Çünkü İslâm, “elbette ki İslâm'da felsefî düşüncenin doğmasında hayatî bir rol oynamıştır ve yine İslâm'da soyut düşüncenin dinamik bir kaynağı, ilham veren geniş ufukları ve itici gücünün en temel unsuru olmuştur ve olmaya devam etmektedir” (Açıkgenç, 2011: 58).

1.3. İslâm Felsefesinin Kaynakları

İslâm'da felsefî düşüncenin kaynağı genel olarak yerli kaynaklar ve yabancı kaynaklar ya da dâhili kaynaklar ve harici kaynaklar şeklinde iki sınıfa ayrılarak incelenmektedir. (Bayrakdar, 2012: 7; Bircan, 2013; 39). Yerli veya dâhili kaynaklar, Kur'an ve Hz. Peygamber'in sözleri, yani Hadislerdir. Yabancı kaynaklar veya harici kaynaklar ise Müslümanların çeşitli sebepler nedeniyle etkileşimde buldukları farklı kültür ve düşüncelerdir. Özellikle Yunan, Hint ve İran düşüncesi olmak üzere, yabancı kültürlerden yapılan tercüme yoluyla felsefî mirasları İslâm felsefesinin oluşum ve gelişimine kaynaklık etmiştir.

İslâm felsefesinin başlangıcı isimli bölümde de ele alındığı üzere, Kuran ve Hadis İslâm felsefesinin en temel kaynağını oluşturmaktadır. Müslüman filozoflar, her ne kadar yazılarında ve düşüncelerinde diğer felsefelerden etkiler taşıdılar da yaptıkları çalışmalar özü itibarıyla İslâm'ın kendilerine sunmuş olduğu yeni bir dünya görüşünün yansımasıdır. Kuran'ın muhataplarına sunmuş olduğu yeni form, Müslüman filozofların da felsefî düşüncelerini en temelden etkilemiştir.

Bunun dışında İslâm filozofları yeri geldiğinde Kuran ayetlerini kullanmaktan da geri durmamışlar, hatta tek bir ayet üzerine dahi eserler ele almışlardır. Örnek olarak Gazali'nin *Mişkât'ül-Envar* isimli eseri Nur Süresi'nin bir açıklanması ve yorumlanması şeklindedir. Aynı şekilde İbn Sînâ'nın *Felâk-Nas Tefsiri* üzerine yazdığı risalesi de bu duruma verilecek bir diğer örnektir. Bunun dışında kadılığının yanında, akla önem vermesiyle de bilinen İbn Rüşd, akıl ile vahyin uyumunu ispatlamaya çalıştığı *Fasl'ül-Makal* isimli eserinde akletmek üzerine “Bu insanlar, devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yerin nasıl

yayıldığına bir bakmazlar mı? (88/Ğaşıye:17-20), Göklerin ve yerin hükümranlığını, Allah'ın yarattığı her şeyi... düşünmüyorlar mı?" (7/Araf: 185) şeklinde daha pek çok ayetleri örnek vermektedir. (İbn Rüşd, 1967: 45).

Müslüman filozoflar, tek bir ayetten yola çıkarak eser yazdıkları gibi, öncelikle kendi düşünce ve felsefelerini ortaya koyup daha sonra bunları desteklemek için ayet ve hadislerden de faydalanmışlardır. Bu da İslâm felsefesinde vahiy ve Hadis'e verilen önemi göstermektedir.

İslâm'da felsefî düşüncenin oluşumuna etki eden diğer nedenler en genel ifadesiyle yabancı kaynaklar veya harici kaynaklar, fetihler sonucunda diğer kültürlerden yapılan tercüme faaliyetleri, ticaret, eğitim, savaşlar ve coğrafi gezilerdir. İki farklı toplulukların karşı karşıya geldiği savaşlarda dahi kültürel etkilenmeler söz konusudur. Zira savaşlara sadece askerler değil pek çok araştırmacı ve âlimler de katılmaktaydı.

İslâmiyet'in fetihlerle beraber büyümesiyle birlikte keşfedilen yeni coğrafyaların kültürel ve felsefî birikimleri Müslümanlara geçmiştir. Ayrıca buralardaki yabancıların Müslüman olmaları ve bilimsel faaliyetlerini Müslüman coğrafyasında ve kültüründe devam ettirmeleri de bu birikimin İslâm kültür ve düşüncesine etki etmesine yol açmıştır. Bunun dışında, meşhur *Kitâb'üt-Tahkîk Mâ li'l-Hind* eserinin müellifi olan Bîrûnî ve seyyah olan İbn Battuta gibi Müslüman âlimlerin yabancı topraklara seyahat etmeleri ve orada yaptıkları araştırmalar da Müslümanların diğer felsefe ve düşüncelerden etkilenmelerini sağlamıştır (Bayrakdar, 2012: 10).

1.4. İslâm Felsefesinin Alanı ve Kapsamı

En genel şekliyle, İslâm felsefesi çalışmalarında konu itibariyle ele alınan düşünürler Meşşâî filozofları olarak da bilinen ve özellikle Aristo'dan etkilenen Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflardır. Buna göre, İslâm felsefesinin kapsamını da bu filozofların düşünceleri oluşturmaktadır. Böylece, fıkıh, tasavvuf veya Kelâm gibi İslâm'ın etkisiyle oluşan diğer disiplinler, İslâm felsefesinin bir parçası olarak görülmeyip İslâm felsefesi sadece, belli kişilerden oluşan ve tarihte belli bir dönemde

başlayıp biten bir felsefî hareket olarak algılanmakta ve bu felsefenin önemli bir parçası olan İşrâkî felsefesi yok sayılmaktadır.

Ancak İslâm felsefesinin alanı ve kapsamı konusunda İslâm felsefesi tarihi araştırmacıları arasında farklı görüşler bulunmaktadır. İslâm felsefesinin alanı ve kapsamı konusunda genel olarak iki anlayış mevcuttur. Birinci anlayış, İslâm felsefesini “felâsifenin ortaya koyduğu felsefe” olarak yani, yukarıda saydığımız filozofların çalışmalarından ibaret gören klasik İslâm felsefesi anlayışı, ikincisi ise kelâm, fıkıh ve tasavvufu da felsefî bir etkinlik olarak kabul edip bunları da İslâm felsefesinin bir parçası olarak gören anlayış (Bircan, 2013: 26).

Aslında ilk anlayışın savunucuları genelde İslâm felsefesini sadece tercüme faaliyetlerinden ibaret gören ve bu yüzden onu “Arap felsefesi” olarak nitelendiren oryantalistlerden oluşmaktadır. Tamamen indirgemeci bir yaklaşım ve kolaycılığa kaçan bir tutumun sonucu olarak İslâm felsefesi sadece “Yunan tarzı”nda yapılan bir felsefî etkinlik şeklinde görülmüştür. İslâm felsefesini başlangıcından gelişimine kadar bir bütün olarak ele alan çalışmalar yerine, ikincil kaynakları kullanarak sadece belli kişi ve dönemleri ele alan sınırlı ve dar çalışmalar yapılmıştır. Bu da hem Doğu’da hem de Batı’da İslâm felsefesine karşı yanlış düşüncelerin yerleşmesine sebep olmuştur (Gutas, 2010: 268). Arberry ve Wilpert gibi araştırmacılar bu anlayışı savunanlara örnek olarak gösterilebilir (Bayrakdar, 2012: 4).

Birçok felsefe tarihi kitabında İslâm felsefesine ayrılan bölümlerin birkaç sayfayı geçmeyişi de bu sebeplerden kaynaklanmaktadır. Örnek olarak Alfred Weber’in *Felsefe Tarihi* isimli eseri, Orta Çağ Felsefesi bölümünde Araplar, Yahudiler ve Hıristiyanlar alt başlığıyla İslâm filozoflarından bahsetmektedir. Bir yandan İslâm felsefesinin ve filozoflarının Batıda felsefenin oluşumuna büyük etkilerinin olduğunu vurgulayan Weber, diğer yanda birinci sınıf düşünür ve allame olarak nitelediği İslâm filozoflarını birkaç cümleyle geçiştirmektedir (Weber, 1998: 144-147).

Aynı şekilde Karl Vorlander de *Felsefe Tarihi* isimli eserinde İslâm felsefesine çok az yer vermiştir (Vorlander, 2008: 275-280). Bunun gerekçesini de şu şekilde açıklamaktadır:

“Haçlı Seferleri, Doğu ülkeleriyle yalnızca savaş ilişkilerini değil, ticarî ve düşünce ilişkilerini de doğurdu. Doğu'nun kültürü sayısız yönlerden, Batı kültürüne feyz verici bir tarzda etki etti. O sayede, bütün Aristo, ilk kez olarak Batı ülkelerinde tanındı. Bununla birlikte Arap-Yahudi felsefesinin doğurduğu özgün (bâkir, orijinal) düşünce yaratıları ve bunların sonraki nesiller üzerine sürekli etkisi az olduğundan, bizim gelecek sayfalarda sunduğumuz kısa bilgiler yeterli gelecektir.” (Vorlander, 2008: 275).

Batılı felsefe tarihi araştırmacılarının bir yandan İslâm felsefesinin Batı felsefesine olan etkisinin büyüklüğünü kabul etmesi ve dile getirmesi diğer yandan ise onu özgün bulmaması açık bir çelişkidir. Böyle bir çelişkinin içinde olunmasının nedeni ise araştırmacıların ikinci derecede kaynaklar üzerinde yoğunlaşarak, İslâm felsefesinin temel eserlerini dikkate almamaları ve alana yabancı kalmalarıdır. İslâm felsefesine yaklaşımların ele alınacağı bir sonraki bölümde bu konu daha ayrıntılı şekilde incelenecektir.

İslâm felsefesinin kapsamı konusunda ikinci görüşü savunanlar ise, İslâm felsefesinin sadece felâsifenin yaptığı felsefeyle sınırlanmayacağını, İslâm felsefesinin içinde Kelâm, tasavvuf, fıkıh usulü gibi disiplinlerin de yer aldığını düşünmektedir. Buna göre, İslâm felsefesinin kapsamı kullandığı yöntem itibarıyla yani meseleleri felsefî bir şekilde ele alması dolayısıyla geniş tutulmalıdır. Bu konu hakkında Ülken şöyle der:

“İslâm dünyasında “filozoflar” (el-felâsife) diye tanınanlar, asıl felsefenin yalnız küçük bir kısmını teşkil etmektedir. Kelâm, tasavvuf, hatta fıkıh diye felsefeden ayrılmış olan fikir disiplinleri içerisinde İbn Seb'în, Fahreddîn Râzî, Seyyid Şerif, İbn Arabî, İmam A'zam, İmam Nesefî gibi felsefî düşünce dışında bırakılmaları doğru olmayacak ve filozof sayılacak olanlar çoktur. Hıristiyan Ortaçağı Yunan geleneğini devam ettirenlerle onlara hücum edenleri ayırmadığı (yani İslâm dünyasında olduğu gibi felsefe-Kelâm ve tasavvuf ayrıştı yapmadığı)

için, Batı Ortaçağ felsefesi bütün halinde ve daha zengin içerikli olarak yazılmaktadır.” (Ülken, 1998: 6).

Bu düşüncelere dayanarak Ülken, İslâm felsefesini sadece sınırlı sayıdaki düşünürlerin yaptıkları çalışmalardan ibaret görmez, İslâm felsefesinin içine ona karşı çıkmak amacıyla dahi yazılan eserleri felsefî bir metot kullandığından ötürü felsefî bir çalışma olarak görmektedir. Örneğin İbn Teymiye'nin karşı çıkmak amacıyla yazdığı eser, Kelâm alanında yazılmış eserler felsefî düşünceye yabancı kalamamış ve aynı metodu kullandıklarından bunları da felsefenin bir ürünü olarak görür.

Neyin felsefe sayılıp neyin sayılmayacağı kesin olmadığından, sadece Ülken açısından değil aynı zamanda İslâm felsefesi tarihi araştırmacıları arasında da bu konuda farklı görüşler bulunmaktadır. Bu durumu da Ülken şu şekilde ifade eder:

“İslâm felsefesi derken kast edilen bilgi dalları kat'i olarak tespit edilmiş değildir. Çok kere bununla yalnız Helenistik (yani Yunan) felsefesini bir istikamette devam ettiren ve ilerleten ve “el-Felâsife” diye tanınan cereyan anlaşılır. Hâlbuki İslâm dünyasında doğrudan doğruya feylesof adını almayan birçok mütefekkir vardır ki, felsefî düşünceye büyük hizmet etmişlerdir.” (Ülken, 1946: 1).

Ülken'in bu sözlerinden de anlaşılacağı üzere, o, İslâm felsefesini sadece belirli isimlerden ve ekollerden ibaret sayan görüşe karşı çıkmaktadır. Ona göre de, İslâm felsefesi sadece bilinen belli başlı felsefî metinlerle ya da felsefeyle direk ilgilenen kişilerle sınırlandırılmayacak kadar kapsamı oldukça geniş olan bir entelektüel birikimdir. Bu konu hakkında Ülken ile aynı düşünceleri paylaşan Peter Adamson ve Richard Taylor, *İslâm Felsefesine Giriş* isimli eserlerinde görüşlerini şu şekilde açıklarlar:

“Aslında İslâm dünyasında ilgi çekici felsefî düşünceler pek çok gelenek içinde ve yüzyıllar boyunca var olagelmıştır. Felsefî ilgi sadece

İbn Sînâ gibi yazarların “felsefi” olduğu kuşku götürmez eserlerinde değıl, çetrefil kelam geleneğinde, bunun yanı sıra fıkıh ilminin ilkelerine (*usûli’l-fıkh*) dair eserlerde, Kur’an tefsirlerinde, tabiat bilimlerine dair çalışmalarda, ahlak ve modern siyaset felsefesine tekabül eden bazı edebî eserlerde (*edeb*) de mebzul olarak bulunmaktadır.” (Adamson ve Taylor, 2008: 2).

H. Ritter, Hourani, Van den Bergh ve Gregory’e göre, Mu’tezile ve Sünni Kelâmı İslâm felsefesi kapsamında sayılabilir, ancak tasavvuf ve fıkıh bu kapsama girmemektedir. Schact’a göre ise, Kelâm ve tasavvuf bu kapsama alınırken, usul-i fıkıh İslâm felsefesi alanına dâhil değildir. H. Corbin, Bausani, el-Hudeyri, I. Madkur’a göre ise Kelâm, fıkıh ve tasavvuf İslâm felsefesinin kapsamı içindedir. Ayrıca, R. Arnaldez, İslâm felsefesinin kapsamını oldukça geniş tutar ve Kelâm, fıkıh, tasavvufla beraber gramer ve dil çalışmalarını da bu alana ekler (Bayrakdar, 2012: 4-5).

İslâm felsefesinin alanı ve kapsamı bütünlükçü bir yaklaşımla ele alındığında sınırlarının ne kadar geniş olduğu görülecektir. İslâm felsefesi sadece belli bir filozoflar grubunun düşüncelerinden oluşan bir gelenek olmayıp, kendi içinde çeşitli disiplinlerin oluşumuna da katkıda bulunan ve özünde tek bir kaynaktan beslenen oldukça geniş bir akli faaliyettir.

BÖLÜM 2

İSLÂM FELSEFESİ TARİHİ YAZIMLARI

2.1. İslâm Felsefesi Tarihi Yazımlarında Karşılaşılan Sorunlar

İslâm felsefesinin özgünlüğü meselesi felsefe tarihinde İslâm felsefesinin Batı'da tanınmaya başlamasından itibaren tartışılacak olan bir konu olmuştur. İslâm felsefesinin böyle bir eleştiriyle karşılaşmasının nedeni ise, İslâm filozoflarının Antik Yunan çevirileri sonucunda felsefeyle tanışmasıyla birlikte İslâm felsefesinin değiştirilmiş veya diğer bir deyişle yeniden yorumlanmış bir Yunan felsefesi olarak

görülmesinden kaynaklanmaktadır. Aslında olan ise İslâm felsefesinin Yunan felsefesiyle ilk tanışmasında Yunan felsefesinin tamamına aynı şekilde yaklaşmamış olması ve Yunan metafizik ve ahlak felsefesine yeni bir tavırla karşılık vermiş olmasıdır (Behiy, 1992: 243).

Faslı düşünür Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap Aklını Eleştiriye Giriş* isimli eserinde İslâm felsefesine önyargılı bir şekilde yaklaşan felsefe tarihçilerinin hatalarını dile getirir ve tarihi bir hakikate vurgu yaparak şöyle der: “İnsanlık düşüncesinin hiçbir büyük dönemi, düşünce tarihçileri tarafından İslâm felsefesi kadar adaletsiz bir şekilde ele alınmamıştır.” (aktaran Gutas, 2010: 267).

Dünya felsefe tarihi içerisinde İslâm felsefesine karşı bir önyargılı yaklaşımın olduğu günümüzde artık birçok felsefe tarihçisi tarafından kabul edilen bir olgu haline aldı. Geçmişte yazılan birçok felsefe tarihi kitaplarında, ya İslâm felsefesinden hiç bahsedilmez ya da İslâm felsefesi tarihinin sadece belli bir dönemi kısa bir şekilde ele alınarak sunulur.³ Bu konuyla ilgili günümüzün tarafsız İslâm felsefesi tarihçilerinden Henry Corbin şöyle bir tespitte bulunur:

“Kindî ile başlayıp Fârâbî ve İbn Sînâ ile zirvelere ulaştığı ve sonra Gazali’nin hücumları ile bir daha toparlanamayacak kadar ağır darbeler yediği ve nihayet İbn Rüşd’ün kahramanca gayretleri ile ayağa kalkıp dirilmeye çalıştığı ve İslâm felsefesinin tamamen bundan ibaret olduğu” (aktaran Açıkgenç, 2011: 61-2) şeklinde bir İslâm felsefesi tarihi kurgusu oluşturulmuştur. “Felasife” Yunanca “philosophos”un Arapçalaştırılmış biçimi olan feylesofun çoğuludur. Çok defa İslâm’da felsefi görüşten söz edilirken, bu görüşün çerçevesi yalnızca bu “feylesoflar”la sınırlanmak istenmektedir. Bu tür bir sınırlama gerçeğe uygun düşmeyeceği gibi önyargılı bir düşünceye dayanmaktadır (Corbin, 2013: 277). Corbin’in belirttiği üzere bu tarz önyargıların ne yazık ki hem Batılı tarihçiler hem de doğulu tarihçiler tarafından uzun süre kabul edildiğini söylemek mümkündür. Bu tarz bir anlayışla da İslâm felsefesinin

³ Bu konunun en bariz örnekleri: T. J. De Boer, *İslâm’da Felsefe Tarihi*, (Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık, 1960), Türkçe’ye çeviren Yaşar Kutluay; Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, (New York: Simon and Schuster, 1945), Richard Walzer, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, (Oxford: Bruno Cassirer, 1962).

“olmuş-bitmiş, tarihe malolmuş bir düşünce akımı” (Taylan, 2006: 299) olarak görülmek istendiğini söylemek mümkündür.

Felsefe tarihinin bir parçası olarak kabul edilmeyen İslâm felsefesinin bu talihsizliğinin sebebi yeterli olmayışından değil Dimitri Gutas’a göre, Arapça dilinin zorluğundan dolayı temel kaynaklardan istifade edemeyip, ikinci derecede kaynaklar üzerinde yoğunlaşarak uzmanlaşan kişilerin yanlış görüş ve yorumlarda bulunmasıdır. Ayrıca İslâm felsefesi tarihçilerinin İslâm felsefesi araştırmalarını dış dünyaya hakkıyla sunmadaki başarısızlıkları da bu durumu desteklemiştir (Gutas, 2010, 268).

İslâm felsefesini diğer felsefelerden ayıran en temel özelliği kullandığı kaynaklar ve referanslardır. İslâm felsefesi tarihçilerinin belki de en çok zorlandıkları nokta da temel kaynaklara ulaşma konusunda yaşadıkları dil problemidir. İkincil kaynaklardan beslenerek yazılan bir İslâm felsefesi tarihi ayrıca iyi niyetli olmayan ya da daha doğrusu ön yargılı bir oryantalist, tarihçi olan bir müellifin kaleminden çok da iyi sonuçlar çıkmayacağı açıktır.

İslâm felsefesi tarihi çalışmalarında tarihsel süreklilik mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Belli dönemlere sıkıştırılmış ve belli bir görüşten oluşan bir İslâm felsefesi tarihinden söz edilemez. Bunun için de İslâm felsefesinin başlangıç problemini ele almamız gerekir. İslâm felsefesi tam olarak ne zaman başladı, İslâm felsefesi kavramından ne anlaşılmalıdır, yapılan felsefeyi “İslâmi” yapan şey nedir gibi sorulara vereceğimiz cevaplar İslâm felsefesinden ne anladığımızı belirleyecektir.

İslâm felsefesini oluşturan temel eserlerin XII. yüzyılda Latince ve İbraniceye tercüme edilmesiyle birlikte Batıda İslâm felsefesine ve bilimine karşı bir ilginin başladığını ve bu ilginin zaman içerisinde azalarak veya artarak günümüze kadar geldiğini söyleyebiliriz (Kaya, 2008: V). Macid Fahri’ye göre, İslâm felsefesi alanındaki ilk önemli modern çalışma Fransız oryantalist ve tarihçi Amable Jourdain’in 1819 yılında yayınlamış olduğu *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scholastiques* isimli eseridir. Bu eser, İslâm felsefesinin Batıya olan etkisini özellikle de Latin, skolastik düşünceye olan etkisini vurgulayan bir çalışma olması açısından önemini korumaktadır. Fahri, daha sonra ünlü oryantalist Ernest Renan’ın

1852'de yayınlanan klasik çalışması *Averroës et l'averroïsme*, (İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük) isimli çalışmasını sayar. 1859'da Solomon Munk'un *Mélanges de philosophie juive et arabe*, isimli çalışmasını da İslâm felsefesi alanında yapılmış değerli çalışmalardan biri olarak görür. T. J. De Boer de kendi çalışmasında bu eserden faydalandığını belirtir. T. J. De Boer'in 1901'de Almanca olarak yayınlanan ve daha sonra 1903'te İngilizceye çevrilen *Geschichte der Philosophie in Islam*, (İslâm'da Felsefe Tarihi) isimli eserine de yer veren Fahri'ye göre, De Boer'in bu eseri, yayımlandıktan itibaren İslâm felsefesi alanında İngilizce ve Almanca yazılmış en kapsamlı kitap olmaya devam etmektedir. Daha popüler ve faydalı bir çalışma olarak nitelediği de Lacy O'Leary'nin eseri *Arabic Thought and Its Place in History* ise 1922'de Londra'da yayınlanmıştır (Fakhry, 1983: ix). İslâm felsefesi ve düşüncesi alanında Avrupa dillerinde yazılmış en bilinen diğer çalışmaları yayın tarihlerine göre aşağıdaki şekilde sıralayabiliriz:

1. Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam* (İslâm Düşünürleri), Paris, 1921-1926.
2. G. Quadri, *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale* (Ortaçağ Avrupa'sında İslâm Felsefesi), Paris, 1947.
3. Ali Mehdi Han, *The Elements of Islamic Philosophy*, Lahore, 1947.
4. Hilmi Ziya Ülken, *La pensee de l'Islam*, İstanbul, 1953.
5. M. Cruz Hernandez, *Filosofhā hispano-musulmana*, Madrid, 1957.
6. M. M. Sharif, *History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, 1962.
7. M. Said Şeyh, *Islamic Philosophy*, Lahore, 1962.
8. Richard Walzer, *Greek into Arabic*, Essays on Islamic Philosophy, Oxford, 1962.
9. W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, 1962.
10. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie İslâmique*, Paris, 1964.
11. Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, New York, 1970.
12. Abdurrahman Bedevi, *Historie de la philosophie en Islam*, Paris, 1972.
13. Michael Marmura, *Die Islamische Philosophie des Mittelalters*, Stuttgart, 1985.
14. Tavfik İbrahim ve Arthur Sagadeev, *Classical Islamic Philosophy*, Moskova, 1990.
15. Muhammad Şerif Han ve M. Anver Salim, *Muslim Philosophy and Philosophers*, Delhi, 1994.

16. Carmela Baffion, *I Grandi pensatori dell'Islam*, Roma, 1996.
17. Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*, New York, 1996 (Fakhry, 1983: ix).

Bu eserlerden başka Arapça yazılan İslâm felsefesi tarihi çalışmaları da bulunmaktadır. Daiber'e göre bunlar genellikle Avrupalı tarih yazıcıların İslâm felsefesine karşı negatif olan görüşlerine karşı bir tepki konumunda olan eserlerdir. İslâm felsefesinin özgünlüğüne aşırı vurgu yapıldığını ifade eden Daiber, İslâm felsefesinin ele alınırken tarihsel sürekliliğin göz ardı edilerek Yunanlı öncülleriyle karşılaştırmanın ihmal edildiğini belirtir (Daiber, 2004: 177). İslâm felsefesiyle ilgili Müslüman ve bazı Hristiyan yazarların Arapça yazdıkları eserler de şu şekilde sıralanabilir: (Daiber, 2004: 178).

1. Muhammed Lütfi Cum'a, *Tarihu felâsîfâtu'l-İslâm*, Kahire, 1927.
2. İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Cereyanları*, İstanbul, 1929.
3. Kemal el-Yazıcı ve Antun Ğattas Kerem, *Alemu'l-felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut, 1957.
4. Hanna el-Fahuri ve Halil el-Curr, *Tarihu felsefetu'l-Arabiyye*, Tahran, 1958.
5. Tayyip Tizini, *Meşru ru'ya cedide li'l-fikril-Arabi fi'l-asri'l-vasit*, Damaskus, 1971.
6. Ömer Ferruh, *Tarihu'l-fikri'l-arabi ila eyyami İbn Haldun*, Beyrut, 1972.
7. Muhammed Ali Ebu Reyyan, *Tarihu'l-fikri'l-felsefi fil İslâm*, Beyrut, 1976.
8. İbrahim Mezkur, *Fi'l felsefeti'l-İslâmiyye*, Kahire, 1976.
9. Muhammed Abdurrahman Merhaba, *Minel-Felsefeti'l-Yunaniyye ila'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, Beyrut, 1981.
10. Cemil Saliba, *Tarihu'l-felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut, 1981.

İslâm felsefesi tarihi alanında çalışan çeşitli araştırmacıların sahip olduğu yaygın kabullerin çalışmalarına da yansdığı görülmektedir. Bu alanda yapılan çalışmaların ne yazık ki belirli ön kabullerden oluşması ve İslâm felsefesinin yanlış bir şekilde ele alınması bu alanın yanlış tanınmasına sebep olmuştur. Özellikle de böyle yaklaşımlardan oluşan eserlerin tercüme edilmesiyle hem doğu toplumlarında hem de Batıda önceden belirlenen eksik ve yanlış bir İslâm felsefesi resmi çizilmiştir. İslâm felsefesinin felsefe tarihinin bir parçası olarak kabul edilmemesi bu tarz yaklaşımların

sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ve bunun müsebbipleri yine bu alanda yetersiz çalışmalar yapan araştırmacılarıdır. Bu araştırmacıların yetersizliklerinin gerisinde belirli sebepler yatmaktadır. İslâm felsefesi tarihi yazımında karşılaşılan sorunlar olarak ele alınan bu konu dil sorunu alt başlığına ayrılarak incelendi.

2.1.1. Dil Sorunu

İslâm felsefesi tarihi üzerine çalışma yapmanın çeşitli zorlukları bulunmaktadır ki bu da yapılan çalışmaların yetersiz olmasıyla yakından ilgilidir. Arapça dilini öğrenmenin zorluğu birçok araştırmacı tarafından benimsenmiş bir ön kabuldür. Oysa İslâm felsefesi alanında çalışma yapmak için öncelikle çok iyi bir Arapça bilgisine sahip olmak ve bununla birlikte İslâm felsefesinin ortaya çıkmasında etkili olan Yunan felsefesini de bilmek gerekeceğinden Yunanca metinleri okuyabilmek ve anlayabilmek gerekmektedir. Ayrıca Süryanice, Latince, İspanyolca gibi çeşitli diller konusunda da yeterli bir uzmanlığa sahip olmak gerekir. Unutulmamalıdır ki İslâm dünyasında yaklaşık üç yüzyıl süren Yunancadan Arapçaya çeviri hareketi sırasında Yunanca yazılmış eserler önce Süryaniceye sonra Arapçaya çevriliyordu bazen de direkt olarak Yunancadan Arapçaya tercüme ediliyordu (Toktaş: 2013: 9). Ancak İslâm felsefesi tarihi çalışmaları yapan araştırmacılar, hem yeterince Arapça bilmemelerinden ötürü, hem de ikincil eserlerden faydalandıklarından dolayı İslâm felsefesinin özüne tam hâkim olamamışlardır.

Batıda İslâm felsefesi tarihi alanındaki çalışmaların genelde 19. yüzyılda başladığı söylenir. Ancak Batılıların İslâm felsefesiyle tanışmaları çok daha öncesine dayanır. İspanya'da Toledo Okulu ve Sicilya ile Güney İtalya bu karşılaşmanın ana merkezleri konumundadır. İslâm düşüncesi ile ilk defa çeviriler aracılığıyla tanışan Batı düşüncesi bu birikim karşısında etkilenmekten kurtulamamıştır. Dönemin çeşitli çevirmenleri Arapça yazılmış eserleri Batı dillerine çevirmiştir. Çevirmenler arasında en bilineni Domingo Gonsalvo (Dominicus Gundissalinus) (ö. 1180)'dur. Arapça'dan Latince'ye yaptığı çevirilerle tanınır. Fârâbî, İbn Sînâ, Gazali ve İbn Cebriol gibi önemli İslâm filozoflarının eserlerini çevirmiştir. O dönemde tercüme faaliyetleri yapılırken şöyle bir yol izleniyordu: öncelikle iyi bir Arapça bilgisine sahip olan bir Yahudi,

elindeki Arapça metni sözlü olarak İspanyolcaya çeviriyordu. Daha sonra Gonsalvo İspanyolca olarak çevrilen metni Latinceye tercüme ediyordu. (Bedevî, 2012: 10).

On ikinci yüzyıldan itibaren Toledo Okulu da dâhil olmak üzere, İslâm felsefe ve bilimine ait çalışmaların Arapçadan İbranice ve Latinceye tercüme edilmesiyle Aristo'nun eserleri ve onu yorumlayan başlıca İslâm filozoflarının eserleri Batıda tanınır hale geldi. Mantık, ontoloji, epistemoloji ve tabiat felsefesinin öncelik verilen alanlardı (Daiber, 2004: 163).

2.2. İslâm Felsefesi Tarihi Yazımlarında Kullanılan Yöntemler

İslâm felsefesi tarihi yazımlarında çeşitli yaklaşımlar söz konusudur. Kimi tarihçiler İslâm felsefesini sadece belirli dönemleri göz önünde bulundurarak ele alırken bazıları da onu Aristocu felsefeye diğer bir adla Meşşâî felsefeye indirger ve sadece ondan ibaret görür. Bu tarz farklı yaklaşımlar bu alandaki araştırmacıların ya bilgisizliklerinden ya da önyargılarından kaynaklanır. Bu yaklaşımların tezahürü olarak Muhsin Mahdi, İslâm felsefesi metinlerinde hiçbir özgünlük görmeyen sadece Yunan düşünürlerinin etkilerini ve izlerini gören araştırmacıları “büyülenmiş kaynak avcıları” olarak adlandırır (Wisnovsky, 2010: 35). Daiber, İslâm filozoflarını Aristo'nun “Yeni Eflatuncu Arap yorumcuları” olarak adlandırır. İslâm filozoflarına kafasında biçtiği rolün muğlak olduğu “*İslâm Felsefesinin Tarihinin Anlamı ve İslâm Felsefesi Çalışmamızın Amacı Nedir? İhmal Edilmiş Bir Disiplinin Tarihi*” isimli çalışmasında bir yandan İslâm filozoflarının kendi özgün felsefelerinden bahsederken diğer yandan onların Yunan felsefesinin aktarıcısı olduğunu belirtir. “İbn Sînâ'nın faal aklın birliği doktrini, İbn Rüşd'ün fail ve münfail aklın ölümsüzlüğü öğretisi ve İbn Rüşd'ün felsefesinden türetilen çifte hakikat doktrini (teolojik ve felsefî) ile birlikte benimsendi. Dolayısıyla Müslüman filozoflar sadece Ortaçağ'ın felsefe hocaları olmakla kalmayıp aynı zamanda Yunan felsefesinin aktarımcısı oldular.” (Daiber, 2004: 164).

2.2.1. İndirgemeci Yaklaşım

İndirgemeci yaklaşımda İslâm felsefesi sadece “daha önceki (büyük ölçüde Yunan) örneklerin bazen bulanık bazen de açık, az veya çok değişmiş biçimlerinin bir yansıması” olarak ele alınmaktadır (Wisnovsky, 2010: 35).

2.2.2. Öncü Bulma Yaklaşımı

İndirgemeci yaklaşımın karşıtı olan öncü bulma yaklaşımında araştırmacı İslâm felsefesi metinlerine çok önemli özgün metinler olarak yaklaşır ve Avrupa’da ortaya atılan düşüncelerin kökenlerini İslâm felsefesinin ilk dönemlerine kadar götürür (Wisnovsky, 2010: 35). Burada aşırı savunmacı bir yaklaşımın olduğu söylenebilir.

2.2.3 Bağlamsal Yaklaşım

İndirgemecilik ile öncü bulma yaklaşımları arasındaki orta yolun bağlamcılık olarak adlandırıldığı bu yaklaşımda araştırmacı İslâm felsefesine Yunan felsefesi ya da Orta Çağ ve erken modern dönem Avrupa felsefesinin bakış açısından bakmadan İslâm felsefesini kendi terimleriyle ele alan bir tarzda çalışmalar yapar (Wisnovsky, 2010: 36).

2.2.4. Modern Paradigma Merkezli Yaklaşım (Seçmecilik)

İslâm felsefesi tarihi çalışmalarının önemli olduğunu kabul etmekle beraber, İslâm felsefesini modern paradigmaya benzerliği açısından ele alan yaklaşımdır. Bu yaklaşımda seçmeci bir tavır söz konusudur. Modern felsefî düşünceyle özdeş olduğu kabul edilen belli düşünür, filozof ve kavramlar seçilerek onlara vurgu yapılır. Bu yaklaşımda tarihsel bağlam ve süreklilik ihmal edilerek başarılarla aşırı anlamlar yüklenilmiştir (Arıkan, 2011: 109).

2.2.5. Oryantalist Yaklaşım

İslâm felsefesi tarihi yazımlarında en çok karşılaşılan yaklaşımın oryantalist yaklaşım olduğu söylenebilir. İslâm felsefesinin mistik nitelikte bir felsefe olarak yorumlandığı bu yaklaşımda, İslâm felsefesi sadece Yunan ve Latin Orta Çağ arasında bir aracı veya köprü olarak görülür. Bununla birlikte bu yaklaşımda İslâm felsefesinin yalnızca din-felsefe ilişkisi üzerinde durulur ve İslâm felsefesinin İbn Rüşd'le birlikte sona erdiği savunulur (Gutas, 2010: 270-82).

2.2.6. Mistik/İşrâkî Yaklaşım

Dimitri Gutas, Henry Corbin'in İslâm felsefesine olan yaklaşımını mistik/İşrâkî yaklaşım şeklinde adlandırır. Ona göre, Corbin Sühreverdî'nin sistemini felsefeyle İslâm tasavvufunun birleşimi olarak görmüş ve daha da ileri giderek bu yeni birleşimin İslâm'ın gerçek şekli olduğuna kanaat getirmiştir. Corbin'e göre, Sühreverdî ve sonrasında İşrâkî okuluna mensup olan herkesin amacı felsefî düşünceyle kişisel manevi gerçekleştirilmeyi (*personal spiritual realization*) birleştirme yönündeydi. Bu açıdan Corbin, İslâm'da felsefe tarihi ile maneviyat tarihinin birbirinden ayrılamayacağını iddia eder (Corbin, 2013: 16). Gutas, Corbin'in İslâm felsefesini tamamen İşrâkîlik olarak yorumlamasını bu felsefenin mistik ve gayri aklî olduğunu savunan eski oryantalist yaklaşımın uzantısı olarak görür (Gutas, 2010: 286).

2.2.7. Siyasi Yaklaşım

Gutas, Leo Strauss'un İslâm felsefesine olan yaklaşımını siyasi yaklaşım olarak adlandırır. Strauss, İslâm felsefesinin sadece din ve felsefe arasındaki uyumsuzluk konusunu ele aldığını iddia eder. Buna göre, İslâm felsefesi dâhilindeki tüm eserlerin temelinde din ve akıl, iman ve felsefe, İslâm düşüncesi ve Yunan düşüncesi arasındaki

ihtilaf meselesi vardır (Gutas, 2010: 286). Nasr, bunun bazen “Kudüs ile Atina’nın çatışması” olarak gösterildiğini belirtir (Nasr, 2011: 18-9).

Aslında İslâm Felsefesinde felsefe ile naslar arasında bir uzlaşma noktası bulmak İslâm felsefesinin bir özelliği olarak görülmektedir (İzmirli, 1997: 26) ancak bu İslâm felsefesinin tamamının sadece din- felsefe uyumsuzluğu meselelerinden oluştuğu anlamına gelmemektedir.

BÖLÜM 3

T. J. DE BOER'İN İSLÂM FELSEFESİNE YAKLAŞIMI

3.1. T. J. De Boer'e Göre İslâm Felsefesi

Arap dili uzmanı oryantalist T. J. De Boer'in 1901'de Stuttgart'ta yayımlanan *Geschichte der Philosophie im Islam* (İslâm'da Felsefe Tarihi) isimli eseri çoğunlukla orijinal kaynaklara dayanarak yazılmış bir İslâm felsefesine giriş kitabı olması bakımından alanının ilk örneğidir (Daiber, 2004: 366). De Boer'in bu eseri 1964'te Henry Corbin'in *İslâm Felsefesi Tarihi* isimli eseri yayınlanıncaya kadar alanda en kolay ulaşılabılır eser olma özelliğini taşımıştır (Gutas, 2010: 274). De Boer, İslâm'da felsefî düşüncenin değeri hakkında şunları söylemektedir:

“İslâm felsefesi daima Yunancadan tercüme edilen eserlere bağlı bir eklektik felsefe olagelmıştır. Tarihi boyunca, ortaya yeni bir görüş getirmekten ziyade diğer görüşleri kendi içinde eritici bir yol takip etmiştir. Ortaya ne yeni meseleler atmış ne de eski meseleleri yeni bir şekilde ele almıştır. Bu sebeple İslâm felsefesinde önemli bir ilerleme hareketi kaydedilemez.” (Boer, 1960: 23).

De Boer'in bu sözlerinden İslâm medeniyetinde yapılan felsefî faaliyetlerin kaynağı olarak sadece Yunan felsefesini gördüğü anlaşılmaktadır. Ona göre, İslâm felsefesi eklektik bir felsefe olduğundan Yunan medeniyetinden aldığı felsefî birikimi kendi içinde eritmiş, ancak bu birikimin üzerine yeni bir şeyler koymamıştır. Bu nedenle İslâm'ın düşünce hayatında kayda değer önemli bir gelişmeden söz edilemez. Açıkgenç'e göre, De Boer, Arapça bilen ve İslâm felsefesini temel kaynaklarından inceleyerek bu alanda çalışmalar yapan biri olmasına rağmen sahip olduğu önyargılar sebebiyle hakikati görememiştir (Açıkgenç, 2011: 59).

İslâm felsefesinin düşünce hayatına yeni bir şey ekmediğini, sadece Yunan felsefesini tercüme ederek Yunan medeniyetinde varolan düşünsel birikimi tekrar ettiğini savunan De Boer, gerçek anlamda bir İslâm felsefesinden söz edilemeyeceğini iddia eder ve bunu da İslâm felsefesinin eklektik bir felsefe olmasına bağlar (Boer, 1967: 30). Bu durumda Eklektik felsefe ne demektir? Öncelikle bunu açıklamak yerinde olacaktır. “Değişik felsefî sistem ve görüşlerden alıntı yaparak yeni bir sistem kurma girişimi”ne eklektisizm yani seçmecilik, iktitafiye denilmektedir (Vural, 2011a: 290). 19. yy.da kendi sistemini adlandırmak için bu terimi kullanan Fransız filozof Victor Cousin (ö. 1867)’e göre hiçbir sistem tam olarak doğru değildir. Her sistemin içinde hakikatler olduğu gibi eksiklikler de bulunur. O zaman tam hakikate ulaşmak için bu sistemlerden seçimler yaparak eksik ve yanlış kısımlar atılmalı ve tam bir felsefî sistem meydana çıkarılmalıdır (Cage, 2013: 3).

Eklektisizm teorisi kimi zaman olumlu tepkiler alırken kimi zaman da olumsuz tepkiler almıştır. Özellikle Helenistik Dönemde ortaya konulan eserler Platon ve Aristoteles’in eserleriyle karşılaştırılarak önemsiz bulunmuştur. Ancak Cousin’in ortaya koyduğu bu teziyle beraber eklektik felsefeye olan bakışın olumlu yönde değiştiğini söylemek mümkündür (Cevizci, 2011: 150). De Boer’e göre eklektisizm, daha baştan kötü, olumsuz ve yerilesi bir yöntem veya sistemdir (Yaran, 2003: 42). Bunun nedeni ise ona göre, eklektik bir felsefî sistemin yeni, özgün bir görüş ortaya koymamasıdır. Ancak eklektik felsefe, özgün olmayan bir felsefe demek değildir. Bununla birlikte bir felsefî sistemin özgün ya da orijinal olması tek bir yolla mümkün değildir, bunun çeşitli yolları vardır. Eklektik bir sisteme sahip olan felsefî bir düşünce de pekâlâ ortaya orijinal ve özgün fikirler koyabilir. Ayrıca yeryüzünde mutlak anlamda özgün ve tam bağımsız bir düşünceden söz edilemez (Bayrakdar, 2012: 106). Zira bütün düşünce gelenekleri kendinden önceki bilimsel birikimden etkilenmeye açıktırlar.

Konunun daha iyi anlaşılması adına özgünlük kavramının ne anlama geldiğini, bir düşüncenin, fikrin veya sistemin özgün bir karaktere sahip olması için ne tarz özellikler taşıması gerektiğini açıklamak yerinde olacaktır. Ahmet Arslan “İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu” isimli makalesinde felsefî bakımdan özgünlük kavramına geniş bir açıklama getirir. Öncelikle, bir felsefenin felsefî değer taşıyan bir problemi fark etmesi ve onu ilk defa dile getirmesi önemli bir özgünlük unsuru olarak

görülebilmek. İkinci olarak, daha önce ortaya konmuş olan bir konuyu açık seçik bir hale getirme ve konunun o zamana kadar farkında olunmamış bir yönünü veya uzantısını sunmak da önemli bir özgünlük unsuru olarak görülebilir. Bunlardan başka, bir felsefi probleme daha önceden yaklaşılmamış bir modelle veya yöntemle yaklaşmak da bir özgünlük unsuru olarak ele alınabilir. Son olarak Arslan, önceki filozofların düşünce sistemlerinde bulunan fikir ve görüşleri farklı bir düzen içerisinde yeniden sunan eklettik bir felsefenin de özgünlüğe sahip olduğunu belirtir (Arslan, 2013b: 50-51).

Yukarıda sayılan felsefi özgünlük türlerine örnek verilecek olursa, Parmenides'in "varlık" kavramının içerdiği problemleri göz önüne sermesi ve Herakleitos'un varlık ve oluşu aynı anda kabul etmenin getirdiği problemleri fark ederek bunu dile getirmesi özgün birer filozof olduklarına örnektir. "Daha önce ortaya konmuş olan bir konuyu açık seçik bir hale getirme ve konunun o zamana kadar farkında olunmamış bir yönünü veya uzantısını sunmak" şeklinde olan ikinci bir özgünlük unsuruna örnek olarak da Sofistler verilebilir. Sofistlerden önce, Yunan felsefesinde insan aklının dünyayı her yönüyle anlamada yetersiz kaldığı ve sahip olunan duyuların insanı aldattığı yönünde düşünceler mevcuttu. Ancak Sofistler, bu düşüncüyü daha ileri götürerek 'insan her şeyin ölçüsüdür' ilkesini benimsemiş ve aşırı şüpheciliğe varmışlardır (Arslan, 2013b: 52).

Felsefi bir probleme daha önceden düşünülmemeyen bir yaklaşımla, farklı bir modelle yaklaşılması derken Yunan dünyasında evren ve evrendeki varlıklar arasındaki ilişki bir mimari-matematiksel ilişkiler bütünü olarak algılanıyordu. Ancak bu düşünce Hristiyan ve Yahudi dünyasında evren ve evrenin içindeki varlıklar arasındaki ilişki aile kavramına dayanmış ve baba-oğul modeli benimsenmiştir. Buna göre, Yahudi kavmi seçilmiş bir kavim olarak Tanrı tarafından özel bir ilgiyle sevmekte ve bazen azarlandığı gibi bazen bir baba sıcaklığıyla şefkat görmektedir. Hristiyan düşüncesinde ise bu görüş, Hz. İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğu ve insanların kurtuluşu için babasının sevgisine dayandığı şeklinde yorumlanmıştır (Arslan, 2013b: 53-4). Daha önceki sistemlerde ortaya konulmuş olan fikirleri, düşünceleri bir araya getirerek yeni bir sentezle sunan özgün eklettik sistemlere örnek olarak Platon, Aristotle, Fârâbî, Leibniz ve Hegel'i vermek mümkündür. Platon'un felsefesinde matematik modeli Pythagorasçılardan, kavram felsefesi Sokrates'ten, varlık anlayışı Parmenides'ten

gelmektedir (Arslan, 2013b: 55). Ancak bu durum Platon'un özgün bir felsefe oluşturmasında bir engel teşkil etmemekle beraber özgün bir felsefenin pekâlâ kendinden önceki düşünceleri birleştirerek de ortaya konabileceğini göstermektedir. Aynı şekilde İslâm filozofları da sahip oldukları dünya görüşüyle Yunan felsefesinden devrıldıkları birikimi kendi düşünce yapılarına uygun bir şekilde yeniden tanımlamış, açıklamalar getirmiş, eleştirmiş, eklemelerde veya çıkarmalarda bulunmuş ve bir senteze tabi tutarak evrensel düşünce birikimine yeniden sunmuşlardır (Alper, 2009: 83). Buna göre İslâm felsefesinin özgün bir felsefe olmadığını savunmak, Yunan felsefesinin de özgün olmadığını savunmakla eşdeğerdir denilebilir.

İslâm felsefesinin özgün olmadığını iddia eden De Boer, İslâm felsefesinin tarihi rolünün Yunan felsefesi (antik felsefe) ile Ortaçağ felsefesi arasında bir aktarıcı olmaktan ileri gidemeyeceğini söyler. Ona göre, İslâm felsefesi gerçek felsefi problemlerin farkına varamamış ve eski problemlere de yeni, özgün bir cevap getirememiştir. Ayrıca De Boer'e göre, İslâm felsefesinin kendi içinde bir ilerleme sözü konusu olmadığı gibi, evrensel felsefe tarihi içinde de o önemli bir yere sahip değildir. İslâm düşüncesi sadece eski görüşleri bir araya getirerek eklektik bir felsefe meydana getirmiştir. İslâm felsefesini eklektik bir felsefe olarak niteleyip daha sonra eklektizme kötü ve olumsuz anlamlar yükleyen De Boer'in bu görüşlerinde kendi dönemindeki düşünürlerin İslâm felsefesine yönelik yaklaşımlarının etkisi de olduğu söylenebilir. Zira o kitabının en başında İslâm felsefesi hakkındaki görüşlerini ortaya koyarken Brockelmann, Munk, Dieterici, de Goeje, Goldziher, Houtsma, Aug. Müller, Nöldeke, Renan, Snouck Hurgronje, Steinchneider ve van Vloten gibi meşhur oryantalistlerin fikirlerinden faydalandığını ifade eder (Boer, 1960:3).

De Boer'in eserini oluştururken fikirlerinden faydalandığı oryantalistlerden bir kaçının İslâm ve İslâm felsefesi hakkındaki görüşlerine yer verecek olursak, De Boer'in başvurduğu kaynakların müelliflerinin de İslâm'a ve İslâm'daki düşünsel faaliyetlere ne kadar önyargılı yaklaştıkları görülecektir. Örnek olarak, ünlü Fransız oryantalist Renan'ın *Averroès Et l'Averroïsme* (İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük) isimli eserinde İslâm felsefesiyle ilgili görüşleri açıkça görülebilir. Ona göre, Arap felsefesi olarak isimlendirilen felsefe aslında ne Araplara ne de Müslümanlara aittir. İslâm filozofları arasında sadece Kindî Arap'tır ve diğer kalan tüm düşünürler ise farklı milletlere

mensup kişilerdir. Yapılan felsefe de Arapça yazmalarına karşın aslında Yunan felsefesidir. Ayrıca Renan İslâm hakkında “maneviyatla maddiyatın ayrılmaz birliği, dogmanın sultanı ve insanlığın hiçbir zaman taşıyamadığı en ağır yük” gibi kanaatlere sahiptir (Arık, 2007: 569). Son olarak Renan’ın 29 Mart 1883’te Sorbonne Üniversitesi’nde yaptığı meşhur “İslâm ve Bilim” isimli konuşmasında İslâmiyet’in bilime, kültüre, eğitime ve ilerlemeye engel olduğunu iddia etmesi ve Müslümanların geri kalmalarının sebebi olarak İslâm’ı göstermesi onun düşüncelerinin ne kadar önyargılı olduğunu göstermektedir. Ona göre, gerçek bir inananın kafası demir bir halka tarafından sıkıştırılmış gibidir ve bu onun bilime kapalı olmasına neden olmakla beraber yeni bir şeyler öğrenmesini veya yeni fikirlere açılmasını engellemektedir (Renan, 2011: 2; Kemal, 2014: 20). Ayrıca Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm’ı aynı kökten gelen üç filize benzeten Renan, Hıristiyanlığı Yahudiliğin devamı olarak görür. İslâm dininin ise Sami ırkın en son ve sade bir ürünü olduğunu ifade eden Renan’a göre Sami ırkı Hint-Avrupa ırkına kıyasla insanlığın daha alt yapısını oluşturmaktadır (Arık, 2007: 569).

Renan’dan başka Ignaz Goldziher’in de İslâm’a ve İslâm’da felsefi faaliyetlere önyargılı yaklaşan bir oryantalist olduğu söylenebilir. Goldziher, Yahudi, Türk, Arap, Mısır, Antik Asurlular, Sünnilik ve Şiilik üzerine bıyıp usanmadan önceleri fantezi dolu ve oldukça hür bir biçimde, sonraları ise daha temellere dayalı olarak yazılar yazdığını itiraf eder (Hatipoğlu, 2007: 103). Özellikle hadis alanında araştırmalar yapan Goldziher, İslâm dünyasında hadis diye adlandırılan metinlerin aslında Peygamberle alakasının olmadığını, bunların siyasi çatışmalara giren fırkalar arasında kendi haklılıklarını savunmak ve görüşlerini Peygamberin otoritesiyle desteklemek amacıyla ortaya attıklarını ileri sürer (2007: 107). Bununla beraber Goldziher, İslâm’ın bütününde orijinal, özgün bir şey bulunmadığını ve derleme bir sistem olduğunu iddia ederek İslâm’ın Peygamber döneminde değil de yaklaşık üç asır süren kolektif bir çalışmanın sonucunda tamamlandığını savunur (Görgün, 2007: 110).

İslâm felsefesi tarih yazımı alanında çalışan araştırmacıların kullandıkları yöntem bakımından sorunlar bulunmaktadır. Öncelikle çalıştıkları alanın dilini ve kültürünü bilmemeleri, üzerinde çalışmaları gereken metinleri Arapça aslından değil de çeviri metinlerden okumaları ve belki de en önemlisi alandaki literatür araştırmalarının

eksik olmasından dolayı yapılan her çalışmanın aslında tamamlanmamış olduğu gerçeğine bir de bu alanda çalışan araştırmacıların önceden belirlenmiş ön kabullerle yola çıkmaları, kafalarında kurguladıkları sorulara yine kendilerinin kurguladıkları cevapların olması ve araştırmalarını bu yönde yürütmeleri ortaya tam, eksiksiz ve tarafsız çalışmaların çıkmasında engel teşkil etmektedir. Ayrıca İslâm felsefesi tarihi alanında teorik ön kabullerle yola çıkarak orijinal metinlere başvurulmadan eserler ortaya konulması ve bu eserlerin çeviri yoluyla nesilden nesile aktarılması hem kendi felsefî mirasından habersiz olan İslâm dünyasında hem de bu sahada çalışma yapan Batılı araştırmacılar arasında İslâm felsefesinin yanlış bir şekilde tanınmasına sebep olmuştur.

İslâm felsefesinin özgünlüğü meselesinde oryantalistlerin yaşadıkları dönemin hâkim görüşünden etkilendikleri çok açıktır. Bununla beraber doğuyu öğrenme, oradaki bilgi birikiminden istifade etme gibi niyetlerle yola çıkan araştırmacılar da bulunmaktadır. Ancak oryantalistlerin ortaya koyduğu çalışmaların önyargılı, taraflı ve yanlış bilgiler içeren eserler ortaya koyması bu alandaki çalışmaların yetersiz olmasına bağlanamayacak kadar çoktur. İslâm felsefesine sadece Yunan felsefesinin Batıya aktarıcısı olması yönüyle değer biçen, onu evrensel felsefe tarihi içerisinde bir öneme sahip görmeyen oryantalist bakış açısının günümüz çalışmalarında artık görülmediğini söylemek mümkündür. Ancak bu durum alanda yapılan çalışmaların hala yetersiz olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Nitekim Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, Kindî, İbn Bacce, Ebubekir Razi gibi önemli ve meşhur İslâm filozoflarının bile eserleri tam olarak basılmamıştır ki daha keşfedilmeyi bekleyen birçok İslâm filozofu ve eserleri olduğunu söylemek mümkündür.

İslâm felsefesi tarihi alanında çalışma yapan araştırmacılar arasında İslâm felsefesini reddedenler olduğu gibi ona hayranlık duyanlar da bulunmaktadır (Daiber, 2004: 168). T. J. De Boer, İslâm felsefesinin felsefî değer bakımından bir öneme sahip olmadığını söyleyerek onun sadece Yunan felsefesiyle geç dönem Latin Skolastisizmi arasında bir aracı role sahip olduğunu iddia eder. Onun bu yaklaşımı İslâm felsefesinin bir felsefe olarak bağımsız bir şekilde incelenip araştırılmamasına neden olmuştur (Gutas, 2010: 274). Ancak Macid Fahri'ye göre, son zamanlarda İslâm felsefesi

alanında yapılan çalışmaların İslâm felsefesinin bağımsız bir fikri mesele olarak ele alınmasında önemli katkıları olmuştur (Fahri, 1987: vii).

Özetleyecek olursak, De Boer'e göre İslâm felsefesi ortaya yeni fikirler atmadığı gibi, eski düşüncelere dair özgün bir çaba da ortaya koymamıştır. Yeni bir şeyler üretmekten ziyade Yunan felsefesini asimile etmiş ve bu asimilasyon sonucu İslâm felsefesi ortaya çıkmıştır. Ona göre İslâm felsefesi özel ve ayırıcı bir karaktere sahip olmamakla birlikte düşüncede kayda değer bir gelişme de göstermemiştir. Klasik Yunan felsefesi ile Ortaçağ Hristiyan felsefesi arasında aracı bir rol oynamaktan ileri gitmeyen İslâm felsefesi, genel entelektüel hayata önemli bir katkıda bulunmamıştır (Boer, 1967: 29).

De Boer'in bu görüşleri hakkında Gutas, "Arap felsefesinin henüz üzerinde çalışılmamış büyük çaptaki malzemesinin farkında olması gereken eğitilmiş insanların nasıl böyle düşünebildiklerini anlamak imkânsızdır." (Gutas, 2010: 275) diyerek şaşkınlığını ifade eder. Ona göre, İslâm felsefesi hakkındaki iddialarını deliller üzerinden değerlendirme yaparak değil de genel ifadeler kullanarak dile getiren bir kişinin en baştan "bu felsefede düşünceye ait herhangi bir orijinal veya önemli ilerleme bulamayacağı zannına" (Gutas, 2010: 275) sahip olduğunu gösterir. Ona göre böyle bir zan, Sâmililerin -burada bahsedilen Araplardır- mistik düşünce konusunda kabiliyetli olmalarına karşın eleştirel akli düşüncede yeteneksiz oldukları görüşünden kaynaklanmaktadır ki bu görüşün asıl savunucusu Renan'dır, Gutas ise bu görüşü "ırkçı" olarak tanımlar (Gutas, 2010: 275).

İslâm felsefesinin özgünlüğü hakkında üç değişik yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan ilki, oryantalist yaklaşımın yansıdığı İslâm felsefesinin özgün olmadığı görüşü, ikincisi, İslâm felsefesinin yaratıcı bir eklektisizm olduğu görüşü ve son olarak da İslâm felsefesinin özgün olduğunu savunan görüştür (Vural, 2009: 7).

Edward Said, resmi biçimiyle oryantalizmin 1312'de Viyana'da toplanan Kilise Şûrası'nın "Paris, Oxford, Bologna, Avignon ve Salamanca üniversitelerinde Arapça, Yunanca, İbranice ve Süryanice kürsülerinin" kurulmasıyla başladığını ifade eder. Aslında Said'in belirttiği tarih birçok İslâm felsefesi eserlerinin Batıda çevrilmiş ve Ortaçağ âlimleri tarafından bilindiği ve tanındığı bir döneme işaret etmektedir (Puig,

2001: 22). Oryantalistlerin çalışma alanlarının ise on sekizinci yüzyıl ortalarına değin genellikle kutsal kitap araştırmaları, Sami dilleri incelemeleri, İslâm uzmanı, ya da Cizvitlerin yeni bir alan olarak Çin incelemelerini gündeme getirmeleri sayesinde, Sinolog olduklarını belirtir (Said, 2012: 59-60).

Batılıların İslâm felsefesine yaklaşımının genelde önyargılı olduğunu söylemek mümkündür. Oryantalizmle ilgili ilk çalışmalar önceleri saf bir kültürel hareket olarak yapılırken daha sonra bu İslâm din ve inançlarına karşı Batılıların dinsel bir saldırısına dönüşmüştür. Sonraları ise durum politikleşmiş, Doğuyu anlamak ve ekonomik politik amaçlara ulaşmak için onu sömürmek şeklinde bir amaca hizmet etmiştir (Shamsuddin, 2012, 86). Ünlü oryantalizm eleştirmeni Edward Said meşhur *Orientalism* (1978) isimli eserini yayınladığında Batıya açık ve sert bir şekilde eleştirilerini yöneltir. Ona göre oryantalizm, Batının misyonerlik faaliyetlerini yürüttüğü ve sömürgecilikle işbirliği içerisinde olduğu bir faaliyetti, onun masum bir akademi merakı sonucunda çıkmadığı aşikârdı (Bulut, 2007: 428). Oryantalizm çalışmalarının 18. yy'in sonlarında başladığını ifade eden Edward Said'e göre oryantalizm; doğuyla ilgilenen ortak bir kurumdur ve bu kurum, doğu hakkında tespitlerde bulunur, ona dair görüşleri meşrulaştırır, onu tanımlar, öğretir, oraya yerleşir ve onu yeniden kurar böylece doğuya hâkim olur ve onu yönetir (Said, 2012: 13). İhsan Fazlıoğlu'nun "*kültürel terör*" olarak adlandırdığı bu durum, "Batıda XIX. yüzyılda başlayan İslâm felsefesi tarih yazımında İslâm felsefesinin özgün olmadığı, senkretisizmin tipik bir örneğini teşkil ettiği ve Yunan düşüncesinin bir devamı olduğu şeklindeki kanaati bilinçli biçimde propaganda etmiştir." (Vural, 2009: 7-8).

İslâm felsefesinin yaratıcı bir eklektisizm olduğunu savunanların temelde sorguladıkları şey mutlak bir özgünlüğün söz konusu olup olamayacağıdır. Yani kendinden önceki hiçbir düşünce ve öğretilerden etkilenmeden tek başına yerden bitercesine bir zihinsel faaliyetin, felsefenin meydana gelmesi mümkün müdür? Geçmişte *Yunan Mucizesi* olarak adlandırılan ve Batılıların kendiliğinden doğan bir felsefe olarak gördükleri eski Yunan felsefesine hiçbir kaynak atfedilmezdi. Günümüzde ise "artık felsefe tarihçileri '*miracle grec*'den bahsetmiyorlar: Yunan düşüncelerinin kaynaklarını Orta Asya'dan gelmiş bir kavim olan Sümerlerde

arıyorlar.” (Ülken, 1997: 12). Ülken’e göre, yapılan araştırmalar gösteriyor ki Yunan ilmi üç kaynaktan gelmektedir: Sümerler, Fenike ve Mısır’dan (Ülken, 1997: 20).

Bununla birlikte de Boer, İslâm felsefesini tasvir ederken, İslâm’da pek çok kişinin felsefe yapmaktan kaçamadığını ve Yunan elbisesi altında da olsa kendilerine ait uzuvların şeklinin görülebileceğini söyler (Boer, 1967: 30). Yani ona göre, Eski Yunan felsefesi tercüme yoluyla İslâm düşüncesine katıldıktan itibaren ne kadar İslâmleştirilirse İslâmleştirilsin ya da Müslüman filozoflar tarafından ne kadar özümseirse özümse sin sonuçta Yunan düşüncesi olmaktan bir şey kaybetmez. Buna göre de Boer’in İslâm dünyasında yapılan felsefeyi İslâm felsefesi olarak değil, Arapça yapılan Yunan felsefesi olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Onun bu görüşünün dayanağı olarak da yukarıda fikirlerine yer verdiğimiz Renan’dan etkilendiği açıktır.

Buna karşın H. Ziya Ülken *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* isimli eserinde tek bir medeniyetin olduğunu savunur. O da “insan toplulukları arasındaki karşılıklı tesirlerin büyümesi, çoğalması ve genişlemesidir. Çarpışmaların doğurduğu kıvılcım yerini değiştirebilir. Fakat bu, daha zengin yayılma yerleri bulmak içindir.” (Ülken, 1997: 11). İnsanlığın tarih boyunca oluşturduğu genel felsefî birikime bütüncül bir şekilde yaklaşarak üretilen entelektüel birikimi “tek medeniyet” olarak adlandıran Ülken, tercümelerden beslenmeyen ve kendi içine kapanan bir kültürün, cemiyetin gelişmesinin söz konusu olamayacağını ifade eder. Ona göre, böyle bir cemiyet ne yeni bir şey üretebilir ne de “tek ve büyük medeni açılış yolu”na girebilir. Çin, Hind ve Osmanlı medeniyetlerinin çöküş sebebini kendilerini dünyaya kapatarak kendi içlerine kapanmalarına bağlayan Ülken, Batının gelişmesini de tarih kültürü üzerine kurulmuş olmasına ve kendinden önceki tüm bilgi birikimlerinin etkisine açık olmasına bağlar. Bu açıdan tercüme sadece bir dilden başka bir dile çevrilen metinlerden ibaret görmenin doğru olmadığı söylenebilir. Çünkü tercüme bir yandan geçmişin mirasını günümüze taşıırken, diğer yandan da kültürler arasında eş zamanlı bir alışverişi mümkün kılar (Vural, 2011b: 525).

Ülken’e göre, Müslümanlar Aristo’yu tekrar ettiklerini zannediyorlardı fakat aslında içten gelen tepkilerle karışan ve kaynaşan bu etkiler tamamen yeni ürünler vermiştir (Ülken, 1997: 16). Bu bağlamda düşünüldüğünde De Boer’in yaptığı gibi, İslâm Felsefesi geleneğini bütünüyle Yunan Felsefesinin tercümesi olarak görmek, bu

geleneğe büyük bir haksızlık olur. Yunan felsefesini tercümeler yoluyla öğrenen İslâm düşünürlerinin onu kavramsal dönüşümlerle, fikri değişimlerle geliştirerek kendi canlı, dinamik ve özgün felsefelerini ortaya koydukları ve bu şekilde entelektüel birikime katkıda buldukları söylenebilir.

Uyanış hareketlerinde tercümelerin önemli ölçüde etkili olduğunu düşünen Ülken, zengin ve sistemli tercüme faaliyetlerinin “medenî açılış”ta birer dönüm noktası olan “uyanış devirleri”ne yaratıcılık kudreti verdiğini ve bunun da medeni açılışın sürekliliğini sağladığını ifade eder (Ülken, 1997: 14). Ülken’e göre, yeni bir şeyler üretmek için öncelikle eskinin muhafazası gereklidir zira onlar uyanış hareketinde dayanılacak en sağlam temel olacaktır. Buna göre, Ülken, Eski Yunan uyanışını Anadolu, Fenike, Mısır tercümelerine, İslâm uyanışını Yunan, Hint tercümelerine ve Batı uyanışını da İslâm, Yahudi, Yunan tercümelerine dayandırarak her uyanış hareketinden önce büyük bir tercüme devrinin olduğunu belirtir. Yalnız burada kaçınılmaması gereken nokta, Ülken ile De Boer’in tarihsel entelektüel birikime olan yaklaşımlarının farklı olduğudur.

Ülken’in tezi tek cümleyle tarihsel birikimi reddeden bir medeniyetin büyük uyanışlar gerçekleştiremeyeceği olarak özetlenebilir. Ülken, her uygarlığın kendinden önceki tarihsel birikime sahip çıkarak büyüdüğünü ve geliştiğini ifade ederken bunun da tercümeler yoluyla olduğunu söyler. Ona göre tercümeler uyanış dönemlerinde yaratıcılığı artırır. Ülken’e göre, bir uygarlığın uyanışı kendinden önceki bilimsel birikimleri yan yana getirerek ya da birleştirerek meydana gelmeyeceği gibi eskiyi tekrar etmek, taklit etmek de yeni bir şey ortaya koymaz. Kapılarını en geniş şekilde bütün fikrî etkileşimlere açık tutan bir uygarlığın karşılıklı etkilenmelerinin serbest çarpışmasıyla ancak eskisinden daha büyük ve daha evrensel bir felsefe geleneği ortaya çıkacağını varsayar.

De Boer ise tarihsel birikimden faydalanmayı çok farklı bir şekilde yorumlar. Ona göre, İslâm felsefesi tercümelerle öğrendiği Yunan felsefesinden ibarettir. İslâm felsefesinin tarihsel birikimi dikkate alarak onu içselleştirip kendi kültürüyle, dünya görüşüyle, zihin yapısıyla yeniden yorumlayarak evrensel birikime sunduğunu görmeyen De Boer, İslâm felsefesinin özgün olmadığını iddia eder. Yunan felsefesini her fırsatta yüceltmeye çalışan De Boer, İslâm felsefesinde düşüncenin doğuşunu da

Yunan felsefesinden yapılan tercümelere bağlar. Ancak İslâm felsefesini bu tercüme faaliyetleriyle başlatmak doğru değildir. İslâm medeniyetinde felsefe tercümelere başlamamıştır. Hiçbir medeniyette kültür hareketleri tek başına sadece tercümelerle başlamaz. Çünkü sorusu olmayan ya da merak etmeyen insan tercüme yapmaz. Öncelikle o toplumda sorular veya sorunlar olması gerekir. İslâm felsefesini sadece Yunan felsefesinden yapılan tercümelere ibaret görmek ve hatta İslâm felsefesinin başlangıcını buraya bağlamak ancak ön yargılı bir yaklaşımın tezahürü olabilir.

Tercümelere önce İslâm’da felsefî düşüncenin doğuşuna etken olarak iki ana neden sayılabilir: “Birincisi Kur’an’ın düşünceye yönelik tavrıdır ki insanları devamlı kâinatı tefekkür etmeye ... davet etmiştir.... İkinci önemli etken, Hz. Osman devrinde başlayıp Hz. Ali ve Muaviye çatışması ile daha da önemli boyutlara ulaşan İslâm’daki fikir ayrılıklarıdır.” (Açıkgenç, 2011: 60). Buradan şu anlaşılmalıdır ki, İslâm felsefesinin özünde onu orijinal kılan, onu diğer felsefî sistemlerden ayıran en karakteristik özelliği başvurduğu kaynakların başında Kur’an ve Sünnet’in gelmesidir. İslâm felsefesinin kaynakları arasında yer alan Yunan felsefesi tek başına İslâm felsefesinin doğuş sebebi olarak gösterilemez. Tercüme faaliyetleri insanla beraber ilelebet devam edecek olan bir süreçtir. Ülken’in yaklaşımıyla insanlığın ürettiği düşünsel faaliyetler bakımından tüm insanlığa tek bir medeniyet gözüyle bakıldığında yapılan her türlü ilmi faaliyetler de ırklara, milletlere ya da kültürlerle ait olmaktan çıkıp, tek bir medeniyet olan insanlığın ortak mirası haline dönüşür. İbn Sînâ’nın deyişiyle, ilim terkedildiği yerde durmaz. Ölümsüz bir nehir gibi akan felsefe tüm insanlığın katkılarıyla, birikimleriyle meydana gelmektedir. Burada yapılması gereken, insanlığın tarih boyunca meydana getirdiği evrensel felsefî bilgi birikiminin birer parçası olarak her medeniyetin yaptığı katkıdan dolayı hakkının teslim edilmesi ve tarihte önemli bir anı temsil ettiğini belirtmektir.

T. J. De Boer’in İslâm felsefesi hakkındaki görüşlerine devam edilecek olursa, o, İslâm filozoflarını bazı felsefe ekollerinin açısından bakarak küçük görmenin kolay olacağını söyler. Ancak tarihi ortamları içerisinde onları anlamak ve tanımak daha iyidir. Ona göre, her düşüncenin kaynağını takip etmek şeklindeki özel araştırma yolunu terk etmek gerekir. De Boer, temel amacının Müslümanların önlerinde hazır buldukları materyallerin üzerine neler inşa ettiklerini göstermek olduğunu ifade eder (Boer, 1967:

30). De Boer'in bu yorumunu Açıkgenç oldukça sert bir dille eleştirir. Ona göre, De Boer bu sözleriyle her felsefî sistemi yabancı kaynaklara dayandırarak İslâm'ın bu düşünce sistemlerinde herhangi bir rolü olmadığını ima etmektedir. Ayrıca İslâm filozoflarını küçümseyerek sanki kendisi çok büyük bir filozofmuş gibi onlara tepeden bakılabileceğini söylemektedir (Açıkgenç, 2011: 59).

Oryantalist T. J. De Boer'in iddiasına göre, yine de Yunan düşüncesinin karışık İslâm medeniyetine girişi tamamen bir cazibeye sahip olması bakımından tarihsel ilgimizi hak eder, ayrıca bu durum onun diğer medeniyetlerle kıyaslanabilmesi açısından da önemlidir (Boer, 1967: 29). Yani De Boer'e göre, Yunan düşüncesinden tercüme yoluyla yapılan düşünce aktarımı hem Yunan felsefesini hem de İslâm felsefesini değerlendirme imkânı doğurmuştur.

Ayrıca De Boer, İslâm felsefesinin Yunan felsefesini kendine mal edip sahiplendiği zaman ilk Hristiyan dogmatiklere nazaran çok daha geniş kapsamlı ve özgürlükçü olduğunu söyler. Bundan dolayı da ona göre, İslâm'da felsefe tarihi değerlidir. Ona göre, İslâm felsefesinin Yunan felsefesinden tercüme yaparak düşünce aktarımı yapmasına imkân veren şartlar bilindiği takdirde temel iki konu hakkında kıyas yoluyla bilgi sahibi olunabilir. Birincisi, Yunan-Arap ilminin Ortaçağ Hristiyan düşüncesine geçişinin nasıl olduğu, ikincisi ise genel olarak felsefenin hangi şartlar altında ortaya çıktığıdır (Boer, 1967: 29).

İslâm felsefesinin Yunan felsefesiyle olan ilişkisindeki en temel problem, oryantalistlerin İslâm felsefesi araştırmalarında onu Yunan felsefesinin bir ürünü olarak ele almaları ve İslâm felsefesine bizatihi müstakil bir felsefi düşünceler sistemi olarak yaklaşmamalarından kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşımın sonucu olarak da İslâm'da gerçek anlamda bir felsefenin varlığı hatta bu felsefenin orjinal, özgün bir felsefe olup olmadığı meselesi felsefe tarihi içerisinde tartışılmaya açılmıştır. Nihayet, İslâm felsefesinin Orta Çağ Batı Hristiyan felsefesine olan etkisinin tartışılmaz olduğu günümüzde –ki bu alanda yapılan çalışmalar daha başlangıç seviyesindedir- İslâm felsefesinin önemini Yunan dünyasından aldığı çevirilere bağlamanın ne kadar yanlış bir anlayışın ürünü olduğu açıktır. Zira İslâm felsefesi kapsamında Arapçaya çevrilen Yunan eserleri aşarak 10. ve 11. yüzyıllarda “Arapça özgün bilim ve felsefe yazıları” ortaya konulmuştur (Gutas, 2011: 149). Bunun dışında İslâm felsefesi Batı felsefesini

etkilediğinden ötürü önemli bir felsefedir gibi yanlış bir sonuç da çıkarılmasın. İslâm felsefesinin önemini Batıya olan etkisi oranında değerlendiren bir yaklaşımın da yanlış olduğunu vurgulamak gerekir. İslâm felsefesi kendine ait olmayan bir kültür birikimini almış ve onu kendi dünya görüşüyle harmanlayarak yeniden üretmiştir. İslâm felsefesinin özgünlüğü ve önemi de bizatihi kendi varlığından gelmektedir (Kutluer, 2009: 45).

Oryantalistlerin ve onların takipçilerinin İslâm felsefesinin özgün olmadığı yönündeki iddialarına pek çok araştırmacı cevap vermeye çalışmıştır. Ahmet Arslan İslâm felsefesinin “tamamen orijinal olmamakla birlikte Yunan düşüncesinden çok farklı bir modelden evreni kavramaya çalıştığını ve bunun da genel insan düşünce ve felsefe hareketi içinde dikkate değer bir anı temsil ettiğini” savunur (Arslan, 2013b: 60). O, İslâm felsefesinde “son derece orijinal” ya da “felsefî bakımdan fevkalade önemli” olarak vurguladığı konuları şu şekilde sıralar:

Tanrı anlayışı, evren anlayışı, nübüvvet meselesi, determinizm ve özgürlük arası ilişkiler problemi, Tanrısal irade, kudret ve akıl arası ilişkiler problemi, Gazali’nin nedensellik eleştirisi, Fârâbî’nin varlık ve öz ayrımı, zorunlu ve mümkün ayrımı, İbn Sînâ’nın uçan adam istiaresi, İbn Haldun’un tarih felsefesi, kültür felsefesi, siyaset felsefesi (Arslan, 2013b: 63-73).

Yukarıda İslâm felsefesinin özgünlüğüne örnek olarak sayılan konulardan bir kaçını açıklamak yerinde olacaktır. Öncelikle İslâm felsefesinde Tanrı anlayışı ele alınacak olursa, Fârâbî’ye göre, Tanrı var, bir, mükemmel, yaratıcı, canlı, kudretli ve âlimdir. Tanrı ile ilgili Fârâbî öncesi görüşlere kısaca bakılacak olursa; Platon, Tanrı’nın kendinde İyi, kendinde Gerçek, kendinde Doğru olduğunu ve bunun tam olarak ideanın kendisi olduğunu söyler. Aristo’ya göre ise, Tanrının en büyük özelliği (özü) bir akıl, bir düşünce olmasıdır. Bu düşünce kendi kendini düşünen bir özelliştir. Aynı zamanda Tanrı’da düşünen, düşünülen ve düşünce bir ve aynı şeydir. Plotinos’a geldiğimizde ise kendi kendine düşünen düşüncenin, düşünme eylemi sonrasında meydana geldiği ve bu düşünce eyleminin zaman-dışı ve zorunlu bir biçimde Tanrı’dan çıktığını söylemektedir. Sonuç olarak Tanrı’nın evrenin yaratıcısı olduğunu dile getirir. Tam da bu noktada Fârâbî’nin özgünlüğünden söz edilmesi gerekmektedir. Fârâbî’nin Tanrı’ya ait görüşlerinin özgün olmadığı, Tanrı anlayışının Aristo, Platon ve Plotinos’un Tanrı

anlayışının devamı olduğu düşüncesi Fârâbî'ye yapılan yersiz bir eleştiridir. Çünkü Fârâbî kendinden önce var olan Tanrı öğretilerini başarılı bir şekilde birleştirmiştir. Bundan sonra bu Tanrı tasavvuru yalnızca Fârâbî'ye aittir. Kendinden öncekilerin bütün bir şekilde söyleyemediklerini birleştirerek bir bütün haline getirmesi, Fârâbî'nin Tanrı tasavvurunun kendine has olduğunun göstergesidir. Çünkü Arslan'a göre; Fârâbî'nin Tanrı'sı hem Plotinos hem Platon'un hem Aristoteles'in hem de Kur'an'ın Tanrı'sıdır. Sonuç olarak bunların hiçbirinin değil sadece Fârâbî'nin Tanrı'sıdır (Arslan, 2013b: 63-4). Bu bağlamda Fârâbî'nin Tanrı tasavvurunun, kendinden önceki Tanrı tasavvurlarının üst bir sentezi olması bakımından özgün olduğunu söylemek mümkündür.

İslâm felsefesinin özgünlüğüne örnekler vererek oryantalistlerin düşüncelerinin yanlışlığını ortaya koyan bir diğer araştırmacı da Mehmet Bayrakdar'dır. O, İslâm felsefesinde özgün olan meseleleri beş genel başlığa ayırır ve tek tek açıklar. Buna göre, sistem yenilikleri, yeni teoriler ve görüşler, eski filozofları ve felsefeleri tenkit etmek, eskilerin teorilerini ve görüşlerini geliştirmek ve Müslüman filozofların birbirini tenkidi şeklinde sıralayan Bayrakdar, sistem yeniliklerine örnek olarak Gazalicilik, İşrâkîlik ve Doğu felsefeciliğini gösterir. Yeni teoriler ve görüşler kısmında ise, varlığın zorunlu ve mümkün varlık olarak ikiye ayrımı, metodik şüphecilik ve okazyonalizmi örnek verir. Daha sonra Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarının Aristo ve Eflatun dahil olmak üzere bir çok Yunan ve Helenistik dönem filozoflarına eleştiriler getirdiklerini belirtir. Kindî'nin akıl sayısını dörde çıkarması örneğinde de İslâm filozoflarının eskilerin teorilerini geliştirdiklerini ifade eden Bayrakdar son örnek olarak Müslüman filozofların birbirlerini tenkit ederek felsefi düşüncede ilerlemeler kaydettiklerini gösterir. Ona göre, tüm bunların sonucunda İslâm felsefesinin “kendine has özellikleri, özgünlüğü olan ve yaratıcı bir felsefe” olduğunu kabul etmek gerekmektedir (Bayrakdar, 2009: 24-6).

İslâm felsefesinde en çok tartışılan konuların başında nübüvvet meselesi gelmektedir. Henry Corbin İslâm felsefesini bu yüzden Nebevi felsefe olarak isimlendirir. Ona göre, İslâm felsefesinin en önemli ve büyük problemi nübüvvet meselesidir (Corbin, 2013: 15). İslâm felsefesinde nübüvvet meselesinin aklın sınırları ve doğru bilgiye ulaşmanın imkânı konuları arasında tartışıldığı söylenebilir. Özellikle

akıl konusuna özel ehemmiyet veren Fârâbî, akıl kategorilerinde de hiyerarşinin olduğunu ve her aklın kendinden bir üst akılı düşünerek onun maddesini oluşturduğunu ifade eder. Fârâbî *el-Medinetü'l-Fazıla*'da akıl türlerine yer vererek peygamberin vahiy bilgisine nasıl ulaştığını anlatır. el-Akl bil-kuvve, kuvve halinde olan akıldır. el-Akl bil-fiil, fiil haline geçmiş akıldır. Müstefâd Akıl, kazanılmış akıl anlamına gelir ve son olarak ve Faal Akıl, tüm akılların üstündedir. Ay altı âlemle ay üstü âlem arasında bilgi akışı açısından bir aracı görevi görür. Müstefâd Akıl insanların ulaşılabilen en yüksek akıl mertebesidir. Çünkü Müstefâd Akıl'a ulaşmış olan insan artık Faal Akıl ile bağlantı kurabilir (Fârâbî, 1956: 85-6). Fârâbî'ye göre, insan aklının en üst mertebesine ulaşmış bir insan dahi, (insan-ı kâmil) Tanrısal akla sahip olan bir insanın yanında cahil bir çocuk gibi kalır. Fârâbî, vahyin ve dinin insanın tek başına aklına güvenerek ulaşamayacağı şeyleri insana bildirdiğini ifade eder. Ona göre, vahiy, insana bildiği şeyleri veya derin düşünme yoluyla akılı ile kavrayabileceği şeyleri vermez. Eğer öyle olsaydı, insanlar sadece kendi akıllarına güvenirdi ve bu durumda peygamberler ile vahye ihtiyaç olmazdı (Fârâbî, 1990: 134-5).

Sonuç olarak De Boer'in İslâm felsefesine yaklaşımında ne kadar önyargılı olduğunu görmek mümkündür. O, İslâm felsefesinin kendi dünya görüşünden kaynaklanan zihin farklılıklarını ve kendine özgü problemlerini yok saymış ve onu sadece Yunan felsefesinden ibaret görmüştür. Hâlbuki İslâm felsefesi, Yunan felsefesiyle ilk tanıştığı zamanda onunla fikirsel yüzeyde çarpışacak kadar bir bilgi birikimine ve Kur'an, Sünnet gibi sağlam temellere sahipti. Yabancı tesirlerin etkisinde kalmaktan korkmayan hatta bunu ilimlerin gelişmesi adına önemli bir etken olarak kabul eden bir felsefe geleneğini eklektik olarak adlandırmanın dar bir bakışın sonucu olduğu söylenebilir.

3.1.1. Klasik Dönem İslâm Felsefesi

3.1.1.a. Meşşâî Felsefeye Bakışı

Oryantalist T. J. De Boer, Meşşâî filozoflarını “Doğu’nun Yeni-Eflâtuncu Aristocuları” olarak adlandırır. Ona göre Meşşâî filozofları sadece Aristo ve Platon’dan değil aynı zamanda Yeni-Platonculardan da etkilenmiştir. Eserinin pek çok yerinde İslâm felsefesinin Yeni Platoncu ve Pitagoriyen felsefelerinin karışımı olduğunu ifade eder. Aristo’nun ölüm tarihinin M.Ö. 322 olduğu ve İslâm’da ilk tercümelemlerin M.S. 750 yıllarında başladığı dikkate alındığında İslâm felsefesinin Yunan felsefesiyle ilk tanışma döneminde Aristo’nun üzerinden bin yıldan fazla bir zamanın geçtiği görülecektir. Bu durumda İslâm filozoflarının Aristo ve Platon’u direk olarak kendi eserlerinden okumaları beklenemez. Aristo’nun Yeni-Eflâtuncu şerhiyle beraber Platon’un eserlerinin de okunup yorumlandığı bir dönemde İslâm felsefesi Yunan felsefesiyle tanışmıştır. Böyle bir durumda da İslâm felsefesinde Yeni Platoncuların etkisinin olması yadsınamaz.

De Boer, İslâm filozoflarına genel yaklaşımında onlarda özgün bir şeylerin bulunamayacağını iddia eder. Hatta ona göre “ilk Müslüman düşünürleri Yunan ilminin yüksekliğine o derece inanmışlardı ki, bu ilmin en yüksek derecede yakîni temsil ettiği hususunda hiç şüphe etmiyorlardı.” (Boer, 1960: 22). Müslüman âlimlerin sadece hocalarını tekrar ettiklerini ve kendilerinden önce değinilmemiş bir mesele hakkında bağımsız bir araştırma yapmadıklarını iddia eden De Boer, İslâm filozoflarını Helenistik devir filozoflarının yaptığı gibi Platon ve Aristo’nun arasındaki uyumun varlığını kanıtlamak üzere çalışmalar yapan bir filozoflar guruhi olarak gösterir (Boer, 1967: 28).

3.1.1.a.a. Kindi

Bununla birlikte De Boer, Müslümanların Aristo felsefesini doğru anlamadıklarını iddia eder (Boer, 1960: 22). Onun bu iddiasına karşı çıkan Mahmut Kaya, Kindî'nin Aristo'nun günümüzde bilinen tüm eserlerini tanıttığını ve sahte bir esere yer vermediğini belirtir. Hatta Fârâbî'nin de Aristo'nun eserleri üzerinde çalışmalar yaptığını ve *Felsefetü Aristotâlis* isimli bir eserinde Aristo'nun eserlerinin eleştirisini yaptığını ifade eder. Bu tarz örneklerin de Müslümanların Aristo'yu sahte eserlerden dolayı yanlış anladıkları iddiasını çürüttüğünü belirten Kaya, ileri sürülen iddiaların yanlış ve mesnetsiz olduğunu vurgular (Kaya, 1991: 376).

“Arapların filozofu” olarak adlandırılan (Watt, 1985: 39) Kindî'nin zamanındaki bütün ilim dallarını öğrendiğini ve bu ilimlerdeki hâkimiyetinin oldukça yüksek olduğunu ifade eden De Boer, onun birçok eser yazmasına rağmen yaratıcı olamayıp kendine has bir görüş ileri süremediğini iddia eder. Kindî'nin Kelâm alanındaki görüşleri bakımından Mu'tezilî olduğunu belirten De Boer, onun aklın bilginin tek kaynağı olduğunu iddia eden görüşe karşı çıktığını ve Nübüvvetin gerekliliğini savunarak akıl ile nübüvveti uzlaştırmaya çalıştığını belirtir (Boer, 1960: 71). Ancak Kaya, “Kindî, Mu'tezilî bir Kelâmcı ve Neo-Pitagorik tesirler altında kalmış Neo-Platoncu bir filozoftur” (Boer, 1960: 73) şeklindeki De Boer'in değerlendirmesinin doğru olmadığını, Kindî'nin felsefî risalelerinin onun *İslâm'da Felsefe Tarihi* isimli eseri yazıldıktan çok sonra yayınlandığını söyler. Bu konuda Hilmi Ziya Ülken'i de eleştiren Kaya, onun De Boer'i kaynak göstererek Kindî'yi önce Aristocu, sonra Aristo ile Eflâtun'u uzlaştırmaya çalışan bir filozof, daha sonra Yeni Eflâtuncu ve en sonunda İslâm'daki yoktan yaratma düşüncesini savunan bir filozof olarak göstermesine (Ülken, 1998: 46) karşı çıkar. De Boer'in kaynak olarak tabakat kitaplarını ve Kindî'nin Latince'ye çevrilen dört sayfalık *Risâle fi'l-'akl* isimli eserini kullandığını belirten Kaya, böylesi dar bir kaynakla Kindî'nin felsefesinin doğru yazılamayacağına işaret eder. Kindî'nin 1950'de yayınlanan eserlerinden onun hem Antik felsefeyi hem de Helenistik felsefeyi İslâm düşüncesiyle uzlaştırdığının ve özgün bir senteze ulaştığının açık bir şekilde görüldüğünü ifade eden Kaya, Kindî'nin eserlerinin tarihi bir kronolojisinin de bulunmadığını ve bu yüzden onun düşüncelerinde değişikliklerin olup

olmadığının saptanamayacağını savunur. Son olarak Kindî'nin Mu'tezilî olması durumunda onun adının Kadı Abdülcebbar'ın *Fazlü'l-i 'tizâl* ve *Tabakâtü'l-Mu'tezile* ve İbnü'l-Murtazâ'nın *Tabakâtü'l-Mu'tezile* isimli eserlerinde mutlaka geçmesi gerektiğine vurgu yapan Kaya, Kindî'nin hem klasik kaynaklarda hem de modern araştırmalarda İslâm felsefesini kuran ilk filozof olarak gösterildiğini belirtir (Kaya, 2002: 43).

Kindî'yi son Hellenizm anlamında iktitafçı (eklektik, seçmeci) olarak tanımlayan De Boer, onun Yeni-Pisagorcü matematiği bütün ilimlerin temeli olarak gördüğünü ve Yeni Eflâtuncular gibi Aristo ile Platon'un görüşlerini uzlaştırmaya çalıştığını ifade eder. Matematiği yalnız fiziğe değil tıbbı da uygulayarak "mürekkep ilaçlar" teorisini uyguladığını belirtir. Kindî'nin bu ilaçların tesirini kuru yaş, sıcak, soğuk gibi fiziksel durumlarda karşılaştırarak geometrik ölçüler ile açıkladığını ve bu yüzden Rönesans filozoflarından Cardan'ın onu on iki en yüksek zekâdan biri olarak gösterdiğini söyler (Boer, 1978b: 813).

Kindî'nin münecim olarak da meşhur olduğunu belirten De Boer, onun nücûm ilminin (astroloji) dokuz üstadı arasında sayıldığını belirtir. Kindî'ye göre, âlem Allah tarafından yaratılmıştır ancak bu yaradılış direk değil, vasıtalar aracılığı ile. Bütün üstün varlıklar alttakilere etki ederler ancak sebep sonuca etkide bulunamaz, çünkü varlık kademesinde daha yukarı derecededir. Âlemde olan her şey birbirine sebep-sonuç ile bağlıdır bu yüzden gelecekte olacaklar örneğin semavi cisimlerin hareketine bakılarak söylenebilir (Boer, 1960: 71). Bununla beraber Kindî'nin sadece nücûm ilimleri ile değil sahih hey'et ilmi (astronomi) ile de ilgilendiğini ancak kimya ilmine şüphesle yaklaştığını ifade eder. Ona göre, altın ile gümüş sadece madenlerden elde edilir, bunları insan aklı değil tabiat meydana getirmiştir (Boer, 1978b: 814).

Akıllı felsefesine ilk defa Kindî'nin Nagy tarafından bastırılan *De Intellectu* isimli risalesiyle karşılaştığını belirten De Boer, bunun İslâm'da Yeni Eflâtuncü Aristocu felsefenin gelişim tarihi açısından önemli olduğunu söyler. Kindî'nin Aphrodisias'lı Aleander'a (İskender Afrodisi) dayanarak dörtlü akıl nazariyesini kabul ettiğini söyleyen De Boer, Kindî'nin saydığı ilk üç aklın Aphrodisias'lı Aleander'ın üçlü *nous*'una karşılık geldiğini belirtir. Bunlardan birincisi, daimi bilfiil olan varlık (in actu), her şeyin aslı ve sebebi olan akıldır ki bu Allah veya akl-i Evvel'dir. İkincisi, insan nefsinde bil kuvve olarak bulunan akıl (in potentia), üçüncüsü, birinci aklın ruhta

gerçekleştirdiği *intellect*, yani insan nefsinde bil fiil olarak bulunan meleke halindeki akıldır. Dördüncü akıl ise fiil halindeki akıldır ve nefs onunla dışta yapmak istediği fiilleri yapar. Kindî'ye göre, dördüncü akıl kişinin zati fiilleridir. De Boer, Kindî'nin akıl ayırımında Aristo'nun bir erdeme sahip olmak ile onu uygulamak arasındaki ayırımına benzer şekilde kazanılmış bilgi ile ilmi faaliyet arasındaki farka uygulayarak dördüncü akılı üçüncü aklın faaliyeti olarak görmektedir. Buna göre, birinci akıl ile dördüncü akıl *akl bi'l-fiil* ve *akl fa'âl* olarak birbirinden ayrılabilir (Boer, 1978b: 814). De Boer bu akılların İslâm felsefesinde insanın ilk olarak ilim sonra amelinin gelişim dereceleri olarak görüldüğünü belirtir (Boer, 1978a: 238).

3.1.1.a.b. Fârâbî

Fârâbî'nin ortaya koyduğu felsefenin Merv ekolünden geldiğini söyleyen De Boer, bu ekolün üyelerinin de daha çok metafizik konularla ilgilendiğini belirtir. Ona göre, Fârâbî olgunluk çağında Aristo'nun eserleri üzerine çalışmış ve bu yüzden ona Doğu'da "İkinci Aristo" anlamına gelen "Muallim-i Sâni" denilmiştir. Fârâbî'nin döneminden itibaren Aristo'ya ait olan eserlerin sayılarak tertip edildiğini ve Fârâbî'nin şerh ve tefsir misaline uyulduğunu belirten De Boer, bu tertibin hiç bozulmadığını açıklar (Boer, 1960: 76).

Fârâbî'nin de Kindî gibi Neo-Platonik görüşleri İslâm akaidine uydurmaya çalışarak Platon ve Aristo'yu uzlaştırmaya çalıştığını ifade eden De Boer, Fârâbî'nin Aristo ve Platon'u felsefenin "yüksek otoriteleri" ve "imamları" olarak gördüğünü belirtir. Fârâbî'ye göre, Platon ve Aristo arasında sadece metot, üslup ve hayat tarzı bakımından farklılıklar vardır ancak ikisinin de felsefî doktrinleri aynıdır ve ikisi de bağımsız ve orijinal fikirlere sahip kimselerdir. Ayrıca De Boer, Fârâbî'nin gözünde körü körüne kabul edilen İslâm Akidesi'ne kıyasla Aristo ve Platon'un fikirlerinin daha geçerli olduğunu iddia eder (Boer, 1960: 77).

O dönemde pek çok âlim matematik ve doğa ilimleriyle ilgilendiği gibi tıpla da uğraşıyorlardı. Aynı şekilde Fârâbî'nin de bilfiil yapmamış olmakla birlikte tabipler arasında zikredildiğini belirten De Boer, onun ruhani tıpla da ilgilendiğini kaynak

belirtmeksizin söyler (Boer, 1967: 110, Adıvar, 1978: 464). Aslında De Boer'in İslâm felsefesi tarih yazımında kaynak göstermeksizin genel yargı ve ifadelerle filozofların felsefeleri hakkında yorum yapması çok rastlanan bir durumdur. Bu durumun onun felsefe tarih yazımındaki en temel eksikliklerden biri olduğu söylenebilir.

De Boer, Fârâbî'nin çalışmalarını özellikle mantık, metafizik ve doğa felsefesi alanlarında yaptığını belirtir. Fârâbî'nin Mütakellimlerin kullandıkları delilleri kontrol etmeksizin genel hükümlere dayandırdıkları için eleştirdiğini söyler. Ona göre temel olarak sahil bir fikir ileri sürmek gereklidir. Ayrıca doğa filozoflarını da sadece eşyaların etkileriyle uğraştıkları için dünyadaki olayların ötesine geçerek bütün varlıkları kapsayan külli bir kavrama ulaşmamalarından ötürü eleştirir. Ona göre, bütün varlıkların kendisinden meydana geldiği Bir ve İlk Sebepden bahsetmek gereklidir (Boer, 1960: 78).

Fârâbî'nin âlem anlayışında kendilerinden ders aldığı Hristiyan hocalarının etkisinin olduğunu savunan De Boer, Fârâbî'nin bu konuda yeni pek az şey getirdiğini ve aslında bunların Yeni-Eflâtunculuğun görüşü olduğunu söyler, (Boer, 1960: 82) ancak herhangi bir kaynak göstererek karşılaştırma yapmaz.

Fârâbî'nin mümkün ve sıradışı tüm olayları yıldızların hareketlerine bağlayan nücûm ilmini (astroloji) reddettiğini belirten De Boer, Fârâbî'nin Aristo'nun dediği gibi, mümkün olan şeylerin yakînî bilgisinin kesin olmadığını savunduğunu ifade eder. Fârâbî'ye göre, bu dünyada meydana gelen şeyler mümkün karakteri taşımaktadır. Fârâbî, âlemleri ulvî âlem (*celestial world*) ve süflî âlem (*corporeal world*) olmak üzere ikiye ayırır ve ulvî âlemin doğasının süflî âlemden farklı olduğunu söyler. Ulvî âlem daha mükemmeldir ve zaruri kanunlar geçerlidir. Süflî âleme sadece iyi etkileri vardır bu yüzden bazı yıldızların uğur, bazılarının ise uğursuzluk getirmesi söz konusu olamaz, zira tüm yıldızların doğası bir ve "iyi"dir. Fârâbî bu görüşlerinden kısaca şu sonuca varır: Matematik ve Astronomi sadece en yüksek ve en yakîn bilgiyi barındırmaktadır bu yüzden yıldızların fiziksel anlamda çalışılması mümkün bilgiye götürebilir ancak astrolojinin görüş ve kehanetleri son derecede şüphelidir (Boer, 1967: 117).

Fârâbî'nin ahlâk konusunda bazen Eflâtun bazen de Aristo ile aynı görüşte olduğunu belirten De Boer, tasavvuf ve zühd konusunda ise ikisini de aştığını belirtir.

Fârâbî, “bilgi akılla öğrenilir ancak davranış kuralları akıl tarafından ortaya konmaz” görüşünü savunan Mütakellimlere karşı çıkar ve aklın iyi ile kötüyü ayır edebileceği hususunda ısrar eder. Aklın ulvî âlemin bir feyzi ve bilginin de en yüksek erdem olduğu kabul edildiğine göre, neden akıl davranış kurallarını belirlemesin diyen Fârâbî, bilgiyi ahlâki hareketlerin uygulanmasına üstün tutar. Ona göre, Aristo’nun eserlerinde yazılı olan her şeyi bilen ama uygulamayan bir kimse, Aristo’nun öğretilerine uygun bir şekilde hareket eden ancak bunun Aristo’nun öğretileri olduğundan haberdar olmayan bir kimseye göre daha üstündür. Bilgi ahlâki davranıştan daha üstündür, eğer olmasaydı ahlâki davranışlar üzerinde hüküm verilemezdi (Boer, 1960: 86-7).

Fârâbî’nin siyaset felsefesinde Platon’un ideal devletinin “filozof hükümdar” şeklinde ortaya çıktığını belirten De Boer, onun *el-Medinetü’l-Fazıla*’sında iyi ve mükemmel devletin tek türlü olduğunu ve bunu da bir filozofun idare ettiğini söyler. Fârâbî’nin “Emir”inde insanlığın ve felsefenin tüm erdemlerinin bulunduğunu ifade eden De Boer, onu “Peygamber Muhammed’in kisvesine bürünmüş olan Eflâtun” olarak yorumlar (Boer, 1960: 87). Daiber, onun bu yorumunda farklılıkları ortaya koyma konusunda yeterince açık olmadığını savunur (Daiber, 2004: 172).

De Boer, Fârâbî’nin felsefesini genel olarak Spiritualizm veya daha kesin olarak Entelektüalizm şeklinde sınıflandırır. Felsefe ve peygamberliği Faal Akıldan gelen iki hikmet olarak kabul eden Fârâbî’nin zaman zaman peygamberliği insanın ilim ve amelinde ulaşabileceği en yüksek derece olarak gösterdiğini açıklayan De Boer, onun bu görüşünün gerçek olmadığı kanaatindedir. Ona göre, Fârâbî’nin bu görüşü en azından onun teorik felsefesinden çıkarılamaz (Boer, 1967: 125).

3.1.1.a.c. İbn Sînâ

İbn Sînâ’nın Fârâbî’yi aştığı ve ondan daha saf bir Aristoculuğa (*a purer Aristotelianism*) ulaştığı fikrinin İslâm Felsefesi Tarihindeki en büyük yanlış düşünce olduğunu savunan De Boer, İbn Sînâ’nın Aristo için ne yaptığını sorgular (Boer, 1960: 94). Buradan onun İslâm felsefesine bakış açısının Yunan felsefesi merkezli olduğu bir kez daha görülmektedir.

İbn Sînâ'nın herhangi bir sisteme tamamen bağlanmadığını ve bir fikri beğendiği zaman onu nerede bulursa aldığı belirten De Boer, onun Themistius'un Aristo üzerine yazdığı şerhleri kullanmayı tercih ettiğini ifade eder. İbn Sînâ'yı "Dünyada ansiklopedik eser yazan müelliflerin öncüsü" ve "Doğu'nun büyük telifçi filozofu" olarak takdim eden De Boer, onun çeşitli yerlerden aldığı materyallerini sınıflandırarak açıklayıcı ve anlaşılır bir şekilde sunduğunu belirtir (Boer, 1967: 132).

De Boer, İbn Sînâ'nın Fârâbî gibi kendini günlük hayatın dışında tutarak Aristo şerhleri okumadığını ancak Yunan ilmi ile Doğu hikmetini birleştirdiğini ifade eder. Ona göre, İbn Sînâ antik düşünürler hakkında yeterince şerh yazıldığını, artık insanların kendi felsefelerini ortaya koymaları, diğer bir deyişle, antik öğretilere modern bir form kazandırmaları gerektiğini savunmaktadır (Boer, 1960: 94).

İbn Sînâ'nın insan aklı konusundaki görüşlerini ifade ederken alegorik yöntemi kullandığını belirten De Boer, onun *Hayy bin Yakzan* eserinden örnek metinler verir. İbn Sînâ'nın kendisini bütün insani kanunların üstünde ve ilhama mazhar olmuş biri gibi hissettiğini iddia eden De Boer, onun insanları âimme, zâhidler ve ârifler olmak üzere üçe ayırarak Allah-insan ilişkisini ele aldığını belirtir. Buna göre, şer'î ve medenî hükümler sadece âmmeyi ilgilendirir. Onlar hareketlerini bedeni azap veya zevke ulaşacakları duygusuyla yerine getirirler, onlar saf ruhî olan saadeti anlayamazlar. Zâhidler de ibadetlerini ileride görecekları mükâfata karşılık yerine getirirler. Ârifler ise halk tabakası ve zâhidlerden üstün mertebede bulunurlar zira onlar umut veya korkuya yer vermeksizin sadece Allah için ibadetlerini yaparlar, istedikleri tek şey ise nefslerinin özgürlüğüdür. Ancak bu sır halka açılmamalıdır, filozof bunu yalnızca talebeleriyle paylaşabilir (Boer, 1960: 101, 02).

İbn Sînâ'nın etkisinin hem Doğu hem Batıda oldukça fazla olduğuna değinen De Boer, onun *Kamun fi't-Tıbb* isimli eserinin onüçüncü yüzyıldan onaltıncı yüzyıla kadar önemini koruduğunu ve takdir edildiğini belirtir, hatta günümüzde dahi İran'da tıbbî eserler arasında otorite olarak kabul gördüğünü açıklar. İbn Sînâ'nın Latin Skolastisizmi üzerinde de etkilerinin bulunduğunu ifade eden De Boer, Dante'nin onu Hippocrates ile Galen'in arasına yerleştirdiğini ve Scaliger'in onu Tıpta Galen'e eşit felsefede ise daha üstün olarak kabul ettiğini belirtir. İbn Sînâ'nın eserlerinin yazma nüshalarının çokluğu onun geniş bir üne sahip olduğunu gösterirken, eserleri üzerine yazılan şerhlerin sayısız

olması, eserlerinin üzerinde hem devlet adamları hem tabipler hem de Mütakellimler tarafından çalışılması da onun etkisini göstermektedir (Boer, 1960: 104).

3.1.2. Kelâm⁴

3.1.2.a. Gazzâlî

Gazzâlî’yi “Doğuda Felsefenin Sonu” başlığıyla ele alan De Boer, İslâm’da Kelâm hareketlerinin felsefenin etkisinde kaldığını belirtir. Sadece Mu’tezile’nin değil diğer muhalif Kelâm ekollerinin de kendi görüşlerini savunmak veya karşı görüşleri eleştirmek için felsefe kitaplarından deliller aradıklarını açıklar. Bununla beraber, Doğuda Gazzâlî’den önce Yunan felsefesi temelli İslâm felsefesi sisteminin tamamına doğrudan doğruya bir karşı çıkış olmadığını vurgular (Boer, 1967: 154).

Gazzâlî’nin dönemindeki fikir hareketlerine de eleştiriler getirdiğini belirten De Boer, bu hareketleri sırasıyla, Mütakellimler, Sûfiye, Fisagorcu Felsefe ve Yeni-Eflâtuncu Aristoculuk olarak sayar. Kelâm ilminin İslâm akidesini korumak istediğini ancak delillerinin çok zayıf ve sorgulanmaya açık olduğunu belirten Gazzâlî’nin Mütakellimlerin akıl yoluyla ulaşmak istedikleri sağlam imana kendisinin Sûfîzmin

⁴ T. J. De Boer, *İslâm’da Felsefe Tarihi* isimli eserinde kelam ile ilgili bir bölüme yer vermediği gibi, Fahreddin er-Râzi’ye de değinmemiştir. İlginç şekilde *Encyclopedia of İslâm*’da da Fahreddin er-Râzi ile ilgili bir madde bulunmamaktadır. Ansiklopedinin Türkçe çevirisinin önsözünde bu konuya değinilirken fişlerin tanziminde unutulmuş birçok ismin bulunduğu ve bunların arasında en dikkat çekici olanların büyük âlim Fahreddin er-Râzi ve Orta Çağ’ın en önemli tabibi Abu al-Kâsım al-Zahravî olduğu ortaya konur (1978: xvi).

gösterdiği “derunî tecrübeyle” ulaştığını belirtir. De Boer, Gazzâlî'nin astronominin temelleri olan matematiği övdüğünü, imanla çatışmadığı sürece Fizik'i kabul ettiğini ancak “Fârâbî ve İbn Sînâ'nın öğrettikleri ve Mütakallimlerin otorite olarak kabul ettiği şekliyle Aristoculuğu” İslâm'ın düşmanı olarak gördüğünü ve buna karşı mücadelede bütün Müslümanların bir araya gelmeleri için çağrıda bulunduğunu ifade eder (Boer, 1967: 158). Bunu yapmak için Aristo'nun kendi silahını kullanmayı tercih eden Gazzâlî, Mantık'ı kullanır. Ona göre, düşüncenin kanunlarını Mantık ortaya koyduğundan dolayı, deliller, çelişmezlik ilkesine uygun bir şekilde sunulmalıdır.

Gazzâlî'nin felsefenin psiko-metafizik öğretilerine üç noktada saldırdığını belirten De Boer, bunları şu şekilde sıralar:

1. Âlemin ezeliyeti meselesi,
2. Allah'ın sadece Küllileri bileceği, Cüzileri bilemeyeceği iddiası,
3. Haşrin bedenlenmesi değil ruhen olacağı iddiası.

İslâm felsefesi literatüründe “Gazzâlî'nin filozofları tekfirle suçladığı 3 madde” olarak geçen bu görüşlerin yanlışlığını Gazzâlî'nin çeşitli şekillerde ortaya koyduğunu açıklayan De Boer, onun Proclus'un âlemin kâdemiyle alakalı eserine reddiye yazan ve Aristo'nun eserlerine şerhler düşen Hristiyan Johannes Philoponus (Yahya'n Nahvî)'dan faydalandığını ileri sürer (Boer, 1960: 112).

Gazzâlî'nin Kelâm alanında felsefenin etkisinde kaldığını vurgulayan De Boer, bu yüzden Batı Müslümanları tarafından uzun bir süre onun sistemine bid'at gözüyle bakıldığını söyler. Ona göre ise, aslında Gazzâlî, Allah'ın Zâtı ve İnsan Nefsi hakkında birçok yerli ve yabancı kaynakları da göz önünde bulundurarak açıklamalar getiriyordu (Boer, 1960: 116).

3.1.3. Ahlâk Anlayışı

1908-1927 yılları arasında James Hastings tarafından edit edilerek yayınlanan *Encyclopedia of Religion and Ethics* isimli çalışmada “Ethics and Morality (Muslim)”

maddesini yazan De Boer, burada İslâmın ahlâki öğretilerini ele alır. Daha sonra yapılacak olan çalışmalarda etkisinin görülebileceği “sufi ahlak”, “felsefi ahlak”, ve “hikemî ahlak” gibi kavramlar ve sınıflandırmalara bu maddede yer verir (Özturan, 2015: 2).

İslâm’ın doğuşunda ve gelişiminde eski Arap ahlâk yapısından etkilendiğini ileri süren De Boer, kurulu geleneğin kabileler arasında ve insanların hayatlarının tanziminde önemli bir yerinin olduğuna dikkat çeker. Uzun süre Mekke’de bulunan meşhur oryantalist Snouck Hurgronje’nin çalışmalarına referans vererek Mekkeli ve Medineli insanların ahlâkını ve dine yaklaşımlarını karşılaştırır. Mekkelileri, Peygamber Muhammed’den önce de sonra da pazarlarını özellikle bir mabedin korunağı altında tuttukları ve kutsal bölgede ticaret için gelen imanlı kişileri sömürdükleri için oldukça zeki olarak tanımlayan De Boer, Medineli Müslümanların çok dindar olduklarına vurgu yaparak onların hem dünyevî hem de uhrevî işlerinde dengeli olduklarını ifade eder (Boer, 1912: 501).

Hiz. Muhammed’den önce Arap toplumunda yazılan şiirlerde zaman zaman etkileyici ahlâki fikirlerin ortaya çıktığına değinen De Boer, bunları kibire, böbürlenmeye karşı uyarma ve İlahi hesaplaşmayla uyarma şeklinde örneklendirir. Ona göre, ahlâki ve dini kavramların içindeki bu tarz istisnalar muhtemelen Yahudi ve Hristiyan etkisinin izleridir. Bu etkilerin altında, geleneksel deyişle, “ahlâkın gelişimi için” çalışan Hiz. Muhammed “bir reformcu olarak” durur. De Boer, Arap toplumunda daha önceleri kabile onuru ve kişisel onur ön planda iken, Hiz. Muhammed’in “kişisel iman” ve “kişisel ahlâk” a vurgu yaptığını belirtir (Boer, 1912: 501).

İslâm toplumunda Kur’an’ın ahlâk üzerine etkisini de ele alan De Boer, Kur’an’ın özellikle “tövbenin gerekliliği” konusunda teşvik edici olduğuna değinir. Kur’an’ın iyi kalbe ve değışmiş bir zihne vurgu yaptığını belirten De Boer, ayrıca iyi niyetlerin övüldüğünü, tavsiye edildiğini ve kasıtsız hataların hoşgörülle karşılanacağını açıklar. Zira Allah, affedici ve Merhamet sahibidir. İmanlı kullarının ona itaat etmesi için onlara zor ve ağır işler yüklemeyiz (Boer, 1912: 501).

İslâm’ı evrensel bir kardeşlik olarak sunan De Boer, tüm inananların birbirinin komşusu ya da kardeşi olduğunu söyler. Gerçek iman edenlerin ahlâki kardeşliğinin

kabilesele ilişkidende daha fazla anlama sahip olduğu İslâm'da, gelenek ve kanun yerine iyilik ve eşitliğin daha fazla itibar gördüğünü belirtir (Boer, 1912: 502).

Kuran ahlâkını en basit şekliyle “İnan ve doğruyu yap” şeklinde formülleştiren De Boer, insanın erdemleri konusunda Kur'an'ın sık sık ve ısrarla “yardımseverlik” üzerinde durduğuna vurgu yapar. Bu şekilde fakirlere, muhtaçlara, yetim, yabancı, köle ve esirlere zekât yoluyla yardım edilmesini salık verir. Zira zekât vererek bir insan sadece diğerlerine yardım etmiyor, aynı zamanda özverinin, fedakârlığın hakiki ruhunu sergiler. Ve karşılığında dünyanın hazinelerini değil ama cennetin ödüllerini kazanır. (Boer, 1912: 502).

Müslümanlarda ahlâki yaptırımların dinsel nitelik taşıdığını belirten De Boer, ceza ve ödülün temelde diğer dünyaya ait olduğuna dikkat çeker. Buna göre, muhtemelen insanların çoğu günahlarının kefaretinin Cehennem ateşinde ödeyecekler; inanan ve doğruyu yapanlar ise Cennetin lezzetlerine sahip olacaklar (Boer, 1912: 502).

Fıkıh bilgisinin her Müslüman için zorunlu olduğunu belirten De Boer, Fıkıhın Kur'an ve Sünnet temelli olmasının yanında az da olsa Roma Hukukundan da etkilendiğini ileri sürer. Fıkıhta davranışların yasal zorunluluğun derecelerine göre beş sınıfa ayrıldığını belirterek bunları şu şekilde açıklar: (Boer, 1912: 504; Boer, 1960: 30).

1. Farz/Vacip: Yapılması zorunlu olan şeyler. Yapılmadığında ceza vardır.
2. Sünnet/Mendub/Müstehab: Yapılması tavsiye edilen işlerdir. Yapılmadığında ceza yok, ancak yapılırsa ödül vardır.
3. Mübah/Caiz: Yapılıp yapılmaması fark etmeyen işlerdir.
4. Mekruh: Yapılması uygun görülmeyen, kınanan, ayıplanan davranışlardır. Cezası yoktur.
5. Haram: Kesinlikle yasak olan davranışlardır, yapılması cezayı gerektirir.

Bunların yanında farz-ı ayn ve farz-ı kifâye olan davranışlara da açıklık getiren De Boer, bunların ilkinin herkesin yapmakta yükümlü olduğu işler, diğerini ise bazılarının yapmaları ile diğerlerinden düşen yükümlülükler olarak tanımlar. Davranışların düzenlenmesindeki bir diğer ilke De Boer'in deyiimiyle “kamu fikri” yani dönemin yetkili âlimlerinin bir hükümde uzlaşmaları anlamına gelen “icmâ”dır. Daha

sonra âdetler ve en son kişinin kendi takdiridir. De Boer, icmâ'nın sadece imanî meselelerde değil, aynı zamanda günlük işlerin önemsiz detaylarının uygulanmasında da vicdanen bir bağlayıcılığı bulunduğunu ifade eder (Boer, 1912: 504).

İslâm'ın kısa sürede yeni fetihlerle geniş bir coğrafyaya hâkim olmasıyla beraber yeni topluluklarla, kültürlerle karşılaştı. De Boer, bu topraklardaki insanların da İslâm'a girmelerinden sonra, ahlâki ve dini konularda yeni bir politikaya ihtiyaç duyulduğunu belirtir. Eski ve yeni kültürlerdeki zengin sınıflarda bir doygunluk hissini başlaması üzerine Sûfî ahlâk sistemi için yol hazırlandığına değinen De Boer, onun aslında hiçbir zaman İslâm'dan tamamen kopmuş olmadığına dikkat çeker. (Boer, 1912: 505).

Sûfî ahlâkın Hristiyan manastır hayatının fikirleriyle özel bir bağının bulunduğunu ileri süren De Boer, manastır hayatının en belirgin özelliğinin bekârlık olduğunu ifade eder. İslâm'ın ilk dönemine yabancı olmakla birlikte aslında şimdiki kadar herhangi bir zamanda da genel kabul görmediğini belirten De Boer, Hz. Peygamber'in "İslâm'da ruhbanlık yoktur" sözüne işaret eder (Boer, 1912: 505).

De Boer'e göre, Sûfî sonunda zekâtı hediye olarak kabul eden, yardım için elini tutan olmayan ve hayatını dini törenlere katılarak tamamlayan iradesiz bir yoksul olacak. Dilenci ya da fakirin sadece anlık ve Tanrısı için yaşadığını belirten De Boer, onun çağdaşları ya da gelecek nesil ile ilişkisini ise ölü olarak iyi şekilde tanımlar. Ona göre, inançlarının tamamen tutarlı bir uygulaması onu bu tarz aşırılıklara taşımıştır. Günah duygusu ve tövbe isteğinin onların saflarının dolmasına etken olan itici güç olduğunu düşünen De Boer, 8. yüzyıldan itibaren Sûfîzmin teorik bir temelini bulunduğuna değinir. Ayrıca Platonik ve Pitagoriyen öğretilerin, hermetik ve gnostik yazıların da Hind spekülasyonlarıyla karıştığını belirtir. Sûfî ahlâkın her zaman "insan vücudunun çok az değeri vardır" ilkesine dayandığına işaret eden De Boer, ruhun insan doğasının en temel ögesi olduğunu izah eder. İnsanın en büyük çabasının kendini duygularının esaretinden kurtarmak ve yanlış isteklerinin ruhunu temizlemek ve en sonunda Saf Akıl haline gelmek olduğunu ifade eder. (Boer, 1912: 505).

Araplar ve diğer Müslümanlar arasında uluslararası ve inançlar arası olan genel ahlâk felsefesinin masallarda ve atasözlerinde bulunduğunu belirten De Boer, örnek

olarak Lokman hekimi verir. İslâm ahlâk felsefesine daha büyük ve ayrıntılı şekilde sistemli katkı, Suriye kanalıyla Yunan felsefi literatüründen gelmektedir. Biyografilerin koleksiyonu, ahlâki özdeyişlerin ekleriyle, İnciller, mektuplar çok yaygındı. Özellikle hermetik tarzda yazarının adı yanlış yazılan eserler genişçe dolaşıyordu. Platon ve Aristo'nun çalışmaları ve onlara yanlılıkla yüklenen diğer çalışmalar Filozoflar arasında çok beğeniliyordu. İhvân-ı Safâ insanın doğal yapısını dört nedensel araca bağlar ve bunları şu şekilde sıralar: (Boer, 1912: 506).

1. Vücut yapısı: Vücut dört unsurdan oluşur. Vücudu daha çok toprak içeren bir kimse, şiddetli ve açgözlü olur. Vücudu daha çok su içeren bir kimse de kibar ve sıcakkanlı olur.
2. İklim: Kuzey ikliminde yaşayanlar güney ikliminde yaşayanlara oranla daha cesurdurlar.
3. Eğitim:
4. Yıldızların etkisi: Hepsinin arasında en etkili olanıdır, diğer üçü de buna bağlıdır.

İslâm felsefesine Yunan felsefesiyle olan ilişkisinin yoğunluğuna göre değer biçen De Boer, Yunan felsefesinin İslâm'da ahlâki meselelere iki açıdan etkide bulunduğunu belirtir. Buna göre, İslâm düşüncesinin çeşitli ekollerinde ve tasavvuf ehlinde Pitagoriyen-Platonik görüşlerin hâkim olduğu sonu zühde ulaşan bir ahlâk görüşü bulunmaktadır. Ayrıca Aristo'nun "Altın Orta" (Golden Mean) olarak adlandırdığı "Fazilet Tam Orta'dadır" ilkesi özellikle Sünni çevrelerde kabul görmüştür. Nitekim Kur'an'da bu tarz benzer söylemlerin olduğuna değinen De Boer, İslâm'ın karşıt görünen şeylerin uzlaştırılmasına taraf olduğunu açıklar (Boer, 1960: 30-1).

De Boer'in İslâm filozoflarına yaklaşımında öncelikle onları Aristo ve Platon'un yorumcuları olarak gördüğü çok açıktır. Bununla beraber onların felsefesinde Platonik ve Pitagoriyen felsefenin etkisinin varlığını sıklıkla vurgulayan De Boer, İslâm felsefesini tanımlarken sadece Aristocu etkiye değinmez, aynı zamanda Platonik birikime de sık sık temas eder. Özellikle dokuzuncu ve on ikinci yüzyıllarda yaşamış olan Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd gibi meşhur İslâm filozoflarını ele alan De Boer, çoğunlukla bu filozofların "orijinal bir felsefe" ortaya koymadıklarını ileri sürer. Ona göre, bu filozoflar sadece Aristo ve Platon'un eserlerine şerhler düşen

yorumcular veya onların takipçileridir. Bu yüzden yaptıkları felsefe de “eklektik bir felsefe”dir.

Gazzâlî'nin felsefeyi reddetmesiyle Doğuda felsefenin bittiği iddiasının doğru olmadığını söyleyen De Boer, Gazzâlî'den sonra da felsefe eğitiminin devam ettiğini hatta fıkıh ve Kelâm ilminin de gelişerek araştırmalarını yaptıklarını belirtir. Fakat felsefenin eskisi kadar itibar görmediğini bunun sebebinin de medeniyetin çöküşünün başlaması olduğunu ifade eder. Ona göre, “Reîsu'l-Feylesof” olan İbn Sînâ'dan sonra hiç kimse kendine özgü ve bağımsız bir fikir ortaya atmamıştır (Boer, 1960: 120).

3. 2. T. J. De Boer'in İslâm Felsefesi Tarih Yazımının Özellikleri

Oryantalist T. J. De Boer, Türk idaresi altındaki Müslüman medreselerinin ilkinin 1065 yılında Bağdat'ta kurulduğundan itibaren doğu ilminin sadece eski eserleri tekrar etmekten ibaret olduğunu iddia eder. Ona göre, her öğrenci sadece hocasından öğrendiklerini tekrar etti ve yazılan her yeni kitap üzerine yeni bir şey eklenmeden eskinin tekrarı olarak kaldı. De Boer, bu sözlerine meşhur oryantalist Snouck Hurgronje'den aktardığı bir rivayetle şöyle devam eder: Maveraünnehir âlimleri ilk medresenin kuruluş haberini aldıktan sonra ilim haysiyeti adına yas tutar ve kendileri böyle bir hataya düşmedikleri için şükrederler (Boer, 1960: 8).

De Boer'e göre 13. yy'da gerçekleşen Moğol istilası İslâm topraklarında Türklerin bıraktığı her şeyi yok etmiş ve bir daha da bu topraklarda ilim, kültür ve sanat adına yeni bir hareket ortaya çıkmamıştır (Boer, 1960: 8). De Boer'in bu sözlerinden İslâm felsefesini “tarihte belli bir dönem başlamış ve bitmiş bir felsefi gelenek” olarak gördüğü çok açıktır. İslâm felsefesinin kapsamını, bütünlüğünü ve sürekliliğini görmezden gelip sadece belli isimler üzerinden sınırlayarak onu İbn Rüşd ile bitiren bir İslâm felsefesi tarih yazımı bu şekilde İslâm düşüncesinin de bittiğini, tükendiğini ve artık yeni bir dönemin başladığını ima eder.

Batının felsefe tarihi yazımında neyin önemli veya önemli olmadığı ya da hangi konunun felsefi veya felsefi olmadığı yine Batılı oryantalist tarihçiler tarafından belirlenmiş ve diğer milletlerin de bunu kabul etmesi beklenmiştir. İslâm felsefesi

alanında çalışan oryantalistlerin sadece belli isimleri ve eserlerini dikkate almaları diğerlerini ise görmezden gelmeleri dikkat çekicidir. Bu seçici yaklaşımlarında ise nelere dikkat ettikleri, nasıl bir yöntem izledikleri merak konusudur. Bir eseri çevirmeye başlamadan önce onun İslâm toplumunda uyandırdığı etkiye mi bakıp karar verdiler yoksa tamamen eserin içerdiği konularla mı ilgilendiler? Arapçadan Latinceye ilk tercümelerin Yahudiler aracılığıyla yapıldığı bilinmektedir. Yahudiler bu tercüme faaliyetlerinde Arap dünyası ile Batı dünyası arasında bir aracı role sahiptiler.

Rüşdi Raşid, 17. yüzyıl biliminin üstünlüğünün tarih yazıcılığının bir ön kabulü olduğunu belirtir. Ona göre, tamamen devrimsel ve tek bir kalıp olarak sunulan bu bilime, tarihçilerin çalışmalarında tarihî gerçekliği olmayan bir üstünlük verilmiştir. Bununla beraber, o önceki ilimlerin yeri konusunda da mutlak merci olarak tayin edilmiştir. Bu şekilde bilimleri sınıflandıran ve önemini, konumunu kendi belirleyen bir yaklaşım ancak klasik bilimi sadece Avrupalıların başarısı gibi gören ideolojik bakış açısının yansıması olabilir (Raşid, 2006: 11).

İslâm bilim tarihinin değeri onun klasik bilime sağladığı katkıyla eş değer değildir. Burada anlatılmak istenen şey, geçmişten günümüze kadar tüm milletlerin evrensel bilgi birikimine farklı derecelerde katkıda bulunduğu gerçeğinden yola çıkarak ve bilimin de felsefenin de kendilerinden önceki bilgi birikimini reddederek ilerleyemeyeceğinin görülmesidir. Böyle bir durumda ortaya yeni bir şey konamayacağı ilkesini benimseyerek İslâm felsefesinin de kendinden önceki birikimden etkilenerek kendi özgün felsefesini ortaya koyduğu anlaşılmalıdır. Geçmişten günümüze kadar gelen topluluklar, Ülken'in evrensel bilgi birikiminin oluşumunu ve gelişimini sağlayan milletler arasındaki fikirlerin, düşüncelerin serbestçe çarpışması sonucunda meydana gelen karşılıklı etkilenmelerin büyümesi, çoğalması ve genişlemesi olarak tanımladığı tek medeniyetin kaçınılmaz birer parçalarıdır.

Ünlü oryantalist Renan'ın "Yunan mucizesi" söylemine yakın bir şekilde De Boer, her fırsatta Yunan kültürünü yüceltir ve Yunan düşüncesinin sanat, şiir ve tarih yazıcılığı konularında bıraktığı mirasın Doğulular için ulaşılmaz bir şey olduğunu belirtir. Hatta Doğuluların Yunanlıların sahip olduğu tefekkürü anlamakta bile zorlanacağını, zira onların Yunan hayatını tanımadığını ve o tip bir hayat tarzından hoşlanmadıklarını ifade eder (Boer, 1960: 18).

İslâm filozoflarının Yunan filozoflarının eserleri karşısında Hz. Muhammed'in Yahudi ve Hristiyanların kutsal kitaplarına karşı sergilediği tavrın aynısını sergilediklerini –saygıyla yaklaştıklarını- dile getiren De Boer, ancak bu filozofların bu kitapları olduğu gibi aldıklarını ve kendilerinin çok az orijinal fikir ortaya koyduklarını ileri sürer (Boer, 1960: 22).

Sonuç olarak T. J. De Boer'in İslâm felsefesi tarihi yazımında kullandığı yöntemin sorunlu olduğu, İslâm felsefesine yaklaşımının genel bir zaviyeden ve belirli önyargılar çerçevesinde şekillendiği görülmektedir. O, her ne kadar İslâm felsefesini ele alırken birincil kaynakları kullanması bakımından Batıda yazılan İslâm felsefesi tarihi eserleri arasında ilk olma özelliğini taşısa da, eserinde yer yer ikincil kaynakları kullandığı ve çoğu zaman ise kaynak göstermeksizin konu hakkında genel yargılarını ifade ettiği görülmektedir.

SONUÇ

On dokuzuncu yüzyılda tartışılan özellikle meşhur oryantalist Ernest Renan'ın savunduğu aktarım tezi, İslâm felsefesinin sadece Yunan felsefesinin bir aktarıcısı olduğu, özgün bir felsefe olmadığı düşüncesine dayanır. Bu görüş yirminci yüzyılın ilk yarısında da bir diğer oryantalist olan T. J. De Boer tarafından dile getirilmiş ve ne yazık ki hem Batıda hem de kendi mirasından habersiz olan Doğudaki bazı araştırmacılar tarafından kabul görmüştür. Renan'ın İslâm felsefesine ve İslâm'ın kendisine ne kadar önyargılı olduğu bilinmektedir. O, bilim ve düşünceye dahi ırksal bir açıdan yaklaşmış ve Arapların düşünme faaliyetleri konusunda yetenekli olmadıklarını iddia etmiştir. De Boer'in çalışmalarında bu denli aşırı bir yaklaşım bulunmamakla birlikte, onun da İslâm felsefesine Yunan merkezli baktığı söylenebilir. Ona göre İslâm felsefesi, Yunan felsefesinden yapılan çeviriler aracılığıyla ortaya çıkmış ve çeşitli öğretiler bir araya getirilerek eklektik bir felsefe oluşturulmuştur. Ona göre, İslâm felsefesinin kıymeti Yunan felsefesini Batıya aktarmaktan öteye gidememiş ve o, Eski Yunan ile Orta Çağ arasında bir köprüden fazla bir şey değildir. Oryantalist De Boer'in sözlerinden anlaşılacağı üzere, İslâm felsefesinin bizatihi kendisinin özgün bir fikir ortaya koyamadığını, bunun yerine çeşitli kültür ve düşüncelerden alımlamalar yaptığını savunmuştur.

T. J. De Boer'in İslâm felsefesine karşı olan önyargılı tutumunun kendi döneminin önyargılarını yansıttığı söylenebilir. Bu çalışmayla birlikte, De Boer'in İslâm felsefesine karşı taraflı bir bakış açısına sahip olduğu ortaya konulmaya çalışılmış ve bu önyargıların oluşum zemini incelenerek De Boer'in eserinde bunun yansımalarının ne şekilde olduğu saptanmaya çalışılmıştır.

Tanımlayıcı bir yöntem takip ederek oluşturulan bu tezde İslâm felsefesi tarihi üzerinde önemli çalışmaları olan Henry Corbin, S. H. Nasr, Oliver Leaman vb. gibi düşünürlerin de görüşlerine yer verilerek De Boer'in İslâm felsefesine ilişkin düşünceleri hakkında eleştirel bir değerlendirme yapılmaya çalışılmıştır. Tezin konusunu oluşturan ve bu çalışmada temel eser konumunda olan De Boer'in *İslâm'da Felsefe Tarihi* adlı çalışmasıyla birlikte düşünürün değişik kaynaklardaki ansiklopedi

maddeleri de göz önünde bulundurularak onun İslâm felsefesi tarihi yazımının yöntemi ve içeriği ortaya konmaya çalışılmıştır.

De Boer'in İslâm felsefesi tarihi yazımında sunduğu felsefi birikimin onun İslâm felsefesine yaklaşımını da ortaya koyduğu söylenebilir. Bu tezle beraber, De Boer'in, İslâm felsefesine oryantalist bir bakış açısıyla yaklaşmış ve önyargılı bir tutum sergilemiş olduğu açıkça görülmektedir. Düşünürün İslâm felsefesine karşı olumsuz bir tavra sahip olduğu eseri boyunca hissedilmektedir. Onun bu görüşlere sahip olmasında kendi döneminin siyasi ortamının da etkili olduğu söylenebilir. T. J. De Boer'in İslâm felsefesi tarih yazımında kaynak göstermeksizin genel yargı ve ifadelerle filozofların felsefeleri hakkında yorum yapması çok rastlanan bir durumdur. Bu durumun onun felsefe tarih yazımındaki en temel eksikliklerden biri olduğu söylenebilir. Sadece De Boer ya da Renan gibi oryantalist felsefe tarihçilerinin değil aynı zamanda 19. yüzyıl Batı Dünyasında İslâm felsefesinin nasıl algılandığının sorgulandığı bu tezde, İslâm felsefesinin Yunan Felsefesinin bir aktarıcısı olduğu önyargısına sahip olan De Boer gibi bazı Batılı düşünürlerin görüşlerinin kaynaklardan dolayı taraflı, önyargılı ve ne kadar yanlış, temelsiz olduğu gösterilmeye çalışılmıştır

Sonuç olarak, İslâm felsefesinin temel eserlerinin tamamının henüz yayınlanmadığı günümüzde dahi İslâm felsefesi hakkında ileri sürülecek her yargının biraz eksik kalacağı söylenebilir. Bu açıdan yazılan her İslâm felsefesi tarihi de İslâm felsefesi tarih yazımına bir katkı sunmakla beraber alana tamamen hâkim olması söz konusu değildir. Burada da çevirilerin yapılmasının ne kadar gerekli olduğu ortaya çıkmaktadır. Kendi mirasından habersiz, sadece Batılı araştırmacıların çalışmalarından beslenerek ortaya yeni fikirler atılması beklenemez. Zira yapılan çalışmaların ne kadar yanlış olduğu ortadadır. Her ne kadar günümüzde İslâm felsefesine olan yaklaşımın değiştiği söylenebilirse de, bu, önyargılı fikirlerin tam olarak ortadan kalktığı anlamına gelmez. Bu yüzden temel kaynaklardan faydalanarak tarafsız bir şekilde İslâm felsefesinin tam ve doğru olarak ortaya konulması gerekmektedir.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

Açıkgenç, Alparslan (2011). *Bilgi Felsefesi İslâm Bağlamında Bilgiden, Bilimden Sistem Felsefesine*, İstanbul: İnsan Yayınları.

..... (2013). *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, İstanbul: İSAM Yayınları.

Adamson, Peter & Richard Taylor (ed.) (2007). *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

..... (ed.). (2008). “Giriş”, Peter Adamson-Richard Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesine Giriş* içinde (1-10), İstanbul: Küre Yayınları.

Alper, Ömer Mahir (2009). “İslâm Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme”, (ed. Mehmet Vural), *İslâm Felsefesinin Özgünlüğü* içinde (47-86), Ankara: Elis Yayınları.

..... (2012). “İslâm Felsefesine Giriş”, (ed. Bayram Ali Çetinkaya), *İslâm Felsefesi Tarihi* içinde (13-51), Ankara, Grafiker Yayınları.

Aristotle (1975). *Metaphysics*, çev. W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press.

Arkan, Atilla (2011). Cumhuriyet Dönemi Türkçe İslâm felsefesi Tarihi Çalışmalarına Dair Literatür Denemesi, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Türk Felsefe Tarihi Sayısı*, 9, 105-154.

Arnaldez, Roger (2013). “İslâm’da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?”, çev. Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine* içinde (31-44), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Arslan, Ahmet (2013a). “Bir İslâm Felsefesi Var mıdır?”, *İslâm Felsefesi Üzerine* içinde (1-31), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

..... (2013b). “İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu” *İslâm Felsefesi Üzerine* içinde (45-74), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Aydın, İbrahim Hakkı (2009). “İslâm Ahlak Teorilerinin Özgünlük Problemi Üzerine”, (ed. Mehmet Vural), *İslâm Felsefesinin Özgünlüğü* içinde (99-113), Ankara: Elis Yayınları.

Bakar, Osman (2012). *İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*, çev. Işık Yanar, İstanbul: İnsan Yayınları.

Bayrakdar, Mehmet (2009). “İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Üzerine”, (ed. Mehmet Vural), *İslâm Felsefesinin Özgünlüğü* içinde (5-14), Ankara: Elis Yayınları.

..... (2012). *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.

Bedevisi, Abdurrahman (2012). *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü*, çev. Muharrem Tan, İstanbul: İz Yayıncılık.

Bircan, Hasan Hüseyin (2009). *İslâm Felsefesi Üzerine Makaleler*, Van: Bilge Adamlar Yayınevi.

..... (2013). *İslâm Felsefesi Tarihine Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları.

Bolay, Süleyman Hayri (2013). *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Nobel Yayınları.

Bulut, Yücel (2007). “Oryantalizm”, TDV İslâm Ansiklopedisi, cilt: 33, s. 428-437, İstanbul: TDV Yayınları.

Burnett, Charles (2008). “Arapçadan Latinceye: Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa’da Kabulü”, Peter Adamson-Richard Taylor (ed.), çev. M. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesine Giriş* içinde (11-33), İstanbul: Küre Yayınları.

Butterworth, Charles E. (2001). *İslâm Felsefesinin Avrupa’ya Girişi*, çev. Ö. M. Alper, A. Meral, İstanbul: Ayışığı Kitapları.

Cage, Marianna (2013). “Introduction” , Victor Cousin, çev. O. W. Wight, *Lectures on the True, Beautiful and the Good* içinde (3-4), Not So Noble Books and generation-online.org.

Cevizci, Ahmet (2011). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları.

Corbin, Henry (2013). *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: İletişim Yayınları Cilt-2.

..... (2013). *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, İletişim Yayınları Cilt-1.

D’ancona, Cristina (2008). “Yunanca’dan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk Adamson”, Peter Adamson-Richard Taylor (ed.), çev. M. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesine Giriş* içinde (11-33), İstanbul: Küre Yayınları.

Daiber, Hans (2004). İslâm Felsefesinin Tarihinin Anlamı ve İslâm Felsefesi Çalışmamızın Amacı Nedir? İhmal Edilmiş Bir Disiplinin Tarihi, çev. Muammer İskenderoğlu, Usûl, I, 1,161-183.

..... (2004). İslâm Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Anlamı ve Amacı Nedir? İhmal Edilmiş Bir Disiplinin Tarihi, çev. M. Cüneyd Kaya, AÜİFD XLV,11, 355-377.

Davutoğlu, Ahmet (1996). “İslâm Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması”, Divan, Yıl: 1, Sayı: 1, İstanbul, s. 1-44.

De Boer, T. J. (1960). *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık.

..... (1967). *The History of Philosophy in Islam*, Luzac and Company, London.

..... (1912). “Ethics and Morality (Muslim)”, (ed.) James Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics* içinde (501-513), Edinburgh: T.&T. Clark.

..... (1978a). “Akıl”, İslâm Ansiklopedisi MEB içinde (238-239), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

..... (1978b). “Kindî”, İslâm Ansiklopedisi MEB içinde (813-815), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Druart, Therese-Anne (2008). “Metafizik”, (ed.). Peter Adamson-Richard Taylor çev. M. Cüneyt Kaya, İslâm felsefesine Giriş içinde (11-33), İstanbul: Küre Yayınları.

El-Behiy, Muhammed (1992). *İslâm Düşüncesinin İlahi Yönü*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara: Fecr Yayınevi.

Fârâbî, (1956). *El-Medinetü'l Fazıla*, çev. Nafiz Danışman, İstanbul: MEB Yay.

Fârâbî (1990). *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul: MEB Yay.

Fakhry, Majid (1983). *A History of Islamic Philosophy*, New York: Columbia University Press.

Görgün, Tahsin (2007). “Goldziher”, TDV İslâm Ansiklopedisi, cilt: 14, s. 105-111, İstanbul: TDV Yayınları.

Gutas, Dimitri (2010). *İbn Sina'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları.

Gutas, Dimitri (2011). *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumunu*, çev. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi.

Haklı, Şaban (2009). “Felsefî Değeri Bakımından İslâm felsefesi Hakkında Bir Deneme”, (ed. Mehmet Vural), *İslâm Felsefesinin Özgünlüğü* içinde (115-131), Ankara: Elis Yayınları.

Hatipoğlu, Mehmet S. (2007). “Goldziher”, İlmî Şahsiyeti, TDV İslâm Ansiklopedisi, cilt: 14, s. 105-111, İstanbul: TDV Yayınları.

İbn Rüşd (1967). *Fasl'ül-Makal*, İstanbul: Dergah Yayınları.

İzmirli, İsmail Hakkı (1997). İslâm'da Felsefe Akımları, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Kaya, Cüneyt (2008). “Sunuş”, (ed.). Peter Adamson-Richard Taylor çev. M. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesine Giriş* içinde (V-X), İstanbul: Küre Yayınları.

Kaya, Mahmut (1991). “Aristo”, TDV İslâm Ansiklopedisi, cilt: 3, s. 375-378, İstanbul: TDV Yayınları.

..... (2002). “Kindî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, cilt: 26, s. 41-58, İstanbul: TDV Yayınları.

Kemal, Namık (2014). Renan Müdâfaanâmesi, yay. haz. Nurullah Çetin, Ankara: Akçağ Yayınları.

Kutluer, İlhan (2009). “İslâm Felsefesi Hangi Anlamda Özgündür?”, (ed. Mehmet Vural), *İslâm Felsefesinin Özgünlüğü* içinde (29-46), Ankara: Elis Yayınları.

Meriç, Cemil (1999). *Sosyoloji Notları ve Konferanslar, Cemil Meriç Bütün Eserleri 5*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Nasr, Seyyid Hüseyin (2011). “İslâm Felsefesinin Kaynakları ve İlham Veren Unsurlar Olarak Kur’an ve Hadis”, (ed.) S.H. Nasr-Oliver Leaman, *İslâm Felsefesi Tarihi* içinde (49-62), İstanbul: Açılım Kitap.

O’Leary, De Lacy (1928). *Arabic Thought and Its Place in History*, London: Kegan Paul.

..... (1979). *How Greek Science Passed to the Araps*, London: Routledge.

Özturan, Hümeýra (2015). “İslâm Ahlak Düşüncesi Çalışmalarının Dünü ve Bugününe Dair Bir İnceleme”, (ed.) Ömer Türker-Kübra Bilgin, *İslâm Ahlak Literatürü, Ekoller ve Problemler* içinde (1-42), Ankara: Nobel Yayıncılık.

Puig, Josep (2001). “İslâm Felsefesinin Hristiyan İspanya’daki Serüveni, (ed.) Charles E. Butterworth & Blake Andre Kessel, çev. Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinin Avrupa’ya Girişi* içinde (15-40), İstanbul: Ayışığı Kitapları.

Renan, Ernest (2011). *Islam and Science, A Lecture Presented at La Sorbonne 29 March 1883 by Ernest Renan*, çev. Sally P. Ragep, McGill University.

Rüşdi, Raşid (2006). *İslâm Bilim Tarihi*, (çev. Habip Türker, Cemile İpar), İstanbul: Litera Yayıncılık.

Rosenthal, Franz (2007). *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden: Boston: Brill.

Russell, Bertrand (1945). *A History of Western Philosophy*, New York: Simon and Schuster.

Said, W. Edward (2012). *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, İstanbul: Metis Yayınları.

Shamsuddin, Salahuddin Mohd. (2012). Impact of Aristotelian Logic on Arap-Islamic Heritage and its Originality, BJASS, 7, 82-99.

Saruhan, Müfit Selim (2009). “İslâm Felsefesi ve Problemleri Üzerine Bir Değerlendirme”, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, IX, 3, 71-86.

Tatar, Burhanettin (2009). *İslâm Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları.

Taylan, Necip (2011). *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi*, İstanbul: Ensar Yayınları.

Terkan, Fehrullah (2006). “İslâm’da Felsefe Geleneğinin İsimlendirilmesi ve Kökeni Üzerine”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 19:2, 297-304.

Toktaş, Fatih (2013). *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul: Klasik Yayınları.

Ülken, Hilmi Ziya (1997). *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul: Ülken Yayınları.

..... (1998). *Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kayakları ve Etkileri*, İstanbul: Ülken Yayınları.

..... (2014). *Türk Tefekkürü Tarihi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Vorlander, Karl (2008). *Felsefe Tarihi*, cilt 1-2, çev. Mehmet İzzet & Orhan Saadeddin, İstanbul: İz Yayıncılık.

Vural, Mehmet (2009). “İslâm Felsefesi Özgün Müdür?”, (ed. Mehmet Vural), *İslâm Felsefesinin Özgünlüğü* içinde (5-14), Ankara: Elis Yayınları.

..... (2011a). *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Ankara: Elis Yayınları.

..... (2011b). “Hilmi Ziya Ülken ve Türkiye’de Felsefe Çalışmalarına Katkıları”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Türk Felsefe Tarihi Sayısı, 9, 521-537.

Walzer, Richard (1962). *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, Oxford: Bruno Cassirer.

Watt, W. Montgomery (1985). *Islamic Philosophy and Theology An Extended Survey*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Weber, Alfred (1998). *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınları.

Wisnovsky, Robert (2010). *İbn Sina Metafiziği-Kaynakları ve Gelişimi*, çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik Yayınları

Yaran, Cafer Sadık (2003). “İslâm Felsefesinde Eklektisizm Sorunu”, (ed. Mehmet Vural), *İslâm Felsefesinin Sorunları* içinde (37-56), Ankara: Elis Yayınları.