

İSLÂM, RÖNESANS VE AYDINLANMA İLİŞKİSİ ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME

Yrd. Doç. Dr. Hasan Aydın
OMÜ Eğitim Fakültesi
haydin@omu.edu.tr

“İslam, Rönesans ve Aydınlanma ilişkisi üzerine odaklanan bu makale, üç soruya yanıt bulmaya çalışmaktadır: İlki, A. Mez, J. L. Kramer, M. Arkoun gibi modern düşünürlerce ileri sürülen İslam Rönesans'ı deyişini kullanmak ne ölçüde doğrudur? İkincisi, Batı'da Rönesans'ın doğuşunda İslam dünyasından yapılan çevirilerin işlevi ya da işlevleri nelerdir? Üçüncüsü ise, İslam dünyasında Batı'dakine benzer bir bilimsel Aydınlanma neden gerçekleşmemiştir? Ya da Beyt el-Hikme'de yürütülen çeviri etkinliği ile önemli bir düşünsel mirasa ve düşünsel çoğulculuğa sahip olan ve onu işleyerek geliştiren İslam dünyasında, belli bir süre sonra neden 'akıl tutulması' yaşanmıştır? Bu üç soruya verilecek yanıtlar, ideolojik tutamlara sahip Batı merkezilik ile Doğu merkeziliği eleştirel-bilimsel bir süzgeçten geçirmek için yaşamsal öneme sahiptir.”

İslam, Rönesans ve Aydınlanma kavramı bir araya getirildiğinde genelde üç hususun tartışma konusu edildiği görülür. İlki, İslam Rönesans'ı deyişi; ikincisi, Batı Rönesans'ına İslam düşünürlerinin katkıları; üçüncüsü ise, İslam dünyasında kuzeye yayılmayı sağlayan fetih hareketleri ve Beyt el-Hikme'de yürütülen sistemli çeviri etkinlikleriyle belli bir düşünsel birikim oluşmasına ve bunları işleyip geliştiren ünlü düşünürler yetişmesine rağmen, Batı'dakine benzer bir bilimsel Aydınlanma'nın niçin yaşanmadığı, M. Horkheimer'in meşhur söylemiyle ifade edildiğinde, gelişmelerin sonunda yaşanan 'akıl tutulmasının'¹ gerisinde ne türden süreçlerin ve nedenlerin yattığıdır. Bu üç hususun tartışma konusu edilmesi, aslında oldukça yenidir ve 19. yüzyıllarda emperyalizm/sömürgecilik olgusuna bağlı olarak artan şarkiyat/doğu araştırmalarında Batılılar tarafından gündeme getirilmiştir. Anılan tartışmaların, modern İslam düşüncesinde önemli bir yankı bulduğunu anımsatmak gerekir. Biz bu makalede, anılan üç hususu eleştirel açıdan tartışma konusu yapmaya çalışacağız. Tartışma sırasında şu sorulara yanıt bulmaya çalışacağız: İslam Rönesans'ı deyişi doğru bir deyiş midir? Batıdaki kullanımına bakarak anılan kavramı İslam dünyasına aktarmak ne ölçüde doğrudur? Batı'da Rönesans'ın doğuşunda ve gelişiminde İslam dünyasından yapılan çevirilerin katkısı hangi alanlardadır ve bu katkıyı nasıl değerlendirmek gerekmektedir? Eğer genelde ileri sürüldüğü gibi Batı'da Rönesans'ın doğuşunda, İslam dünyasından yapılan çevirilerin ve İslam düşünürlerin önemli bir payı varsa, aynı ürünlere sahip olan İslam dünyasında, Batı'dakine benzer bir biçimde bilimsel bir Aydınlanma niçin gerçekleşmemiştir? Bir diğer deyişle, Batı'da paradigmatik dönüşüme neden olduğu ileri sürülen malzeme, aynı etkiyi İslam dünyasında niçin yaratamamıştır?² Bu sorulara yanıt bulabilmek için anılan soruları analitik olarak irdelemek gerekmektedir.

İslamın Klasik Çağı:

Bir İslam Rönesansı'ndan Söz Etmek Mümkün müdür?

Batı uygarlığına ait olan Rönesans terimi Fransızca kökenlidir ve 'yeniden doğuş' anlamına gelmektedir. Terimin genel kapsamı ve Batı düşüncesinde ona ilişkin tartışmalar dikkate alındığında, üç temel hususun ön plana çıktığı görülür. İlki, ortaçağ ile yeni çağ arasındaki belli bir zaman dilimini nitelemesi³; ikincisi, Batı açısından Eski Yunan düşüncesinin yeniden keşfedilmesi; üçüncüsü ise, ortaçağa ait Tanrı odaklı (teosenrik) kuramsal yapıların çözülmesi ve insan odaklı yeni bir bakış açısının filizlenmeye başlamasıdır. Rönesans üzerine araştırma yapan düşünürlerin de belirttiği gibi, bu açıdan Rönesans, ortaçağın, tanrı-odaklı skolastik düşüncesine bir tür meydan okuyuşu, burjuvazinin gelişmesiyle feodal sistemin çatırdamasını, matbaanın icadıyla halkın her türden bilgiye ulaşım olanağını bulmasını, bilgi üzerindeki skolastik otoritelerin kalkmasını, güzel sanatlara ve edebiyata önem veren bir zümrenin oluşmasını, çoğulcu ve hümanist perspektifin yaygınlaşmasını imlemektedir⁴. Bu türden gelişimin ardında ise, çoğu kez, ortaçağın sonlarından itibaren beliren kağıt ve matbaanın kullanılmaya başlanması, yeni ticaret yolları ve zenginlikler aramaya dönük coğrafi keşifler, İstanbul'un fethiyle oradaki düşünürlerin İtalya'ya göç etmesi, ticaretle zenginleşmeye başlayan burjuva sınıfının siyasal güç talep etmesi⁵, büyük kuramsal yapıların, özellikle Hıristiyan teolojisinin hizmetine sunulan Aristotelesçiliğin ve yer ekseni Batlamyus sisteminin sarsılması ve bunlara bağlı olarak gelişen yeni entelektüel arayışlar yatmaktadır⁶. Büyük kuramsal yapıların sarsılması ve yeni entelektüel arayışlar, hem astrolojik uygulamaların yaygınlaşmasına hem de Eski Yunan'daki çoğulcu düşüncenin yeniden canlanmasına yol açmıştır. Bu canlanmada ve Eski Yunan'ın yeniden keşfedilmesinde Doğu'dan/İslam dünyasından yapılan çeviriler güçlü bir işlev yüklenmiştir. Rönesans döneminde yaşanan çoğulcu durumu ve bu arada astrolojiye olan yoğun ilgiyi, ünlü bilim tarihçisi A. Koyre şöyle ifade etmektedir:

"Rönesans ortamı ile anlayışının somut örneği olan kişi hiç kuşku yok ki, büyük sanatçıdır; ama aynı zamanda, belki de özellikle, yazın adamı; çağın öncülüğünü, haberciliğini, 'çılgınlığını' yapanlar yazın adamları olmuştur... Öte yandan yine biliyoruz ki -çok önemli bir şeydir bu- Rönesans çağı dünyanın tanıdıkları içerisinde... en yoğun, en derin, boşanan çağı, büyücülüğe, gözbağcılığa duyulan inancın şaşırtıcı bir biçimde yayıldığı, ortaçağdakinden sonsuzcasına daha yaygın olduğu bir çağdır; bu çağda münecimciliğin gökbiliminden -Kepler'in dediği gibi zavallı akraba- çok daha büyük bir rol oynadığını, münecimlerin kentlerde, krallar yanında resmi konumları olduğunu iyi bilirsiniz. Bu dönemin yazınsal ürününe bakarsak, en başarılı yapıtlar klasiklerin Venedik basımevlerinden çıkmış güzel çevirileri değildir; cin-peri bilimi, büyücülük kitaplarıdır. Cardano, daha sonra da Porta, her yerde okunan büyük yazarlardır... Rönesans'ın anlayışı bir tümceyle özetlenmek istese, şu tümceyi önerirdim: Her şey olanaklıdır."⁷

Her şeyin olanaklı görüldüğü bu atmosferde, büyücülük, astroloji vb. ek olarak, hümanizm hareketi, atomculuk, kuşkuculuk, Hıristiyanlığın dışında ele alınmaya çalışılan yeni bir Aristoculuk, yeni Aristoculuğun doğuşu bağlamında İbn Rüşdçülük (Averroizm), Platonculuk, laik siyaset, ütöpik devlet tasarımları, doğal din, doğal hukuk gibi oldukça geniş bir alana yayılmış düşünsel arayışlar ortaya çıkmıştır⁸. Bu aslında, A. Koyre'un da belirttiği gibi, ortaçağın egemen kuramsal yapısının çöküşü ile ilintili bir durumdur ve ortaçağ kilisesinin dar kalıplarından sıyrılan düşünürler, kendilerini olgusal veriler zenginliği içerisinde bulmuşlar ve bu verileri kuramsallaştırmaktan çok onları öznel bakış açılarıyla bir bir sayıp dökmüşlerdir⁹. Bu yüzden olsa gerek Rönesans'ın bilimsel kuramlar alanında başarısı oldukça cılızdır; ancak Rönesans'ın sonlarıyla, ardından gelen 17. yüzyıl bilimsel metodolojiye yönelik tartışmalardan sonra, teorik düzlemde Galileo, Kepler, Kopernik, Newton gibi insanlarla oldukça verimli bir kuramlar çağına

yol açmıştır¹⁰. Bu, Rönesans döneminde deneysel yöntemle toplanan olgular çokluğunun ve metodolojik tartışmalara bağlı olarak teosentrik/Tanrı odaklı ve yer merkezli paradigmadan, seküler ve güneş merkezli yeni paradigmaya geçişin bir ürünüdür.

Rönesans kavramının içeriğine ilişkin olarak özetlediğimiz anılan durumlar ışığında, bu kavramı İslam dünyasına aktarmak ve anlam kaybına uğratmadan bir 'İslam Rönesans'ından' söz etmek olası mıdır? Bu soruya yanıt bulmak için her şeyden önce İslam Rönesans'ı deyişini kullanan A. Mez, J. L. Kramer, M. Arkoun gibi düşünürlerin, anılan nitelemeyle neyi kastettiklerini ana hatlarıyla ortaya koymamız, ardından da, Batı'da Rönesans kavramına yüklenen anlamla örtüşüp örtüşmediğine bakmamız gerekmektedir. Anılan düşünürlerin söylemleri irdelendiğinde, onların İslam Rönesans'ı nitelemesini, daha çok Beyt el-Hikme'de yapılan çevirilerin ve ona ilişkin tartışmaların yoğunlaştığı 10-12. yüz yıllar arasına özgü kılmaya çalıştıkları görülmektedir¹¹. Bu dönem, İslam dünyasında bilim ve felsefe çalışmalarının yoğunlaştığı ve hararetli tartışmaların yapıldığı, çoğulculuğun, hümanist bir bakış açısının ön plana çıktığı bir dönemdir. Bu dönemin bir diğer özelliği de, İslam düşüncesinin kuzey kültürü ve felsefi birikimler dikkate alınarak kuramsal açıdan dizgeleştirilmesi, farklı kuramsal dizgeler arasındaki kırılmaların belirmesidir. Bu gün adlarını saygıyla andığımız Kindî, Âmirî, Sicistânî, İhvân es-Safâ, İbn Miskeveyh, Fârâbî, İbn Sînâ vb. çoğu İslam düşünürü bu dönemde oluşturulan atmosferde yetişmiştir. Bunlara bakarak bu döneme İslam Rönesans'ı adını vermek ne ölçüde gerçekçidir? Bilindiği gibi, Beyt el-Hikme'de yapılan çeviriler, salt Eski Yunan felsefe yapıtlarıyla sınırlı kalmamış, Hint ve İran kültürüne ait önemli yapıtlar da Arapça'ya kazandırılmıştır¹². Kazandırılan bu birikim, İslam'ın tevhid anlayışı ışığında harmanlanarak yeniden yapılandırılmıştır. Daha önce de kaydettiğimiz gibi, Batı açısından bakıldığında Rönesans, Eski Yunan geleneğini yeniden doğuşudur. Bir diğer deyişle Rönesans'la Batı, Justinian'ın Atina'daki Akademi ve Lyceum'u 529'da kapatması, kilisenin pagan unsurlar barındırdığı savıyla Eski Yunan felsefesini mahkum etmesi ve dine aykırı olmayan unsurları ona hizmet için payanda yapmasından sonra asli kaynağına yeniden dönmüştür. Adam Mez'in İslam Rönesans'ı adını verdiği yapıtına önsöz yazan D. S. Margoliouth, yapıtta kullanılan İslam Rönesans'ı deyişini değerlendirerek şöyle demektedir:

“Gerçekten de, (İslam Rönesans'ı deyişi), Rönesans kelimesinin tasvir ve tarif edilen konu ile birebir örtüşüyor değil. Elimizde, böyle bir müteakiliyeti haklı kılacak çok fazla ilintinin mevcut olmadığı açık bir gerçek. Rönesans bir terim olarak Hıristiyan Avrupa'ya tatbik edildiğinde, yitirilmiş bulunan bazı şeylerin yeniden yapılandırılması; karanlık ve erken ortaçağlar boyunca görmezden gelinmiş bulunan (Eski Yunan) sanat, edebiyat ve biliminin yeniden dirilişi anlamına gelir. A. Mez'in araştırmalarının konusunu oluşturan (İslami) kurumlar ise, iddia edildiği derecede yeniden yapılandırılmış ya da edinilmiş değillerdi.”¹³

Margoliouth'un da işaret ettiği gibi Batılı anlamda İslam dünyasında bir yeniden doğuştan söz etmek doğru gözükmemektedir; çünkü İslam kültürü henüz yeni kök salan bir kültürdür. Fârâbî ve T. Hobbes gibi düşünüp, felsefenin önce Keldaniler'de başladığı, oradan Eski Yunan'a geçtiği ve sonra Doğuya/İslam dünyasına, yani aynı coğrafyaya geri döndüğü düşünülse bile¹⁴, bu İslam'ın felsefe ile ilk karşılaşmasıdır. Kaldı ki, oldukça erken dönemlerde D. Laertios'unda fark ettiği gibi, Keldaniler'deki düşüncenin felsefe olup olmadığı tartışma götürür niteliktedir.¹⁵ Öte yandan, Eski Yunan'dan Beyt el-Hikme'de yürütülen çeviriler, doğrudan Yunanca'dan yapılmaktan çok Süryanice'den yapılmıştır ve çevrilen yapıtlar dinsel/mistik bir kılığa sokulmuş Yeni Eflatunculuğun damgasını taşımaktadır ve pek çok unsuruyla tek biçimcidir. Bunu, Yeni Eflatuncuların Aristoteles ve Eflatun'un düşüncelerini aynıymış gibi uzlaştırmaya çalışmalarında bile görmek olasıdır¹⁶. Aynı çaba, İslam dünyasında Yeni Eflatunculuğun etkisi altında kalan Fârâbî'nin Kitâb el-Cem Beyneyy Re'yey el-Hakimeyn el-Eflatun el-İlahî ve Aristutalis adlı

yapıtında da görülür¹⁷. Bu yüzden, İslam dünyasında, dinsel temelde kısmi bir çoğulculuk ve yine dinsel temelde yapılanan bir hümanizm görülsün bile, çevirilerin Batı'da Rönesans'takine benzer seküler bir çoğulculuğa ve seküler bir hümanizme yol açtığı söylenemez. Çünkü çevirilerin ürünü meşşailik, tasavvuf ve işrakilik olarak kendini göstermiştir. Bunların karşısında ise daima büyük ölçüde İslam dinsel bildirilerinden beslenen kelâm ve fıkıh ekolleri varolmuştur. Gerek meşşailik gerek tasavvuf gerek işrakilik gerekse kelâm ekolleri, belli bir metafizik kurgu oluşturmuşlar ve bu kurgunun merkezine İslamın tevhid inancı doğrultusunda Tanrı'yı oturtmuşlardır. Bu açıdan, Tanrı-evren ilişkisine yönelik tasarımlarında kimi farklılıklar bulunsa da, Tanrı-odaklılıkta hepsi eşittir. Meşşailerin, tasavvufçuların ve işrakilerin aralarında küçük farklar olsa da Plotinus'a dayalı sudurcu/türümcü bir kuramda; kelamcılarının ise yine aralarındaki kısmi farklarla, Hint ve Yunan atomculuğundan beslenen töz-ilinek metafiziğinde karar kıldıkları görülür¹⁸. Bunlara muhalefet ediyor gibi görünen kurulu dinleri reddeden Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî ve İbn er-Ravendî gibi isimler de sanılanın aksine insan, toplum ve evren kurguları açısından farklı, orijinal yaklaşımlar ortaya koyamamışlardır¹⁹. Daha da önemlisi, İslam devletinin imparatorluklaşmasına bağlı olarak devletin gereksinimlerini gidermek için yürütülen çeviri etkinlikleri ve bunları işleyip ona İslami bir kimlik veren İslam düşünürleri, elde ettikleri verileri zenginleştirmekle birlikte, o bilgilere bağlı olarak Batıdaki gibi paradigmatik bir devrim yaratamamışlardır²⁰. Kimileri, anakronizme düşme pahasına, bazı İslam filozoflarında seküler ışıldılar olduğunu söylemeye yönelse de, analitik ve bütüncül bakış durumunun hiç de öyle olmadığını göstermektedir. Bu açıdan Batı'da Rönesans Aydınlanma'ya açılırken, İslam dünyasındaki çeviri etkinlikleri, 300 yıllık bir süreç içerisinde donuklaşmaya ve durağanlaşmaya yol açmış ve adeta İslam dünyasını, Batı'nın Rönesans'tan itibaren adım adım kurtulduğu ortaçağın skolastik düşüncesine kaydırmıştır. Bu durumun oluşmasında, İslam düşünürlerinin Aristoteles'ten beslenerek geliştirdikleri erekselci teosentrik paradigma güçlü bir işlev yüklenmiştir. Dolayısıyla Batı'da Rönesans'ta Hıristiyanlığın hizmetine sunulan Aristotelesçilik ile onun erekselci evren kurgusundan beslenen teosentrizm güçlü eleştirilere uğrarken, Yeni Eflatuncu bir kılığa sokulmuş Aristotelesçilik İslam dünyasında, özellikle İslam filozoflarınca neredeyse kutsanmıştır²¹. Bu veriler ışığında, İslam Rönesans'ı deyişini kullanmanın, dinsel bir temelde de olsa, çoğulculuk ve hümanizme vurgu açısından belli bir değer içerdiği söylenebilirse de, Batı kökenli Rönesans kavramını tam olarak karşılamadığını ve büyük ölçüde anakronizm içerdiğini kaydetmek daha doğru olsa gerektir.

Batı Rönesans'ı:

İslam Düşünürlerinin Somut Katkıları

İslam dünyasında Batı'daki anlamda bir Rönesans'tan söz etmek mümkün olmasa da, Batı'da Rönesans'ın doğuşunda İslam dünyasından yapılan çevirilerin kimi katkılarının olduğu inkar edilemez. İslam düşünürlerinden yapılan çeviriler ve İslam dünyasının Batı'daki Rönesans'a katkıları üzerinde çok fazla spekülasyon yapılmaktadır. Nitekim kimileri, Rönesans ve sonrasında ortaya çıkan gelişmeleri neredeyse tümüyle İslam dünyasından yapılan çevirilerin etkisine bağlamakta, kimileri ise İslam dünyasından yapılan çevirilerin hemen hiç etkisinin olmadığını ima etmektedir. İki uç kampta kutuplaşmanın yaşandığı anılan konu ciddiye alınması gereken bir konudur; ancak bu konuda ihtiyatı elden bırakmamak gerekir. Zira ihtiyatı elden bırakmak, şovenist tutumlara yol açabilecek niteliktedir ve bizi 'doğu merkezilik' ve 'batı merkezilik' gibi uç kamplara itebilir. Konuya tarihsel-nesnel veriler ışığında bakıldığında, daha 11. yüzyılın sonundan itibaren İslam düşünürlerinin Batı dünyasına etki yapmaya başladığı görülür. Bu etkiyi yadsımak olanaksızdır; çünkü İslam dünyası Batıdan ileridedir ve ileride ve üstün olanın geride

olanı etkilemesi sosyolojik bir olgudur. Verilerden anlaşıldığı kadarıyla, saldırı amaçlı Haçlı Seferleri ve İstanbul'un fethiyle Batı'ya göçen bilim insanlarının etkileri bir kenara bırakılırsa²², bu İspanya üzerinden üç ana yolla gerçekleşmiştir:

1-Kimi Hıristiyan ve Yahudilerin İslam dünyasında eğitim almaları.

2-Latin dünyasında Arapça konuşan kimi öğretmenler.

3-Arapça bilim ve felsefe yapıtlarının İbranca ve Latince'ye çevrilmesi²³.

Kuşkusuz bu üç yoldan en etkili ve sürekli olanı, İslam dünyasında eğitim alanlar ve yazdıkları yapıtlar ile İbranca ve Latince'ye İslam düşünürlerinden yapılan çevirilerdir. Bu yüzden sağlıklı bir değerlendirme yapmak için nelerin çevrildiğine analitik ve somut olarak bakmak aydınlatıcı olabilir. İslam dünyasından, 11. yüzyılın sonu ile 16. yüzyılların başına değin uzanan dönemde Batı'ya yapılan çevirilere baktığımızda, Burnett'in saptamasını dikkate alırsak, beş kategori ile karşılaştığımızı söylemek olasıdır.

İlki, Beyt el-Hikme'de daha çok Süryanice'den Hıristiyan ve Sabilerce Arapça'ya aktarılmış Yunan felsefe ve bilim yapıtlarının çevrilmesi hususudur. Buna Hint ve İran kültüründen Arapça'ya kazandırılan kimi yapıtları da ilave etmek anlamlı olacaktır. Burada çevrilen yapıtların ağırlığını, Aristoteles külliyyatı ve onun Yeni Eflatuncu yorumlarının oluşturduğunu belirtmemiz gerekir.

Batı'ya yapılan çeviriler arasında ikinci kategoriyi İslam düşünürlerinin Aristoteles üzerine yaptıkları yorumlar/şerhler oluşturmaktadır. Bilindiği gibi, Aristoteles'in yapıtlarının İslam düşünürlerince şerh edilme geleneği, Fârâbî ile başlamış, İbn Bacce ile devam etmiş, İbn Rüşd ile evriminin zirvesine ulaşmıştır. Zira İbn Rüşd'ün Aristoteles'in yapıtlarına küçük, orta ve büyük boy şerhler yazdığı bilinmektedir ve bu şerhler nedeniyle İbn Rüşd Batı'da şârih/yorumcu (commentator) olarak ünlenmiştir.²⁴

Üçüncü kategori, dogsografik yapıtlardır. Bu türden yapıtlar, belli filozofların görüşlerini belli başlıklar altında toplamakta, onları tanıtmayı amaçlamaktadır. Bunun en tipik örneği, bir Hıristiyan olan Kutsa bin Luka tarafından dokuzuncu yüzyılda çevrilen Rodoslu Aëtios'un metnidir. Burnett, bu eseri pek çok Arapça eserin takip ettiğini söylemektedir. Bunların en ünlüsü Kastilyaca'ya çevrilen Huneyn bin İshak'ın Adâb el-Felâsife'sidir.²⁵

Dördüncü kategoride, kimi özet niteliğinde eserler ile sorun odaklı yapıtlar yer almaktadır. Bu nitelikteki yapıtlar daha çok belli sorulara yanıt olarak yazılmışlardır. Bunların en tipik örneklerini, Kindî'nin Resâ'il'inden çevrilen Uyku Üzerine, Beş Öz Üzerine, Nem ve Yağmur Üzerine gibi kısa, sorun odaklı metinler oluşturmaktadır.²⁶

Beşinci kategori, sistematik felsefî yapıtlardır. Buna tipik örnek olarak, Gazzâlî'nin Makâsîd el-Felâsife, İbn Sina'nın Şifâ'sı gibi yapıtlar verilebilir²⁷.

Burnett'in kategorilerine son bir kategori olarak, tıp, matematik, coğrafya gibi bugün bilimsel olarak nitelendirebileceğimiz yapıtların çevirisini eklemek gerekmektedir.

Sunduğumuz bu kategorileri daha nesnel bir biçimde kavramak ve çevrilen yapıtlar konusunda daha ayrıntılı bilgi etmek için büyük ölçüde Burnett'in oluşturduğu tablodan yararlanılarak²⁸ hazırlanan aşağıdaki tabloyu incelemek spekülasyonları engellemek açısından yararlı olacaktır. Ancak burada aşağıda sunduğumuz yapıtların çoğunun, birden çok çevirisinin yapıldığını kaydetmemiz gerekir.

Yazar	Çevrilen Yapıtın Adı	Çevirmen(ler)
Aristoteles	İkinci Analitikler	Cremonalı Gerard
	Retorik	Alman Herman
	Fizik	Cremonalı Gerard

	De Caelo	Cremonalı Gerard
	Meteora, Kitap I-III	Cremonalı Gerard
	De Generatione et Corruptione	C. Gerard
	Metafizik (Alpha Meizôn'un başlangıcından bir parça)	Muhtemelen Kindî'nin De Radiis'ini de çeviren mütercim
	Hayvanlar Üzerine	Michael Scot
	Nikomakhos'a Ahlak'tan Seçki	Alman Herman
Sahte Aristoteles	Teolojinin Unsurları/Sırf İyi Hakkında	Cremonalı Gerard
	Dört Unsurun Özelliklerinin Sebepleri Üzerine	Cremonalı Gerard
	Bitkiler Üzerine	S. Alfred
	Sırların Sırrı	İşbilyeli Jhon-Trabluşlu Philip
	Elma Kitabı	Manfred
	Theologia=Plotinus, Enneadlar	Moses Arovas-Pier N. Castellani
Batlamyus	Almagest	Abdelmessie Wittonisiensis-Cremonalı Gerard
İskender Afrodisi	Akıl Üzerine	Gundisalvi
	Zaman Üzerine	Gerard
	Duyular Üzerine	Cremonalı Gerard
	Maddede Değil Surette Meydana Gelen Artış ve Çoğalma Üzerine	Cremonalı Gerard
Themistius	İkinci Analitikler Üzerine Şerh	Cremonalı Gerard
	De Caelo	Mose Alatino
Nemesius	Unsurlar Üzerine (İnsan Doğası Hakkında, bölüm 6)	İmzasız
Kutsa bin Luka	Ruh ile Nefs Arasındaki Fark Üzerine	İşbilyeli John
	Fiziki Bağlar Üzerine	Africalı Konstantin
Sahte Apollonius (Bâlinus)	Doğanın Sırları Hakkında	Santallalı Hugo
Ebu Ma'ser	Astrolojiye Giriş	İşbilyeli John -Carinthialı Hermann
Mâşâ'allah	Unsurlar ve Felekler Üzerine (Feleğin Hareketinin Bilgisi Üzerine)	Cremonalı Gerard
Huneyn b. İshak	Filozofların Adabı	Libro des Buenos proverbios (Latince çevirisi bilinmemektedir)
Yazarı bilinmiyor	Turbo Philosophorum (Arapça'sı kayıp bir yapıt)	İmzasız
Kindî	Beş Öz Üzerine	Cremonalı Gerard
	Uyku ve Rüya Üzerine	Cremonalı Gerard
	Akıl Üzerine	Gundisalvi-C. Gerard
	Işımlar Üzerine (Sihir Sanatlarının Teorisi)	İmzasız
	Hava Tahmini Üzerine İki Risale	İmzasız

	Almagest Üzerine Şerh, kitap 1	Santallalı Hugo
Fârâbî	Bilimlerin Sınıflandırılması Üzerine	Gundisalvi- Cremonalı Gerard
	Akıl Üzerine	Gundisalvi-Balmesli Abraham
	Mutluluk Yoluna Dikkatleri Çekmek	Gundisalvi
	Meselelerin Kaynakları	İmzasız
	Yorum Üzerine (Kısaltılmış pasajlar)	İmzasız
	Kıyas Üzerine	Cremonalı Gerard
	İkinci Analitikler	Büyük Albert
	Retorik Kitabına Giriş	Alman Hermann
	Fizik Üzerine	Cremonalı Gerard
	Öklid'in Beşinci Kitabının Postulatlarındaki Problemlerin Açıklanması	Gundisalvi
	Erdemli Kent (Başlangıç Bölümü)	Lizbonlu Afonso Dinis
İhvân es-Sâfa	Delil Üzerine Risale	İmzasız
	Coğrafya Üzerine	İmzasız
Isaac Israeli	Unsurlar Üzerine	Cremonalı Gerard
	Şeylerin Betim ve Tanımları Üzerine	Gundisalvi- Cremonalı Gerard
İbn Sînâ	Eş-Şifâ (Cüzcanî'nin Girişi)	Avenduath
	İsâgûcî	Avenduth
	İkinci Analitikler	Gundisalvi
	Retorik (seçme)	Alman Hermann
	Tabiat Bilimi (Fizik 1-3)	İmzasız
	Gökler Üzerine	B. J. Gonzalves-Salomon
	Oluş ve Bozuluş Üzerine	B. J. Gonzalves-Salomon
	Etkiler ve Edilgiler Üzerine	B. J. Gonzalves-Salomon
	Taşlar ve Mineraller Üzerine	S. Alfred
	Seller Üzerine	S. Alfred
	Meteoroloji	B. J. Gonzalves-Salomon
	Nefs Üzerine	Avenduath-Gundisalvi
	Bitkiler Üzerine	İmzasız
	Hayvanlar Üzerine	M. Scot
	Metafizik	Gundisalvi
	Kalp İlaçları Hakkında Risale	Avenduath-Gundisalvi-V. Arnold-A. Alpago
	Nefse Dair Seçki	A. Alpago
	Nefsin Dönüşü Üzerine Risale (Risâle el-Adhaviyya fi el-Me'ad)	A. Alpago
	Tanımlar Üzerine	A. Alpago
	Akli Bilimlerin Sınıflaması (Aksâm el-Hikme)	A. Alpago
Gazzâlî	Filozofların Amaçları ve Tutarsızlığa Giriş	İmzasız
	Filozofların Amaçları	Johannes-Gundisalvi

	Filozofların Tutarsızlığı	C. Calonymos
	Filozofların Amaçları (Mantık Seçkisi)	Ramon Llull
İbn el-Heyssem	Alemin Düzenlenişi Üzerine	Stephen-B. Abraham
	Optik	Bilinmeyen iki çevirmen
İbn Cebrol	Hayat Pınarı	J. Hispanus-Gundisalvi
İbn Bacce	Veda Risalesi	B. Abraham
İbn Tufeyl	Uyanık Oğlu Dirî	imzasız
İbn Rüşd	İsâgocî Üzerine Orta Şerh	L. William-J. Mantino
	Mantık Üzerine Özetler	B. Abraham-G. F. Burana
	Kategoriler Üzerine Orta Şerh	L. William-J. Mantino
	Yorum üzerine Orta Şerh	L. William-J. Mantino
	Birinci Analitikler Üzerine Orta Şerh	L. William-G. F. Burana
	İkinci Analitikler Üzerine Orta Şerh	L. William-G. F. Burana
	Topikler Üzerine Orta Şerh	B. Abaraham-J. Mantino
	Sofistik Deliller Üzerine Orta Şerh	B. Abraham
	Retorik Üzerine orta Şerh	A. Hermann-B. Abraham
	Şiir Üzerine Orta Şerh	A. Hermann-B. Abraham-J. Mantino
	Fizik Üzerine Orta Şerh	B. Abraham-J. Mantino
	Fizik Üzerine Uzun Şerh	M. Scot-A. Hermann-Antakyalı Theodore
	De Caelo Üzerine Uzun Şerh	M. Scot
	De Generatione et Corruptione'nin Özeti	V. Nisso-B. Abraham
	De Generatione et Corruptione Üzerine Orta Şerh	M. Scot
	Meteoroloji Üzerine Orta Şerh	M. Scot-J. Mantino
	De Anima Üzerine Uzun Şerh	M. Scot-Elias del Medigo
	Metafizik Üzerine Uzun Şerh	M. Scot-J. Mantino-P. Ricci-Elias del Medigo
	Nikomakhos'a Ahlak Üzerine Orta Şerh	A. Hermann
	Eflatun'un Cumhuriyetinin Özeti	Elias del Medigo-J. Mantino
	Mantık Hakkında Sorular	Elias del Medigo-B. Abraham
	Tabiat Bilimi Hakkında Sorular	B. Abraham
	İspatlarda Yüklemin Önceliği Üzerine	B. Abraham
	Feleğin Cevheri Üzerine	B. Abraham-M. Scot
İlk İlkenin Ayrıklığı Üzerine	Lizbonlu Afonso Dinis	
Faal Akılla Birleşmenin İmkânı	Lizbonlu Afonso Dinis-C.C. ben David	
Ekler (ed-Damîme)	R. Marti	
Tutarsızlığın Tutarsızlığı	C. Calonymos-C. C. ben David	
El-Bitruçî	Göklerin Hareketleri Üzerine	M. Scot- C. C. ben David
Maimonides	Şaşkınlara Kılavuz	Palermolu Jhon-J. Buxtorf
İbn Tulmûs	Soru	B. Abraham

Ebû el-Kâsım b. İdris	Cins ve Türe Dair Bilgi Hakkında Sorular	B. Abraham
Ebû el-Kâsım b. Muhammed/ Mahmûd b. Kâsım	Soru	B. Abraham
Ebû Abdurrahmân b. Cevher	Risaleler	B. Abraham

Çevrilen yapıtlar, kuşkusuz tablodaki yapıtlarla sınırlı değildir; ancak tablonun, çeviriler ve kapsamı üzerinde önemli ipuçları verdiği açıktır. Tabloda görülen yapıtların Batı'daki etkisini değerlendirebilmek için, daha çok Tuleytula, Napoli ve Sicilya gibi merkezlerde yoğunlaşan çevirilerin 11. yüzyılın sonlarında başladığını, bu dönemdeki çevirilerin tabiat bilimlerine ve matematiğe yönelik olduğunu, 12. yüzyılda, bilimlerin sınıflaması ve metafiziğe doğru yöneldiğini, 13-14-15. yüzyıllarda ise Aristoteles külliyyatı ile onun üzerine yazılmış şerhlerin ön plana çıktığını anımsatmak gerekir²⁹. Bu şerh geleneğinin kuşkusuz en önemlisi, Batı'ya ilk defa 13. yüzyıllarda Michel Scot tarafından tanıtılan İbn Rüşd'e ait olanlardır. Rönesans döneminde ortaya çıkan İbn Rüşdcülük akımını da bu çevrilen şerhlere borçluyuz.

11. yüzyılda başlayıp 16. yüzyıla değin süren çeviri etkinliklerinin acaba Batı'daki etkisi neler olmuştur? Öncelikle belirtmek gerekir ki, çevirilerin yoğunlaştığı yüzyıllar, Batı'nın ortaçağdan kurtulup Rönesans'a geçtiği dönemlere işaret etmektedir ve bu açıdan, haklı olarak Rönesans'ın doğuşunda çevirilerin önemli bir işlevinin bulunduğunu düşündürmektedir. Çevirilerin ilk başladığı yüzyılda, Batı'da ilk üniversitelerin kuruluşu da, bu açıdan belli bir anlam taşımaktadır. Kanımızca çevirilerin işlevini anlayabilmek için, Rönesans'ın daha önce söz ettiğimiz özellikleri ile İslam dünyasından yapılan çeviri eserlerin içeriğini diyalektik içerisine sokmak gerekir. Kuşkusuz bu oldukça zahmetli bir iştir ve geniş bir uzmanlık bilgisini gerektirmektedir. Hatta farklı uzmanların işbirliğini yani multi-disipliner bakmayı zorunlu kılmaktadır. Ancak bu türden bir çaba spekülasyonların önüne geçebilir. Bizim ayrıntılı bir tartışma yapma amacımızın bulunmadığını kaydetmemiz, ulaşacağımız sonuçların ihtiyatla karşılanması açısından önem taşımaktadır. Biz burada sadece, ana çerçeveye ve bazı temel felsefi sorunlara parmak basmakla yetineceğiz.

Daha önce belirttiğimiz gibi, Rönesans Eski Yunan'ın çoğulcu düşüncesinin yeniden doğuşu ve skolastik düşünceye destek veren Aristotelesçiliğin eleştiri süzgecinden geçirilişi ve Tanrı odaklı sistemin sorgulanmaya başlanması, ama buna rağmen astrolojik ve gizemli uygulamalarda görülen artışla dikkatleri çekmekteydi³⁰. İslam dünyasından çevrilen yapıtlara bakıldığında, Aristoteles'in yapıtları ve onun gerek Yeni Eflatuncu yorumları gerekse İslam düşünürleri tarafından yapılan şerhleri önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda, Rönesans'ın genel tutumuyla çevrilen eserlerin içeriği arasında ilk bakışta köklü bir çelişkinin olduğu izlenimi uyanabilir. Bu izlenimi kaldırmak için her ne kadar Rönesans döneminde bir Aristotelesçilik ve İbn Rüşdcülük akımı ortaya çıkmış olsa da, bunun skolastiklerce kullanılan Aristoteles olmadığı, yeni oluşturulan Aristotelesçiliğin skolastik kökende kullanılan Aristotelesçiliğin eleştirisi için önemli bir malzeme sağladığını kaydetmek gerekir³¹. Bu oluşturulan yeni Aristotelesçilik de, özellikle fiziği ve metafiziği, Rönesans'ın sonlarına doğru neredeyse bütünüyle saf dışı edilmiştir. Yine çevirilerde Aristoteles mantığına ve şerhlerine ait yapıtların önemli yer tutması, skolastisizme hizmet eden iki değerli, kıyas ve tümdengelim odaklı Aristoteles mantığının eleştirisi ve bilim yapmak için yeni metodoloji arayışlarının önünün açılması için önemli bir dayanak oluşturmuştur. Bu yeni mantık ve metodoloji arayışında, İslam dünyasında Aristoteles mantığına yöneltelen eleştirilerin ve kimi İslam düşünürlerince kullanıldığı görülen üç değerli mantığın, Gazzâlî'nin el-Munkiz'de dile getirdiği epistemolojik kuşkuculuğun ve Ebu Beker Zekeriyya Razî gibi filozoflarda görülen tümevarımsal yaklaşımın kısmi etkilerinden söz edilebilir. Bunu F. Bacon'un Novum Organum adlı yapıtında ve

R. Descartes'in Metot Üzerine'sinde bir ölçüde gözlemlemek olasıdır. Kaldı ki, Rönesans'ın sonlarında beliren ve 17. yüzyılda büyük bir gelişim gösteren modern bilimin Aristoteles mantığıyla köklü bir ilişkisinin olmadığı bilinmektedir.

İslam dünyasından astronomiye ilişkin olarak yapılan çevirilerin Rönesans döneminde artan astrolojik anlayışla bir bağı kurulabilir ve kimi düşünürler, Rönesans'ta gözlemlenen astrolojik uygulamaları Mââşallah, Ebû Ma'ser ve Kindî gibi İslam düşünürlerinin yapıtlarının çevrilmesiyle ilişkilendirmişlerdir ve bu ilişkilendirme hiç de yersiz değildir³². Batlamyus'un ve onun kimi hesaplamalarına yönelik eleştirilerin yer aldığı ve farklı astronomi cetvelleri (zîc) içeren yapıtların Batı'ya aktarılmasının Kopernik devrimine öncülük ettiği söylenebilir. Bu öncülük, eleştirilecek malzeme sunma ve egemen paradigmanın geçerliliğinden kuşku duyulmasını sağlayan kimi verilere işaret etme şeklinde gerçekleşmiştir. Yoksa Kopernik devrimini, bütünüyle Müslüman yazarların yapıtlarına borçlu değildir. Çeviriler, İskenderiye'de Aristarkus'un bir görüş olarak ileri sürdüğü güneş merkezli evren tasarımının anımsanmasında ve Batlamyus'un kuramının dışında kuramların varlığından haberdar olunmasında ve Batlamyus sisteminin kimi olgularla örtüşmediğinin görülmesinde işe yaramış olmalıdır.

Yine Aristoteles'in fiziğe ilişkin yapıtı ve bu fizik ekseninde İslam düşünürlerinin oluşturdukları erekselci ve niteliksel (tanım ve tasnif ağırlıklı) fizik çevirileri, Rönesans'ın sonlarından itibaren gelişen ve Galileo ve Newton gibi öncülerin elinde matematikselleşen fizik düşünüldüğünde, Aristotelesçi fiziğin anlaşılmasına ve reddedilmesine katkı sağladığını söylemek daha anlamlı gibi gözükmektedir. Çünkü yeni doğan ve matematiksel bir temele oturtulmuş fiziğin ne Aristoteles ne de İslam dünyasında Aristoteles eksene alınarak geliştirilen niteliksel fizikle hemen hiç bağı bulunmamaktadır. Bu arada, matematik alanında yapılan çevirilerin, cebirin ve Hint kökenli sıfır rakamının Batı'da Araplar aracılığıyla öğrenilmesinin özellikle matematik ve matematikselleşen fizikte bir araç olarak önemli işlev yüklediğini söylemek gerekir.³³

Benzer bir biçimde modern tıp gelişene değin, İslam dünyasında Galen ve Hipokrat'ın dört sıvı kuramına dayalı tıbbi ilişkin kuramsal bakışlarının ve İbn Sînâ ve Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî gibi düşünürlerin gözlemlerini ekledikleri tıbbi yapıtlarının önemli bir işlev yükledikleri anımsatılmalıdır. Bu açıdan İbn Sînâ'nın Kânûn et-Tıb ve Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî'nin el-Hâvî adlı yapıtlarının etkisi anılmaya değerdir. Bu yapıtların gördüğü işlev de, dört köke dayalı dört sıvı kuramının eleştirisi ve yeni gözlemlerin aktarılması bağlamındadır³⁴.

Aynı eleştirel işlevin erekselci evren tasarımı ve bu tasarıma dayalı metafizikler için de geçerli olduğu söylenebilir. Bunu anlamak için, İbn Rüşd'e Latin dünyasında zorlama çevirilerle yüklenmeye çalışılan "çifte hakikat öğretisini" çözümlenmek yeterlidir.³⁵ Zira çifte hakikat öğretisi, aslında, dinsel hakikatle felsefî-bilimsel hakikati ayırmaya ve felsefe ve bilimler için seküler bir zemin oluşturmaya dönüktür. İbn Rüşd, hakikatin birliğini, yani dinin aynı hakikati simgesel, bilimin ise doğrudan ortaya koyduğu, aynı hakikate dinin söylevsel (hatabi) ve diyalektik (cedeli), felsefe ve bilimin ise kesin kanıt (burhani) yöntemiyle ulaştığı düşüncesini savunmasına³⁶ rağmen çifte hakikati savunuyormuş gibi lanse edilmesi, metafiziği ve skolastik düşünceyi felsefenin ve bilimin dışına atma işlevi yüklenmiş izlenimini vermektedir.

Burada sunduğumuz çözümlenmelerden çevirilerin salt eleştirilecek malzeme sunduğu gibi bir sonuca ulaşmamak gerekir; ancak bu işlevin önemli olduğunun altını çizmek bizim için önem taşımaktadır. Elbette çevirilerin başka işlevleri de olmuştur. Hiç kuşkusuz bunların en önemlisi, çevrilen dogsografik yapıtlar aracılığıyla Eski Yunan'ın çoğulcu düşüncesinin yeniden keşfidir. Bu anlamda Batı için çeviriler, skolastik dönemde yitirdiklerini yeniden elde etmek, Eski Yunan'ı yeniden keşfetmek açısından büyük önem taşımaktadır. Bu yönüyle bakıldığında, İslam dünyası, Beyt el-Hikme'de yapılan çevirilerle, 'uygarlığın hafızası' işlevini yüklenmiş, tıpkı Eski Yunan'ın

Doğu'dan (Mezopotamya ve Mısır) edindiklerini koruyup, onlara kendi deneyimi ve kuramsal bakışlarıyla zenginleştirerek İslam dünyasına sunması gibi, İslam dünyası da Eski Yunan mirasını alıp onu zenginleştirerek Batı'ya sunmuştur. Sırf bu hafıza görevini görmek bile, İslam dünyasının bilim ve düşünce tarihinde özgün bir yere sahip olduğunu göstermek için yeterlidir. Bu hafıza işlevine, yeni gözlemlerin eklenmesiyle oluşturulan birikimin de etkisini hesaba katmak gerekir. Böylelikle insanlığın uygarlık serüveninde İslam dünyası yadsınamaz bir rol üstlenmiştir.

Aydınlanma Açısından İslam Dünyası: İslam Dünyasındaki 'Akıl Tutulması' ve Nedenleri

Kimi düşünürler, Batı'da Rönesans'ın doğuşunda İslam dünyasından yapılan çevirilere bizim yukarıda yüklediğimiz anlamın ötesinde anlamlar yüklemektedirler. Onlara bakılırsa, Rönesans'ın Batı'nın değil, adeta İslam dünyasının, bir diğer deyişle İslam dünyasından yapılan çevirilerin ürünüymiş gibi bir izlenim uyanmaktadır. Böylesi bir düşünce, şu soruyu hatıra getirmektedir: "Eğer Rönesans İslam dünyasından yapılan çevirilerin bir ürünüyse, aynı ürüne sahip olan İslam dünyasında neden Batı'da Rönesans sonrası ortaya çıkan bilime dayalı bir Aydınlanma gerçekleşmedi? Bilindiği gibi hiçbir çeviri aslının yerini tutmaz; bu açıdan asla sahip olan İslam dünyası daha şanslı değil miydi?"

Bu soru kanımızca ciddiye alınması gereken bir sorudur ve yanıtı, yukarıda sunduğumuz çevirilerin eleştirilecek malzeme sunma anlayışında saklıdır. Kuşkusuz, bizim söz konusu savımıza eleştirel açıdan yaklaşarak, aynı ürünlerin farklı kültürel bağlamda farklı sonuçlara yol açabileceği şeklinde bir savla karşı çıkılabilir. Bu elbette olasıdır; böylesi bir olasılığı mantıksal açıdan saf dışı etmek olanaksızdır. Ancak olgusal verilerin durumun hiç de öyle olmadığını gösterdiğini, Batı'da Rönesans ve sonrası ortaya konan yaklaşımlara göz gezdirildiğinde, bu olasılığın zayıfladığını anımsatmak gerekir. Zira Aristoteles ve onun Yeni Eflatuncu yorumu temelinde yapılan erekselci bir paradigmanın, Rönesans'ın büyük ölçüde paradigmasız, olguya boğulmuş, her şey gider anlayışıyla; Rönesans'ın ardından ortaya çıkan Aydınlanma'nın seküler zemine oturtulmuş, tümevarıma yönelmiş ve matematikselleşmiş bir bilim anlayışıyla, eleştirilecek ve yadsınacak malzeme sunma dışında bir bağının olduğunu söylemek oldukça zordur. Kuşkusuz bu söylemimiz bilimle ilişkilidir, felsefi açıdan bakıldığında nispeten farklı sonuçlara ulaşmak olasıdır. Bu iddiamız, çevirilerle Batı'ya ulaşan kimi olgusal verileri dışladığımız anlamına alınmamalıdır. Bu olgusal veriler, kuşkusuz yeni paradigmanın oluşumunda diyalektik bir işlev yüklenmişlerdir. Ancak Rönesans sonrası Batı'da oluşan seküler paradigmanın İslam dünyasından çevirilerle aktarılan erekselci, teosentrik paradigmayla doğrudan bir bağı bulunmamaktadır. Bu paradigmal fark, İslam dünyasında neden Batı'dakine benzer bir Aydınlanma gerçekleşmedi ve gerçekleşmiyor ya da neden aydınlanma (akıl) tutulması yaşanıyor sorusuna da kanımızca önemli bir yanıt teşkil etmektedir. Hiç kuşkusuz, alt yapı-kurumu olarak görebileceğimiz üretim ilişkileri, toprak mülkiyeti vb. olgular, Batı'da teosentrik düşüncenin çöküp seküler paradigmanın oluşumunda önemli rol yüklenmiştir. Bunu anlamak için feodalitenin çatırdamasını ve ticaretten beslenen burjuva sınıfını, bu sınıfın siyasal taleplerini ve yüklendiği misyonu iyi anlamak gerekir. Burada kanımızca, önemli olan soru, Doğu'nun/İslam dünyasının anılan paradigmayı neden kıramadığıdır. Bunun üretim ilişkilerinden ve üretim tarzından ve Moğol istilası gibi dışsal nedenlerden kaynaklanan önemli nedenleri bulunmaktadır ve bu ciddi bir araştırma gerektirmektedir.³⁷ İslam felsefesi ve teolojisiyle profesyonel olarak ilgilenen birisi olarak biz, felsefi ve teolojik nedenlere gönderme yapan kimi saptamalarda bulunmaya çalışacağız. Kanımızca, düşünsel açıdan bakıldığında, İslam dünyasında Batı'dakine benzer bir bilimsel

aydınlanmanın gerçekleşmemesi ya da belli bir birikime rağmen akıl tutulmasının yaşanması hususunda belli bir düşünsel çerçeve oluşturmak için aşağıdaki noktaların gözden irak tutulmaması yararlı olabilir.

a) Felsefe ve Felsefi Bilimlerin Meşruluk Sorunu:

Bunun etkisini takdir edebilmek için, İslamın klasik çağında bilimi de içeren felsefenin daha başlangıçtan itibaren kelâmcı, fıkıhçı ve hadisçilerce yabancı bir bilim olarak görülüp eleştirilmesi ve reddedilmesi³⁸ üzerinde bir parça düşünmek yeterlidir. Anılan durum, felsefe ve felsefi bilimlerle ilgilenenleri, daima savunmacı bir tutum içerisinde kalmaya ve felsefi anlayışlarını, dinin simgesel ifadeleriyle desteklemeye itmiştir. Bu yüzden ilk yaratıcı Arap filozofu sayılan Kindî felsefeyle ilgilenmenin dinen meşru/caiz olup olmadığını tartışmak zorunda kalmıştır.³⁹ Aynı tartışma İhvân es-Safa⁴⁰, Âmirî⁴¹, Fârâbî⁴² gibi düşünürlerde, hatta felsefenin İslam dünyasına girişinden itibaren 300 yıl geçmiş olmasına rağmen İbn Rüşd de bile devam etmektedir.⁴³ Gazzâlî'yi Tehâfüt el-Felâsife'yi kaleme aldırın da, kelâmcı, fıkıhçı ve hadisçilerce dillendirilen bu dinsel meşruluk sorunudur.⁴⁴ Aynı sorun, İbn Haldun gibi özgün felsefi çözümler yapan, felsefi bilimlerle ilgilenen bir düşünürü bile 'felsefenin boş ve yarasız olduğunu', hatta kimi açılardan dine zararlı olduğunu söylemeye itmiştir.⁴⁵

b) Erekselcilik:

Aristoteles kökenli olan erekselcilik, İslam filozoflarında en açık ifadesini dört neden kuramı, felsefe ve bilim imgesi ve Aristotelesçi kategori anlayışında bulmaktadır. Dört neden öğretisi, gâi/erek nedene bağlı olarak, her şeyi metafiziğin hizmetinde görmeye ve nesnel dünyasıyla ilgilenen bilim ve felsefenin sonul işlevini Tanrı'ya/metafiziğe götürmekle sınırlamaya yol açmıştır. Aynı anlayışın izlerini İslam filozoflarınca benimsenen ve bilimi de içeren felsefe tanımlarında da görmek olasıdır. Genel kabule göre, felsefe, insanın gücü yettiği ölçüde nesnel varlığını, özünü ve nedenlerini, ilk nedeni bilmesi, ya da Tanrı'ya benzemeye çalışmasıdır.⁴⁶ Kuşkusuz varlığın özüne, nedenlerine ve ilk nedene ulaşmak için Aristoteles'in dokuz kategorisi önemli bir işlev yüklenmiştir. Nitekim felsefi/bilimsel bilginin Aristoteles'in dokuz kategorisi ekseninde üretildiği görülür. Bu kategorilere ilişkin sorular, var mı? (hel), nedir? (mahüve), kaç? (kem), nasıl? (keyfe), hangi şey? (eyyü şey), nerede? (eyne), ne zaman? (meta), niçin? (lima), kimdir? (men hüve) sorularıdır⁴⁷ ve erekselci olan niçin sorusu üretilen bilgide merkezi bir işlev yüklenmektedir. Kuşkusuz bu erekselci bakış açısı, İslam dünyasında, ister istemez Tanrı ya da din odaklı bakmaya yol açmış, dine ters düşen bilimsel ve felsefi anlayışların barınmasını ve yaşamasını engellemiş, hatta dinin farklı yorumuna uzanan ve kurumsallaşmış dinlerin eleştirisini yapan düşünürlerin bile baskıyla karşılaşmasına neden olmuş gibi gözükmektedir⁴⁸. Dolayısıyla İslamın klasik çağında, seküler bir anlayışı savunmak, bilimin dinden bağımsız bir etkinlik olduğunu ileri sürmek ve evrene erekselci bakmamak neredeyse din dışı sayılmakla özdeş kabul edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında, İslam filozoflarının önemli bir bölümünün temel ilgisinin din-felsefe ilişkisinde odaklanması ve din ile felsefenin farklı etkinlikler olduğunu savunan birkaç istisna düşünür bir kenara bırakılırsa⁴⁹, filozofların büyük çoğunluğunun din ve felsefenin aynı hakikati farklı yöntem ve söylevlerle dile getirdiklerini söylemeleri ve bilimlerini metafiziğe götüren bir merdiven olarak konumlandırmaları nedensiz değildir. Bu anlayışın en yalın örneğini İhvân es-Safâ'nın şu söyleminde yakalamak olasıdır:

“Ey kardeşim, filozofların matematiksel bilimlerde akıl yürütmelerinin amacı, öğrencileri onlar aracılığıyla tabiat bilimlerine doğru yol almalarını sağlamak, tabiat bilimlerinde akıl yürütmelerinin amacı ise, filozofların en üst amacı olan ilahi bilimlere yükselmelerini ve elde etmelerini sağlamaktır. Bu yolun sonunda hakiki bilgiler elde edilmiş olur.”⁵⁰

Kuşkusuz erekselci bakmanın bilim ve felsefe açısından bütünüyle olumsuz olduğunu söylemek güçtür; fakat bir ereğe bağlı olarak evrene yönelmek, ayrıntıların, ereğe ters düşen unsurların görülmesine engel oluşturduğu gibi, ereğe ulaştıran yeterli veri oluşunca araştırma sürecini sekteye uğratabilmektedir. Başka bir deyişle erekselci bakış açısı, erken genellemelere yol açmaktadır. Erekselci bakış açısının dinsel değeri üzerinde elbette durulabilir; ancak bunu bilimsel bağlama taşımak, evrene antropomorfist bir bakış açısıyla yönelmek ve evrenin kendinde iç-işleyişini çoğu kez göz ardı etmek anlamına gelmektedir.

c) Pragmatizm:

Pragmatizm, aslında İslam dünyasında çevirileri güdüleyen ve iktidarı bilim ve felsefeye yaklaştırıp ona destek vermesini sağlayan en önemli unsur olmuştur. Zira çeviri etkinliklerinin ve felsefi çalışmaların en yaygın olduğu dönem, imparatorluklaşma dönemidir ve bu dönem toplumsal gereksinimlerin çeşitlendiği dönemdir⁵¹. İmparatorluklaşma zirveye ulaşmış, bu yapıyı destekleyen bir birikim oluşunca, feodal yapıyı sarsacak ve yeni yapılara yol açacak çalışmalara siyasal nedenlerle ket vurulmuş, artık yöneticiler bilim ve felsefeden desteklerini çekmişlerdir. Bunun temel nedeni, sonraki dönem felsefi tartışmaların, spekülasyona dönük oluşu ve pratik yararının oldukça sınırlı olması ya da kimi kez hiç olmamasıdır. Nitekim pratik yararı olan etkinlikler, tıp, matematik, astronomi vb. belli ölçülerde devam etmiştir. Bu açıdan pragmatizm iç-çelişkilidir ve bilimi ve felsefeyi pragmatist bir temele oturtmak bilimin geleceği konusunda ve özellikle teorik bilimlerde ve felsefede sıkıntılar doğurabilir. İslamın klasik çağı bu açıdan ilginç bir örnek görünümündedir.

d) İktidar Odaklılık:

Bilim ve felsefenin, ancak pratik gereksinime bağlı olarak yaşama imkanı bulması, çoğu kez de, bu gereksinimlerin halifeler ve merkezi yönetimin temsilcisi olan valiler kanalıyla giderilmeye çalışılması, İslam dünyasındaki bilim insanlarını halifeler ve valilere bağımlı kılmıştır. Söz konusu bağımlılık bir yandan, bilim insanlarına kütüphane bulma, ekonomik açıdan refaha kavuşma imkanı vermişken; öte yandan, onları, özgür araştırma, bilgi için bilgi elde etme imkanından yoksun bırakmıştır. Halifelerin ve valilerin entrikalar yüzünden sık sık değişmesi, bir önceki halife ya da valinin koruduğu bilim insanını, bir başkasının ideolojik, mezhepsel vb. nedenlerle cezalandırmasına ya da saraydaki itibarını yok etmesine sebep olmuştur. Kimi zaman hekimlerin başı, halifenin ailesinden birisi hastalanıp, onu iyileştiremediğinde büyük belalara uğrayabilmiştir. Bu, iktidar eksenli bilimin tipik bir iç-çelişkisidir. Bu durumun nelere mal olduğunu görmek için P. Hoodbhoy'u dinlemek yararlı olabilir:

“Yöneticiler, en iyi bilginleri saraylarına çekmek için yarışıyorlardı. Kindî, halife Me'mûn'un, Fahreddin Râzî de Sultan Mahmûd İbn Tukuş'un sarayındaydı. İbn Sînâ, çeşitli şehzadelere doktorluk, İbn Heysem danışmanlık yapmıştı. İbn Rüşd ise, el-Mensûr'un hizmetindeydi. Hemen hemen ortaçağın en büyük bilginleri kendilerine mesleki ün, toplumsal saygınlık, kütüphaneler ve rasathaneler sağlayan ve belki de en önemlisi, cömertçe gelirler bahşeden hanedanlık sarayıyla ilişki içindeydiler. Halifenin himayesi, bilginleri, çalışmalarını dini gelenekten sapma olarak gören tutucuların şerrinden uzak tutmada da son derece önemliydi... Hükümdarın himayesine bağlılık, aynı zamanda İslam bilimi açısından yapısal bir zaaftı. Haminin kişisel eğilimleri, egemen hanedanın talihi, saray hayatının entrikaları, desteklenen öğrenim türünü ve bilginlerin kaderini belirleyen önemli etkenlerdi. Yöneticilerin değişmesi, saray mensupları ve eski saray bilginleri için genellikle felaket demektir. Örneğin, Kindî gibi, Me'mûn'un sarayında yetişen akılcı bilginler, tutucu el-Mütevekkil'in halifeliliği devralmasıyla kaçarak hayatlarını zor kurtardılar... Ama her bilginin saraydan alelacele ayrılışının nedenleri her zaman ideolojik değildi. İbn Sînâ'nın yaşam

öyküsü, bir hekimin hayatının pamuk ipliğine bağlı olduğunu göstermektedir. Özellikle de, sultanın ailesinden birisi tedavi edilemeyecek kadar hastaysa. İbn Sînâ'nın gece yarısı at üstünde kaçması, bazen bir derviş kılığına girmesi, saraydan saraya kaçarken yaşadığı maceralar, bir gerilim romanı gibi okunabilir. gibi okunabilir. Fakat İbn Sînâ'nın dönemdaşları, onun kadar şanslı değillerdi. Bu yüzden de, bu dünyadan beklediklerinden erken ayrıldılar.”⁵²

İktidar odaklılık, M. Foucault'nın bilgi-iktidar ilişkisi⁵³ bağlamında düşünüldüğünde, önemsenen bilginin iktidarların değişen ideolojilerinden de köklü bir biçimde etkilendiğini kaydetmek anlamlı olacaktır. Bunun en ilginç örneğini, felsefe ve felsefi bilimlerin batını anlayışa felsefi tutamak sağlaması⁵⁴ ve 11-12. yüzyıllarda yoğunlaşan Sünnî-batını çatışmasının yoğunlaşması yüzünden, Abbasilerin son dönemi ile Selçuklularda, felsefenin dışlanıp, devletin resmi ideoloji olarak sunulduğu benimsemesinde görmek olasıdır. Gazzali'nin hocası Cüveynî'nin ve ardından Gazzali'nin siyasetteki etkinlikleri ve özellikle Gazzali'nin siyasi desteği arkasına alarak filozoflara ve Batınılere yönelttiği eleştirilerini bu bağlamda anımsamak gerekir.

e) Aşılamazlık Duygusu:

Aşılamazlık duygusu, bütüncül yapının oluşması ve dogmatikleştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Aydın Sayılı'nın deyişiyle İslamın klasik çağında felsefede aşılamazlığı İbn Sînâ, teolojide ise Gazzâlî simgelemektedir⁵⁵. Nitekim İbn Sînâ'dan sonra Şîi-batını çevrelerde varlığını sürdüren felsefe onun hikmet'ül meşrikiyye (doğu felsefesi) anlayışı doğrultusunda tanrısal aydınlanma odaklı işrakiliğe dönüşmüş ve İbn Sînâ'yı şerhler ve haşiyelerle nispi farklarla yeniden üretmiştir. Nitekim, sonraki döneme ait Sühreverdî, el-Muhakkik et-Tusî, Şehrezurî, Şirâzî, Molla Sadrâ gibi düşünürler, İbn Sînâ'yı bütünüyle aşan yeni söylemler ortaya koyamamışlardır; aynı paradigmanda felsefe yapmışlardır⁵⁶. Teoloji'de ise, özellikle Sünnî dünyada, Gazzâlî egemenliğini hissettirmiş ve onun tasavvufu olumlayan teolojik örgüsü inanç nesnesi haline gelmiştir.

e) Dinsizlikle (Tekfîr) Suçlama:

Dinsizlikle suçlama ortaçağlarda, bir cedel yöntemidir ve Gazzâlî ve İbn Salah'ın fetvasında zirveye ulaşır. Gazzâlî'nin filozofları siyasal ve teolojik nedenlerle dinsizlikle suçlaması, hatta, bilimi de içeren felsefeyi kimi kayıtlarla dinsizliğe yol açıyor endişesiyle mahkum etmesi oldukça önemli etki uyandırmıştır⁵⁷. Çünkü dinsizlikle itham, din odağında yapılan bir toplumsal ortamda, toplumdan dışlanma, Gazzâlî'nin deyişiyle malın, canın ve namusun başkalarına helal olması anlamına gelmektedir⁵⁸. İbn Salah'ın fetvası, Gazzâlîci anlayışı pekiştirmektedir. İbn Salah'ın fetvası oldukça ünlüdür; bu yüzden ondan çarpıcı noktaları aktarmak yararlı olabilir. Onca felsefe ve felsefi bilimler aptallığın temelidir; tüm yanlışlıklar ve sapkınlıklar ondan kaynaklanmaktadır. Felsefe ve felsefi bilimlerle uğraşan şeriatın güzelliklerini görmez olur; zira onunla uğraşan Tanrı'dan uzaklaşır ve şeytana yaklaşır. Dolayısıyla felsefeye ilişkin şeylerle meşgul olmak şeran caiz değildir. Şeriat ve şeri bilimler tamamlanmıştır; bu bilimlerin önderleri, ortada ne mantık ne de felsefe varken gerekli olan bilimleri tüm derinliğiyle ortaya koymuşlardır. Bir faydası olduğuna inanıp, felsefe ve mantıkla uğraşmanın şerrinden Müslümanları korumak sultana düşer. Sultan böylelerini medreselerden çıkarıp uzaklaştırmalı, hala aynı şeyle uğraşıp uğraşmadıklarını takip ettirmelidir. O fetvasına şöyle devam eder:

“Filozofların inancına bağlı olduğunu açıkça söyleyen, İslam ve kılıç arasında tercihe zorlanmalıdır.”⁵⁹

f) Medreseleşme ve Statükolaşma:

Bu ilginç bir durumdur; çünkü İslam dünyasında yetişmiş önemli bilim ve felsefe insanları medresede yetişmemiştir. Medrese geleneği önce Şiîlerde görünmüş, sonra 10. yüzyıllarda Şiîliğin egemenliğini kırmak için Sünnîlerde işlevsellik kazanmıştır. Sünnî Medreseler, Şii-batını tehlikesi

karşısında, Cüveynî ve öğrencisi Gazzâlî ile birlikte Eş'arî teolojiye yönelmiş, felsefe ve felsefi bilimler o dönemlerde teröre bulaşan ve dailik örgütüyle İslam dünyasında yayılmaya çalışılan batınlığı, dolayısıyla Şiiliği desteklediği inancıyla dışlanmış, bilim de felsefenin içinde yer aldığından o da sekteye uğramıştır⁶⁰.

g) Tanrısal Aydınlanmacılık:

Aristoteles'in etkin aklının, kimi kayıtlarla İbn Rüşd bir kenara bırakılırsa, Aristoteles'in Yeni Eflatuncu yorumcularının etkisiyle Farabî ve İbn Sînâ dahil hemen tüm İslam filozoflarınca insanın dışında metafizik bir ilke olarak kabul edilip peygambere vahiy ileten Cebrail'le ilişkilendirilmesi ve bu yolla peygamberle filozofu aydınlatan kaynağın birleşmesi, kuramsal bilgiyi tanrısal esine/vahiy ve ilhama indirgemıştır⁶¹. Bu tutum, beraberinde, her şeyin temelini dinden ya da dinsel bir temelden alındığı anlayışına yol açmıştır. Bu bağlamda İbn Sînâ'ya kulak vermek gerekir:

“Eylemsel felsefenin temel ilkeleri tanrısal şeraitten alınmış olup, tanımları en olgun şekliyle yine tanrısal şeraitle açıklanmıştır. İnsan sadece bu tanrısal ilkeleri, akıl yürütme yoluyla tikel sorunlara uyarlar... Kuramsal felsefenin ilkeleri bile, din önderlerinden tenbih yoluyla alınmıştır. Bu ilkelerin olgun bir biçimde öğrenilmesi ise ussal yetinin kanıt yoluyla tasarrufta bulunmasıyla gerçekleşir.”⁶²

h) Doğal Nedenselliğin Örselenmesi:

İslam filozoflarınca benimsenen doğal nedenselliğin, teolojik gerekçelerle örselenmesi ve bunun Eş'arî teolojinin uzantısı olarak Gazzâlî tarafından dinsel bir inanç hailine getirilmesi, İslam dünyasında bilim ve felsefeye büyük bir zarar vermiştir⁶³. Aslında, her ne kadar Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflarca doğal nedensellik ve nedensel zorunluluk onaylansa da, onlarca da cansız olan hiçbir şeyin etkinliği bulunmamaktadır; onlarca da neden olabilen, ayrıklıkların ürünü olan nesnelere tabiatı ve nefis sahibi varlıklardır ve oluş ve bozuluşun temelinde nefse sahip oldukları savlanan göksel ayrıklıklar (dindeki adıyla melekler), nesnelere tabiat ve insandaki nefis yatmaktadır. Neden sonucunu zorunlu kılma da, son çözümlemede bu doğal değil metafizik etkilerden kaynaklanmaktadır ve en temel neden erek nedendir⁶⁴. Gazzâlî ile doruk noktasına ulaşan neden-sonuç ilişkisinin doğallığına yönelik olumsuz tutum, İbn Rüşd tarafından köklü eleştiriye tabi tutulmasına rağmen, nedenselliğin yerine oturtulan vesileci (ara-nedenci) anlayış, insan ve eylemleri arasındaki ilişkilerin de askıya alınmasına, bu yolla kaderciliğin pekişmesine yol açmıştır. Aynı kaderciliğin izlerini, sudur kuramına dayalı bir evren kurgusu olan İslam filozoflarının yapıtlarında da bulmak olasıdır. Kuşkusuz kaderciliğin egemenliği bireyin kendisine ve eylemlerine yabancılaşmasında güçlü bir işlev yüklenmektedir.

D) Eski Yunanlı Filozofların Görüşlerini Kutsallaştırma:

Bu aslında gerek meşşailerde gerekse işraki filozoflarda kendini göstermektedir. Onlarca felsefe ve felsefi bilimler hâlidî hikmetten kaynaklanmaktadır; bu yüzden büyük düşünürler ya peygamber ya da peygamberlerden etkilenmiş, onlardan ders almış düşünürlerdir⁶⁵. Bu bağlama, pek çok İslam düşünürü tarafından yinelen düşün biçimini ifadelendiren Amirî'ye kulak vermek gerekir:

“Ant olsun ki biz Lokman'a hikmet verdik, ayeti gereğince hikmetle nitelendirilen ilk kişi Lokman hekimdir. O peygamber Davud zamanında yaşamış ve sürekli olarak Şam bölgesinde oturmuştur. Aktarıldığına göre, Yunanlı filozof Empedokles, onun yanına gidip geldiği için hikmeti ondan öğrenmiştir... Lokman hekimle olan arkadaşlığı yüzünden Yunanlılar onu bilge olarak kabul etmişler ve ilk bilge olarak onu görmüşlerdir... Bilgelikle nitelendirilenlerin bir diğeri kişi Pisagor'dur; onun bilgelikle nitelendirilme nedeni ise, Davud'un oğlu Süleyman'ın öğrencileri Şam bölgesinden Mısır'a gidince onlarla görüşme olanağı bulmasıdır. Bu görüşmeden önce Mısırlılardan geometri, ardından da Süleyman'ın öğrencilerinden fizik ve metafizik öğrenmiştir. Bu üç bilimi, Yunanistan'a götürmüş... bu bilimleri peygamberlik kandilinden yararlanarak geliştirdiğini ileri sürmüştür... Pisagor'dan sonra

bilgelikle nitelendirilen Sokrates, felsefeyi Pisagor'dan almış ve felsefe disiplinlerinden yalnız metafizikle yetinmiştir... Sokrates'ten sonra Eflatun bilgelikle nitelendirilmiştir;... Sokrates'in yolundan giderek, o da felsefeyi Pisagor'dan almıştır... Platon'dan sonra bilgelikle nitelendirilen kişi Aristoteles'tir... Felsefe öğrenmek üzere yirmi yıla yakın Platon'un yanında ders almıştır... Bu beş kişi bilgelikle anılmış, bunlardan sonra hiç kimseye bilge adı verilmemiştir.”⁶⁶

Aynı anlayışın ilginç fakat farklı bir versiyonunu Fârâbî'nin Kitâb el-Cem Beyn Re'yeyy el-Hakîmeyn el-Eflâtun el-İlahî ve Aristutâlîs adlı yapıtın anılan adından çıkarsamak olasıdır. Yapıt açıkça Eflatun'u tanrısalılaştırmaktadır. Tanrısalılaştırmaların olduğu bir ortamda eleştiriden söz etmek anlamsızlaşmakta ve eskiler bir dogma gibi izlemektedir. İslam felsefe geleneğinde şerhlerin ve haşiyelerin önemli bir yer tutması bu kutsallaştırma anlayışının bir uzantısı olsa gerektir. Çünkü kutsanan eleştirilemez ve yadsınamaz; sadece şerh edilir; bilgi de yorum ve şerhe indirgenir. Şerh ve haşiyelerdeki tek eleştiri, metnin yanlış anlaşıldığını göstermek şeklinde ortaya çıkar. Eğitim ise kutsanan bilgilerin ezberlenmesi olarak görülür⁶⁷. İslam dünyasında yazılan yapıtların, çoğunun kısmi farklılarla bir birinin benzeri oluşunun temelinde bu kutsallaştırıcı ve ezberci mantığın yattığını söylemek yanlış olmasa gerektir.

J) Maddeyi ve Dünyayı Küçümseme:

İslam felsefe geleneğinde egemen olan Aristocu anlayış, madde-suret dulaizmine dayanmakta, madde ve maddi ilintiler süfli/aşağı aleme özgü, suret ise melekut/tanrısal aleme ilişkin olarak görüldüğü için, madde ve maddi olan ikincilleştirilmiştir.⁶⁸ Önemli olan madde ve maddi ilintiler değil, ondan soyutlanıp surete ulaşmaktır. Gerçek bilgi de maddenin bilgisi değil, maddi ilintilerden soyutlanmış suretin bilgisidir. Bu anlayış, İslam filozoflarının, maddeye bağlı olarak bu dünyanın aşağılanması anlayışına, nicelikten çok niteliğe, maddi olandan çok ruhani olana, hüviyetten çok mahiyete yönelmelerine yol açmıştır. Oysa maddi olanı dışlayan bir ortamda bilimi kurmak ve geliştirmek imkansızdır. Bu durumu kavramış olan Şehristânî uygarlıkları karşılaştırırken şu saptamayı yapar:

“Dört büyük ümmet vardır: Arap, Acem, Rum ve Hint. Arap ve Hint birbirine yakındır. Bunlar, nesnelerin mahiyetine, niteliklerine yönelirler ve işleri ruhanidir. Acem ve Rum ise birbirine yakındır. Bunlar da, nesnelerin hüviyetine, niceliğine yönelirler ve işleri cismanidir.”⁶⁹

Sıraladığımız bu nedenler, İslam dünyasına Beyt el-Hikme'de yürütülen çevirilerle giren felsefi ve bilimsel birikimin, hangi yöne doğru evirildiği ve neden aydınlanma (akıl) tutulması yaşandığı sorusuna yanıt aranırken oluşturulacak düşünsel çerçevenin kimi dayanaklarına gönderme yapmaktadır. Ancak sıraladığımız durumların, önemli olmakla birlikte, konuya tüketircesine bir yanıt verdiği sanılmamalıdır. Kanımızca irdelediğimiz konu farklı araştırmalarla aydınlatılmaya ve tartışılmaya muhtaçtır ve bu, Doğu merkezilik ve Batı merkezilik gibi uç anlayışlardan kurtulmayı, daha da önemlisi tarihi kutsallaştırmaktan vazgeçmeyi, eleştirel bakışları önemsemeyi, multi-disipliner bir bakışla işbirliğine gitmeyi gerektirmektedir. Ayrıca anılan tutum, bilimin işlevini salt doğrulamakla sınırlandırmamayı, K. Popper'in önerdiği, eleştirelliğin olmazsa olmaz koşulu olan yanlışlamayı⁷⁰ da ilke edinmeyi zorunlu kılmaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme:

İslam Rönesans'ı deyişini kullanmanın, Batı'daki Rönesans kavramının içeriğini düşünerek, kimi kayıtlarla doğru olmadığını söylesek bile, 10. yüzyıllarda Beyt el-Hikme'de yapılan çeviriler ve onları işleyen, onlara İslamî bir damga vuran düşünürlerle, İslam dünyasının önemli bir bilimsel başarı elde ettiğini teslim etmemiz gerekir. Ancak bu başarı, teosentrik paradigmanın izin verdiği kadardır. 11. yüzyıldan 16. yüzyıllara kadar geçen süreçte Batı, İslam dünyasından yaptığı çevirilerle, teosentrik nitelikli skolastik düşünce yüzünden yitirdiği Eski Yunan felsefesini yeniden

keşfetmiş, İslam dünyasından elde ettiği verilerle eleştirilecek bir malzeme, tutunacak yeni bir zemin bulmuş ve teosentrizmden sekülerizme adım adım geçerek bilimsel aydınlanma yaratmayı, akıl tutulmasından kurtulmayı başarmıştır. Batı'ya çeviriler aracılığıyla eleştirilecek malzeme ve yeni olgular sunan İslam dünyası, Batı, Rönesans, Reform ve Aydınlanma gerçekleştirirken, teosentrik paradigmayı parçalayacak ne alt yapısal ne de üst yapısal bir değişime gidememiş, 20. yüzyıla değin aynı teosentrik paradigmayı devam ettirmiştir. Kanımızca bunun en temel nedeni, klasik İslam düşüncesinin her şeyi bir şekilde kutsalla ilişkilendiren, ve en önemlisi bilgi ve değeri metafizik bir zeminde arayan anlayışıdır. Bu anlayışın kimi kesimlerce, bilgi ve değerleri seküler bir zemine oturtan Türkiye'de bile bilginin islamileştirilmesi projesiyle yer yer canlandırılmaya çalışılması, İslam dünyasında aydınlanma (akıl) tutulmasının sancılarının hala yaşandığını göstermesi açısından anlamlı olsa gerektir. Zira kutsalla ilişkilendirme, ister istemez eleştirel bakışın önüne geçmekte, düşünsel çoğulculuğun gelişimini sekteye uğratmaktadır. Bundan kurtulmanın tek yolu, bilim, felsefe ve din gibi etkinliklerin çok boyutlu olan insanın farklı gereksinimlerine seslendiğini kavramak ve anılan etkinliklerin yöntem, konu ve amaç farklılıklarını gözden ırak tutmamak, her disiplinin otonom varlığını kabul etmek, eleştirel bakışı elden bırakmamak, saltıkçı söylemleri aşmak ve geriden çok ileriye bakmaktan geçmektedir. Ancak bu sayede gerçek bir İslam Rönesans'ı ve İslam Aydınlanması oluşturulabilir.

Dipnotlar:

¹ Max Horkheimer, Akıl Tutulması/The Eclipse of Reason, çeviren: O. Koçak, Metis Yayınları, İstanbul 1986.

² Biz burada tartışma konusu ettiğimiz olguların önemli bir bölümünü Bilim ve Ütopya dergisinde yayımlanan... yazımızda da tartışılmıştır.

³ Rönesans'ın doğuşuyla ilgili olarak farklı tarihler verilmektedir. Genel kamı, 14. yüzyılda İtalya'da başlayan 15 ve 16. yüzyıllarda Avrupa'da etkisini hissettiren kültürel bir olay olarak sunulmaktadır. J. Hunt, The Renaissance, Routledge, London and Newyork, 199, s. 1-2. Charles Homer Haskins, The Twelfth Century Renaissance adlı yapıtıyla yeni bir tartışma açmış ve 12. yüzyıl Rönesans'ından söz etmiştir. O bu anlayışını temellendirirken, 12. yüz yılın sonlarında Latinlerin Batlamyus, Aristoteles, Öklit gibi eski Yunanlı yazarlara ulaştıklarını, üniversitelerin yükselişinin ve sanat anlamında Rönesans'a damgasını vuran özelliklerin bu dönemde belirdiğini kaydetmektedir. Bkz. Charles Homer Haskins, The Renaissance of the Twelfth Century, Cleveland 1957, s. 5 vd..

⁴ Bkz. J. Hunt, The Renaissance, ss. 1-30; J. Michelet, Rönesans, çev.: K. Berker, Cumhuriyet Yayınları,1998, s. 11 vd..

⁵ Bkz. H. Ömer Adıgüzel, Rönesans-Reform, Uygurlık Tarihi, ed.:İsmail Güven: PegemA Yayıncılık, Ankara 2006, s. 394-422; Yahya Akyüz, Avrupa ve Türk Uygurlıklarının Gelişmesinde Etken Olarak Eğitim, Uygurlık Tarihi, ed.: İsmail Güven, PegemA Yayınları, Ankara 2006, ss. 366-368.

⁶ Bkz. A. Koyre, "Yeniden Doğuşun Bilimsel Katkısı", Bilim Tarihi Yazıları, çev.:K. Dinçer, Tübitak, Ankara, s. 53-54.

⁷ A. Koyre, Yeniçağ Biliminin Doğuşu, çeviren: K. Dinçer, Gündoğan yayınları, Ankara 1994, s. 43-44.

⁸ Bkz. F. Thilly, Felsefe Tarihi, cilt: I, çeviren: İ. Şener, Sitem yayınları, İstanbul 1995, s. 278-294.

⁹ Bkz. A. Koyre, "Yeniden Doğuşun Bilimsel Katkısı", s. 51 vd..

¹⁰ Bkz. Cemal Yıldırım, Bilim Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994, s. 79 vd..

¹¹ Adam Mez'in, Die Renaissance des Islams adlı yapıtı, Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti (İslam'ın Rönesansı) adıyla dilimize çevrilmiştir (çev.: S. Şaban, İnsan Yayınları, İstanbul 2000). J. L. Kraemer Humanism in the Renaissance of Islam ve Philosophy in the Renaissance of Islam: Ebu Sulayman al-Sijistani and His Circle; M. Arkaun ise L'Humanisme Arabe Au IVe/Xe Siècle: Miskawayh et Historien adlı yapıtıyla X. yüzyıldaki gelişmeleri Rönesans terimleriyle ifade etmektedirler. Bkz. Hasan Aydın, "Âmirî'nin Düşünce Sisteminde Felsefe ve Felsefi Bilimleri Meşruluğu Sorunu", Ekev Akademi Dergisi, sayı: 33, Erzurum 2007, s. 55-66.

¹² Çeviriler için bkz. R. Wolzer, Grek into Arabic (Essays on Islamic Philosophy), Harvard Universty Press, Cambridge 1962, s. 2 vd.; H. Ziya Ülken, Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü, Ülken yayınları, İstanbul 1997, s. 1 vd.; Y. Kumeyr, İslam Felsefesinin Kaynakları, çev.: F. Olguner, Dergah Yayınları, İstanbul 1992, s. 45 vd..

¹³ A. Mez, Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti (İslam'ın Rönesansı), çeviren: S. Şaban, İnsan Yayınları, İstanbul 2000 (D. S. Margoliouth'un yazdığı önsöz), s. 7-8.

¹⁴ Farabi şöyle der: "Rivayete göre bu ilim eskiden Irak halkı olan Keldanilerde meydana gelmiş, oradan Yunanlılara, onlardan da Süryanilere ve sonra Araplara geçmiştir." Fârâbî, Mutluluğu Kazanma (Tahsil es-Sa'ade), çeviren: Hüseyin Atay, Farabi'nin Üç Eseri, AÜİF Yayınları, Akara 1974, s. 51. Fârâbî'nin benzeri bir anlayışı Tomas Hobbes da savunmaktadır. Bkz. Hobbes, Leviathan, çev.: S. Lim, YKR Yayınları, İstanbul 1995, s. 460-461.

¹⁵ Bu konuda erken döneme ait bir tartışma için bkz. Diogenes Laertios, Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri, çeviren: Candan Şentuna, YK Yayınları, İstanbul 2007, s. 13 vd..

¹⁶ Bkz. Hasan Aydın, "Doğu ve Batı Felsefesinde Altın Çağ Mitleri". Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, sayı: 17, 2006, s. 107-114.

¹⁷ Bkz. Fârâbî, Kitâb el-Cem Beyn Re'yey el-Hakîmeyn, Beyrut 1997, s. 51 vd.; Fârâbî, Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması, çeviren: Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, Klasik Yayınları, İstanbul 2005, s.166 vd..

¹⁸ Bkz. Hasan Aydın, İslam Düşünce Geleneğinde Din-Felsefe ve Bilim, Natürel Yayınları, Ankara 2005, s. 68 vd..

¹⁹ Bkz. Mehmet Dağ, Fârâbî'nin İki Yapıtı, OMÜ İlahiyat Fak. Dergisi, Sayı: 14-15, Samsun 2003, s. 60-61, dipnot: 149.

²⁰ Bkz. Hasan Aydın, İslam Düşünce Geleneğinde Din-Felsefe ve Bilim, s. 178 vd..

²¹ Bkz. Hasan Aydın, "Doğu ve Batı Felsefesinde Altın Çağ Mitleri", s. 107-114.

²² Son dönemlerde yapılan araştırmalar, Yunan bilim ve felsefesinin, Batı'ya geçişinde İstanbul'un fethinin pek bir etkisinin olmadığına işaret etmektedir. Bu açıdan Yunan bilim ve felsefesinin Batı'ya geçişinde ana kaynak, Araplar ve Endülüs kanalıdır. Bkz. S. Cobb, İslam'ın Medeniyete Katkıları, çeviren: C. Küçük, Profil Yayınları, İstanbul 2006, s. 85-93.

²³ Bkz. C. Burnett, "Arapça'dan Latince'ye: Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü", İslam Felsefesine Giriş, ed.: P. Adamson-R. C. Taylor, çeviren: M. C. Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2007, s. 405-430; De Lacy O'lery, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, çev.: H Yurdaydın- Y. Kutluay, AÜİF Yayınları, Ankara 1959, s. 143-153.

²⁴ Bkz. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd: Hayatı, Temel Fikirleri ve Etkileri", Bilim ve Ütopya Dergisi, Sayı: 156, İstanbul 2007, s. 5 vd.; Muhittin Macit, "Büyük Yorumcu İbn Rüşd", Bilim ve Ütopya Dergisi, Sayı: 156, İstanbul 2007, s.11-14.

²⁵ Bkz. C. Burnett, agm., s.405.

²⁶ Bkz. C. Burnett, agm., s.406.

²⁷ Bkz. . Burnett, agm., s. 406.

²⁸ Bizim oluşturduğumuz tablo büyük ölçüde C. Burnett'in tablosuna dayanmaktadır; ancak onun oluşturduğu tablo bizimkinden daha ayrıntılıdır ve çeviri tarihlerini de vermektedir. Krş. C. Burnett, agm., s. 423-430.

²⁹ Bkz. . Burnett, agm., s. 405-432.

³⁰ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. A. Koyre, "Yeniden Doğuşun Bilimsel Katkısı", s. 52-67.

³¹ Bkz. F. Thilly, age., s. 281-282.

³² Bkz. N. Campion, The Concept of Destiny in Islamic Astrology and its Impact on Medieval European Thought, ARAM (the journal for Syro-Mesopotamian culture), Vol. 1 no 2, Summer 1989, s. 281-289.

³³ Bkz. S. Cobb, İslamın Medeniyete Katkıları, çeviren: C. Küçük, Profil yayıncılık, İstanbul 2006, s. 75-76.

³⁴ İslam dünyasındaki bilimsel gelişmeler ve Batıya etkisi için bkz. Cemal Yıldırım, age., ss. 62-71; S. Cobb, age., s. 69-84.

³⁵ Burada İbn Rüşd'ün Batı'da çifte hakikati savunuyormuş gibi algılanmasının, onun Tehâfüt et-Tehafüt adlı yapıtıdan kaynaklanmış olabileceğini anımsatmak gerekir. Gerçekten de İbn Rüşd, Gazâlî ile tartışırken, din ve felsefenin konu ve yöntem açısından tamamıyla ayrı olduğu izlenimi uyandırır. Özellikle nedensellik tartışmasına bağlı olarak gündeme gelen mucize sorununa ilişkin deyişleri, iki farklı hakikat vardır anlayışı ışığında yapılandırılmıştır. Şöz gelimi şu deyişler bu türdendir. "...her sanatın ilkeleri bulunduğu ve bu sanatı uygulayan kimsenin, onun ilkelerini kabul etmesi gerektiğine, ne reddetmek ne de geçersiz kılmakla onlara karşı çıkamayacağına göre, şeriatın ameli sanatının böyle olması daha uygundur; çünkü şer'i erdemlere uygun olarak hareket etmek, filozoflara göre insanın varlığı için, insan olması bakımından değil, bilgili insan olması bakımından zorunludur. İşte bu nedenle, her insanın şeriatın ilkelerini kabul etmesi, onlara uyması ve onları koyan birini önder olarak kabul etmesi gerekir. Onları inkar etmek ve onlar üzerinde tartışmaya girişmek, insanın varlığını anlamsız kılar. İşte bu nedenle, zındıkları öldürmek gerekir. O halde bu konuda söylenmesi gereken husus, şeriatın ilkelerinin insan aklını aşan ilahi ilkeler olduğunu ve dolayısıyla onların nedenleri bulunmadığı halde, kabul edilmeleri gerektiğini söylemektir. İşte bu nedenle, eski filozoflardan hiçbiri, alemde yaygın olduğu ve açıkça görüldüğü halde, mucizeler konusunda söz ettiğini

görmekteyiz; çünkü mucizeler şeriatı kanıtlayan ilkeler; şeriat ise erdemlerin ilkeleridir.” İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, çeviren: K. Işık ve M. Dağ, cilt: II, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998, s. 638-639. Oysa İbn Rüşd, *Fasl el-Makal ve el-Keşf* gibi yapıtlarında, hakikat hakikate zıt olamaz diyerek, din ve felsefenin söylem biçiminde farklılık olsa da aynı hakikati savunduklarını göstermeye çalışmaktadır. İbn Rüşd, *Fasl el-Makal, Felsefe-Din ilişkileri içinde*, çev. ve haz.: S. Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985, s. 112. Bu açıdan sanki İbn Rüşd’de din-felsefe ilişkisine yönelik iki farklı yaklaşım ver gibi görünmektedir. Kanımızca, Tehâfüt bir polemik metni olduğu için, oradaki kuramın tartışmada bir dayanarak olarak kullanıldığını, oysa diğer yapıtlarında dile gelen kuramın kendi öz kuramı olduğunu kabul etmek daha makuldür.

³⁶ Bkz. İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl, Felsefe-Din İlişkileri içinde*, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985, s.112.

³⁷ Bu konuda bir tartışma için bkz. Aydın Sayılı, “Ortaçağ İslam Dünyasında İlmi Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri (Avrupa ile Mukayese)”, *DTCFFAE Dergisi*, cilt: I, Ankara 1963, s.4-69; Hasan Aydın, *İslam Düşünce Geleneğinde Din-Felsefe ve Bilim*, s. 172-178.

³⁸ Bu konuda zengin bir malzeme için bkz. Ignaz Goldziher, “The Attitude of Orthodox Islam Toward the Ancient Sciences”, neşr. ve çev.: M. L. Swartz, *Studies on İslam*, New York 1981, s. 185-215.

³⁹ Bkz. Kindî, **el-Felsefe el-Ülâ**, *Resâil el-Kindî el-Felsefiyye içinde*, neşreden: Ebû Rîde, Kahire 1978, s.35.

⁴⁰ Bkz. İhvân es-Sâfâ, **Resâil İhvân es-Sâfâ**, nşr.: B. Bustanî, cilt: I, Beyrut 1957, s. 158 vd..

⁴¹ Bkz. . Hasan Aydın, “Âmirî’nin Düşünce Sisteminde felsefe ve Felsefi Düşüncenin Meşruluğu Sorunu”, s. 55 vd.

⁴² Felsefenin yabancı kökenli olarak görülmesi yüzünden tepki görmesi, Fârâbî’yi felsefi düşüncenin serüvenini dile getirmeye yöneltmiştir. O şöyle demektedir: “Rivayete göre bu ilim eskiden Irak halkı olan Keldanilerde meydana gelmiş, oradan Yunanlılara, onlardan da Süryanilere ve sonra Araplara geçmiştir.” Fârâbî, **Mutluluğu Kazanma (Tahsîl es-Sa’ade)**, çeviren: Hüseyin Atay, Farabi’nin Üç Eseri, AÜİF Yayınları, Akara 1974, s. 51.

⁴³ Bkz. İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)**, cilt: I, çeviren: Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998, ss. 11 vd..

⁴⁴ Bkz. Gazzâlî, **Tehâfüt el-Felâsife**, tahkik: Maurice Bouyges, Beyrût 1927, ss. 37 vd..

⁴⁵ İbn Haldun, **Mukaddime**, cilt: III; çeviren: Z. K. Ugan, MEB Yayınları, İstanbul 1991, ss. 112-113.

⁴⁶ Bkz. Kindî, *Risale fî Hudud el-Eşyâ ve Rusimihe*, *Resâ’il Kindî el-Felsefiyye*, neşr.: Ebû Rîde, Kahire 1950, s.172 vd..

⁴⁷ Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve et-Tmbihât (İşaretler ve Tembihler)*, çeviren: A. Durusoy ve diğerleri, Litera yayıncılık, İstanbul 2005, s. 74 vd.

⁴⁸ Bkz. Hasan Aydın, *İslam Düşünce Geleneğinde Din-Felsefe ve Bilim*, ss. 178-182.

⁴⁹ Bkz. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ’ ve el-Müânese*, cilt: II, nşr.: A. Emin-A. ez-Zeyn, Kahire 1953, s. 5 vd.

⁵⁰ İhvân es-Sâfâ, **Resâil İhvân es-Sâfâ**, c.I, s. 75-76.

⁵¹ Bkz. Hasan Aydın, *Gazzâlî, Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*, Naturel Yayınları, Ankara 2006, s.11 vd..

⁵² Pervez Hoodbhoy, *İslam ve Bilim*, çev.: Eser Birey, Cep/düşün Yayınları, İstanbul 1999, s.141.

⁵³ Bkz. Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev.: M. A. Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara 2006, s. 65.

⁵⁴ Felsefi anlayışın Batniliğe çanak tuttuğu erken dönemlerde kavranmıştır. Nitekim Harirî felsefecileri Batniliğe eğilimli olmakla itham etmektedir. Bkz. *Tevhîdî, el-İmtâ’ ve el-Müânese*, s. 15-16.

⁵⁵ Bkz. Aydın Sayılı, *agm.*, s. 4 vd..

⁵⁶ Krş. Hossein Ziai, *Klasik Dönem Sonrası Arapça ve Farsça Felsefe Geleneklerindeki Eğilimler, İslam Felsefesine Giriş*, ed.: P. Adamson-R. C. Taylo, çev.: M. C. Kaya, Küre yayınları, İstanbul 2007, s. 439-445.

⁵⁷ Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz mine d-Dalâl, Hakikat Kitabevi*, İstanbul 1984, s.7-8.

⁵⁸ Bkz. Gazzâlî, *Faysalu’t-Tefrika Beyn’el-İslam ve’z-Zendeka (İslamda Müsamaha)*, çeviren: Süleyman Uludağ, Marifet Yayınları, İstanbul 1990, s.56.

⁵⁹ *Tevfik et-Tâvil, Kıstâs es-Sirât ed-Dîn ve el-Felsefe*, Kahire 1979, s.132 vd.

⁶⁰ Bkz. Mehmet Dağ ve H. R. Öymen, *İslam Eğitim Tarihi*, MEB Yayınları, Ankara 1974, s. 113 vd..

⁶¹ Bkz. Mehmet Dağ, *Some Notes on Avicenna’s Epistemoloji*, Atatürk Supreme Council for Culture, Language and History Atatürk Culture Center Publications, no: 41, Series of Acts of Congresses and Symposiums, no: 1 (Acts of the International Sympasium on İbn Türk, Khwarezmî, Fârâbî, Beyrûnî and İbn Sînâ, Ankara, 9-12 September 1985), Ankara 1990, s. 125-133.

⁶² İbn Sînâ, *Uyûn el-Hikme*, neşr.: a. Bedevi, Beyrut 1993, s.16 vd.

⁶³ Bkz. Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*, London 1958, ss. 56 vd.; Hasan Aydın, *Gazzâlî’nin Doğal Nedenselliği İnkârına İbn Rüşd’ün Tepkisi*, *Bilim ve Ütopya*, Sayı: 156, İstanbul 2007, s. 19-24.

⁶⁴ Bkz. Mehmet Dağ, Gerçek ve Sanal Üzerine Düşünceler, OMÜ İlahiyat Fak. Dergisi, Sayı: 16, Samsun 2003, s. 32-33.

⁶⁵ Bkz. İlhan Kutluer, İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru, İz Yayınları, İstanbul 1996, s. 25-105.

⁶⁶ Amirî, **el-Emed.**, s. 70-75.

⁶⁷ İbn Haldûn bile eğitim-öğretimi anlamaya ek olarak 'ezberleme' işi olarak görmektedir. Bkz. Mukaddime, Cilt: II, çev.: Z. K. Ugan, MEB Yayınları, İstanbul 1991, s. 443.

⁶⁸ Bkz. İbn Sînâ, Kitab eş-Şifâ, Metafizik, c.I, Litera yayıncılık, çeviri: E. Demirli-Ömer Türker, İstanbul 2004, s. 67 vd.

⁶⁹ Şehristanî, el-Milel ve en-Nihal, c.I, Beyrut 1948, s. 2.

⁷⁰ K. R. Popper, Conjectures and Refutations, Routledge and Kegan Paul, London 1972, s. 33-37.