

# Klasik Sonrası Dönemde “İslam Felsefesi” - Çelişkili Bir İfade mi?

Jari Kaukua\*

**Tercüme: Muhammet Emin Efe\*\***

**Öz:** Bu makale, Dimitri Gutas'ın, post-klasik İslam felsefesi ve teolojisini, “felsefemi” bir form veya felsefeye öykünen entelektüel bir faaliyet olarak nitelemesine eleştirel bir şekilde yaklaşır. Bu görüşün, felsefe tarih-yazımı için standart sağlaması gereken felsefe kavramının yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını iddia ediyorum. Tarihsel süreklilikte boşluklara neden olma veya günümüzde felsefeden anladığımız şeyden kopuk olma gibi birtakım problemleri sonuçları önlemek için, metafizik, bilim teorisi veya ampirik bilimlerin Meşşâî birleşimi gibi herhangi belirli bir tarihsel kavram yerine, pek tartışmalı olmayan bir çağdaş felsefe kavramından yola çıkmalıyız. Böyle bir strateji, *felâsifeden* olmayan pek çok klasik düşünürün yanı sıra post-klasik düşünürlerin, herhangi bir kısır döngüye girilmeksizin veya normatif felsefe kavramı kaybedilmeksizin İslam felsefesi tarihine dâhil edilmesi için sağlam bir temel sunar.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe kavramı, Dimitri Gutas, İslam felsefesi tarihçiliği, felsefemi.

**Abstract:** This paper engages critically with Dimitri Gutas' recent characterization of post-classical Islamic philosophy and theology as a form of paraphilosophy or intellectual activity that merely simulates philosophy. I argue that this view arises from a misguided understanding of the concept of philosophy that should provide the standard for its historiography. In order to avoid a number of problematic consequences, such as gaps in historical continuity or a disconnection from what we understand by philosophy today, we must take our cue from a sufficiently uncontroversial contemporary concept of philosophy instead of any particular historical concept, such as the Peripatetic amalgam of metaphysics, theory of science, and the empirical sciences. Such a strategy provides a sound basis for the inclusion of post-classical thinkers, as well as many classical thinkers who are not *falâsifa*, in the history of Islamic philosophy without vicious circularity or loss of a normative concept of philosophy.

**Keywords:** Concept of philosophy, Dimitri Gutas, historiography of Islamic philosophy, paraphilosophy

\* Profesör, Jyväskylä Üniversitesi, Sosyal Bilimler ve Felsefe Bölümü. İletişim: jari.kaukua@jyu.fi.

\*\* Ar. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

**D**ikkatli felsefe tarihçilerinin çoğu, tercih ettikleri bağlamlarda neyin felsefe sayıldığı ve neyin düşünce tarihçisinin daha genel anlatısına ait olduğu sorusunu zaman zaman düşüneceklerdir. Hiç kuşkusuz bu –her ne kadar birkaç uzman dâhil olur olmaz, büyük bir ihtimalle, felsefenin temel hususiyetlerinin belirlenmesi tartışma konusu olacaksa da– hem felsefî pratikte hem onun tarih-yazımsal kullanımında felsefe kavramının özü itibariyle normatif olmasından kaynaklanır. Geçmişte yaşamış hangi müelliflerin filozof, hangi eserlerin felsefe sayılacağı sorusu, genel olarak geçerliliğini korusa da, İslam felsefesi tarih-yazımı için bilhassa geçerlidir; çünkü Yunanca *philosophia* teriminin Arapça mukabili – bu alanın görece henüz yeterince olgunlaşmamış olması ve aynı zamanda bizim bağlamımız nedeniyle– belirli düşünürlerin ait olduğu bir geleneğe işaret eder.<sup>1</sup> Netice itibariyle popüler bir yaklaşım, yalnızca, tercüme edilen Yunan geleneğinin savunucuları (*felâsife*) olarak kendilerini açık bir şekilde tanımlayan yazarların eserlerini felsefe olarak nitelendirir.<sup>2</sup> Bu tarz bir yaklaşım, tarih-yazımsal olarak yönlendirilmiş görünebilir; ancak, felsefe kavramının normatif tabiatını akılda tutarak, felsefe adını taşımayı, felsefi faaliyet için yegâne imtiyaz sahibi kılmak hiç de sorunsuz bir yaklaşım değildir. Bu tanımlama, *felâsifenin mütekellimûnla* yapılan bir tartışmanın tarafı olması durumunda, felsefe adını daha başta kendisine mal edenin ön kabulünü zımnen benimsediğimiz ve tartışmaya katılan bu taraflardan hangisinin hikayemize ait olduğunu –doğru bir karar hakkına sahip olmadığımız halde– peşinen kabul ettiğimiz anlamına gelir. Dahası, böyle bir odak seçimi, tüm bağlamla ilgili peşin bir hüküm olarak, *felâsifenin* kendi çalışmalarına ilişkin anlayışımızı tahrif etme riskini taşır. Biz, *felâsifenin* düşüncelerini, hasımlarını da incelemeden tam olarak anlayabilir miyiz? Değilse, her iki tarafın da dâhil olduğu bir tartışmayı nasıl adlandırırız?

Bu problem, *felâsife* ile *mütekellimûn* arasındaki sınırın neredeyse tamamen bulanıklaştığı post-klasik (klasik sonrası) döneme geldiğimizde daha da büyür. On dokuzuncu yüzyılın ortalarından çok yakın döneme kadar Batı’da öne çıkan anlatı,

- 1 Bundan sonra “İslam felsefesi” terimini kullandığımda yalnızca, İslam tarafından kati surette belirlenmiş kültürel bir bağlam içerisinde uygulanan felsefi düşünceyi kastediyor olacağım. Dolayısıyla bu terim, örneğin, Peter Adamson’un “İslam dünyasında felsefe” dediği şeyin kısaltmasıdır.
- 2 Bu eğilimin yakın örneklerinden biri olan Ulrich Rudolph (Ulrich Rudolph, “Einleitung”, *Philosophie in der islamischen Welt 1: 8.–10. Jahrhundert*, ed. Ulrich Rudolph (Basel: Schwabe Verlag, 2012), (XXIX-XXXI), *felsefeye* karşı mücadeleciler bir konumda buldukları için kurucu ve klasik dönemlerin teolojisini büyük ölçüde dışarıda bırakır (gerçi Rudolph’un teolojiji dışlamasının ilk nedeni farklıdır) – ve bu, felsefe tarihçiliğinde kapsayıcı bir felsefe kavramı için getirdiği bir önceki argümana (XXIV-XXV) karşı böylece.

bu sınırların bulanıklaşmasını felsefenin körelmesinin bir işareti olarak görmektir.<sup>3</sup> Aşağı yukarı son otuz yılda post-klasik döneme ilişkin artan araştırmalar, en azından bazı post-klasik kelâmcılar ile nazari yönelimli sûfi müellifleri –her ne kadar farklı sancaklar altında yürüyen kimseler olsalar ve kimi zaman Meşşâî *felâsîfenin* kavramlarıyla kökten çelişen kavramsal bir dağarcığı benimseseler de– hakiki filozoflar olarak okumamızın gerekip gerekmediğini soruşturarak bu görüşü zayıflatmıştır. Ancak, yakın tarihli tartışmalı bir makalesinde Dimitri Gutas, ortaya çıkan bu ana akımı, geleneksel anlatının yeni ve tarihsel olarak daha özenli bir biçimi olarak yorumlar.<sup>4</sup> Bu iddia, alanın en önde gelen otoritelerinden birinden geldiği için, akademik camiada çok geçmeden büyük bir ilgiye mazhar oldu. Dahası, muteber bir uzmanın görüşü olarak bu iddianın, yalnızca mücavir disiplinlerdeki uzmanlar arasında değil, aynı zamanda daha geniş okuyucu kitlesi nezdinde de geleneksel görüşü güçlendirme potansiyeline sahip olduğunda şüphe yoktur.

Hiç kuşkusuz, Gutas'ın makalesinin herhangi bir politik gündeme hizmet etmediğini açıkça kabul ediyorum. Aksine bu makale, çoğu tarihçinin, disiplinlerinin gerek şartı olarak kabul edebileceği bir gayeden, yani geçmişte yaşamış müellifler üzerindeki çağdaş kanaatlere ait anakronik fikirleri önleme teşebbüsünden neşet eder. Şu var ki, bu durumda söz konusu temkinin, İslam dünyasındaki felsefe tarih-yazımı sınırlarının çok ötesine uzanan istenmeyen sonuçları olduğuna ve muhtemelen pek az felsefe tarihçisinin bu sonuçları kabul edeceğine inanıyorum. Asil amaçlar ile abes neticeler arasındaki bu tabîi gerilimi potansiyel olarak aydınlatıcı bulduğum için, Gutas'ın makalesini özellikle post-klasik İslam felsefesi tarih-yazımına ve bir dereceye kadar da daha genel anlamda felsefe tarih-yazımına ilişkin bazı metodolojik fikirler için bir çıkış noktası olarak kullanmak istiyorum. Benim buradaki amacım, bu problemleri sonuçların tarihsel materyalin kendisinden ziyade, Gutas'ın bu materyali değerlendirirken standart olarak benimsediği, tarihsel açıdan temellendirilmiş felsefe kavramından kaynaklandığını iddia etmektir. Diğer bir deyişle ben, felsefe tarihçilerinin, disiplinlerinin kapsamını belirlerken nereye işaret etmeleri gerektiği sorusuna odaklanacağım: Peki, incelemek için yola çıktığımız bu felsefe nedir ve kimin felsefe kavramını rehber olarak kabul etmeliyiz?

3 Bu görüşün izleri Ernest Renan'ın *Averroès et l'averroïsme* (Paris: Durand, 1853) adlı eserine kadar takip edilebilir.

4 Dimitri Gutas, "Avicenna and After: The Development of Paraphilosophy. A History of Science Approach", *Islamic Philosophy from the 12<sup>th</sup> to the 14<sup>th</sup> Century*, ed. Abdelkader Al Ghouz (Göttingen: V & R Unipress ve Bonn University Press, 2018), 13-65.

Yanlış anlaşılmayı önlemek adına şunu vurgulamak isterim ki, benim katkım alanımız için hâlihazırda çok önemli addettiğim metodolojik bir soru üzerinde fikir yürütmekten daha fazla bir şey değildir. Burada mühim bir tarih-yazımı örneği ortaya koymak gibi bir hayalim yok. Doğrusu, Gutas'ın argümanını irdelemenin en uygun yolu, post-klasik tartışmaları titiz bir şekilde incelemek ve bu tartışmalardaki pek çok şeyin gerçek felsefe anlamına geldiğini göstermektir. Dolayısıyla kendi başına bu makalem –ferasetli eleştirmenimin tabirini ödünç alacak olursam– bir tür “koltuk felsefesi” olmaya mahkûmdur. Yegâne ümidim, bu konforlu fikirlerin bu alanda yapılacak çalışmalara bir katkı sağlamasıdır.

\*

Gutas'ın teşhisine göre, post-klasik İslam felsefesine ilişkin son dönemlerde oluşan aldatmaca, bir haksızlıktır; çünkü, esas olarak, tarihçilerin yetersiz bir felsefe kavramını uygulamasından kaynaklanır:

Bugün akademik bölümlerde bulunan felsefe profesörlerini –felsefe tarihçileri değil– bir kenara bırakırsak, biz modernler için felsefe, esasen, genel olarak hayata ve dünyaya dair derin düşünceler anlamına gelen ve en iyi ihtimalle dinî olmayan bir figürün etiğini ihtiva eden bulanık bir kavramdır. Ancak antik dönem ve ortaçağ filozofları nezdinde felsefe oldukça somut bir şeydi: “Bütün rasyonel bilimler” anlamına geliyordu, yani, esasen günümüzde geniş anlamda bilim dediğimiz şey. (...) Bizim için bulanık bir kelime olan “felsefe” kelimesini kullanmayı bir kenara bırakırsak, İbn Sînâ'nın yanı sıra onun selef ve haleflerinin ne yaptığını ölçüp tartmak için daha iyi bir araç elde edebiliriz.<sup>5</sup>

İfadeleri tadil edecek olursak, Gutas şunu beyan ediyor: “Araştırmamız (...) bizim anladığımız veya kategorilerimizin ve tanımlarımızın ifade ettiği değil (...), bizzat ortaçağ düşünürleri tarafından anlaşıldığı şekliyle *bilim* tarihidir.”<sup>6</sup> Hakiki bir bilim olarak felsefe, ortaçağda anlaşıldığı şekliyle şu üç özelliğe sahip olmalıdır: “(a) Hakikate dair açık uçlu ve rasyonel bir soruşturma (...); (b) ilk ilkelerin ve nedenlerin araştırılması ve açıklanması ve (c) hem kendisinin hem de başka [bilimlerin] araştırmalarında kullanılan yöntemlerin sürekli olarak incelenmesi ve yeniden değerlendirilmesi.”<sup>7</sup>

Gutas'a göre, felsefe ile bilimin bu şekilde birleşmesinin İslamî biçimi, kendisinden sonra her şeyin kötüye gittiği İbn Sînâ'nın çalışmasında zirvesine

5 Gutas, “Avicenna and After”, 14-5.

6 Gutas, “Avicenna and After”, 15.

7 Gutas, “Avicenna and After”, 16.

ulaşır.<sup>8</sup> Gutas bu düşüğe sebep olan üç tarihi "adım" sunar. Bunlardan ilk ikisi, bu makalenin sınırları içerisinde tam olarak ele alamayacağım önemli araştırma konularıyla ilgilidir. Biz yine de bunlarla ilgili genel birkaç kelâm edelim:

İlk adım, Ebû Hâmid el-Gazzâlî ve Şihâbüddîn es-Sühreverdî gibi, on ikinci asrın önemli düşünürleri tarafından akıl-ötesi bilgi türleri ve yöntemlerinin onaylanmasıdır. Bu girişimin amacı, iddia sahibinin iddialarını akla dayalı eleştiriden muaf tutmaktır. Şu açık ki, böyle bir strateji yaygınlaşacak olsaydı bu şimdiye kadar gelişmiş olabilecek herhangi bir rasyonel tartışma kültürünün altını oymaya eğilimli olurdu. Gazzâlî aynı zamanda kötüye gidişin ikinci adımının, yani âlemin ezeliği, Tanrı'nın tikel şeylere ilişkin bilgisi ve ruhun haşrine dair *felâsifin* görüşlerini inançsızlık (*küfr*) olarak yaftalayarak "heterodoks düşünceyi suçlu çıkarma"nın da müsebbibidir ve nihayetinde felsefe "idam cezası"nın hak eden bir tür sapkınlıktır.<sup>9</sup> Bu tür manevraların artmasının, eleştirel felsefenin gelişimine zarar vereceği ortadadır.

İlk adım söz konusu olduğunda, öncelikle sözde akıl-ötesi bilgi türlerine yapılan referansın, akli soruşturma ve kanıtlamanın kesin bir inkârı anlamını taşıdığı gösterilirse ve ikinci olarak da bu tür akıl-ötesi bilgilerin gerçekten de post-klasik dönemde yaygınlaştığı doğrulanırsa, böyle bir endişenin o zaman yerinde olacağı kanaatindeyim. Ancak araştırmaların mevcut halinin, her iki durum için de yeterli kanıt sunduğuna inanmıyorum. Aksine, Alexander Treiger'in Gazzâlî özelinde ortaya koyduğu gibi, *zevk*, *keşf* veya doğrudan tecrübe (*müşâhede*) gibi terimlerin kullanımı, İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin bileşenlerini kendine mal etme (veya benimseme) teşebbüsü olarak da yorumlanabilir gibi görünmektedir.<sup>10</sup> Kuşkusuz, terminolojideki bu değişim, dinî kaygılardan kaynaklanıyordu, ancak bu, yeni

8 Gutas, "Avicenna and After", 26-30. Gutas'ın İbn Sînâ sonrası gelişime dair sonraki takriri daha önceki şu etkili makalesiyle çarpıcı bir zıtlık taşır: Dimitri Gutas, "The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy: 1000 - ca. 1350", *Avicenna and His Heritage: Acts of the International Colloquium, Leuven - Louvain-la-Neuve, September 8-September 11, 1999*, ed. Jules Janssens ve Daniël De Smet (Leuven: Leuven University Press, 1999), 81-97.

9 Gutas, "Avicenna and After", 30-35. Gazzâlî zamanında tekfir ve Gazzâlî'nin özgün tekfir kullanımı için bkz. Frank Griffel, *Toleranz und Apostasie im Islam: Die Entwicklung zu al-Gazâlîs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen* (Leiden: Brill, 2000), 74-82, 92-99; Frank Griffel, "Toleration and Exclusion: al-Shâfi'î and al-Ghazâlî on the Treatment of Apostates", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64 (2001): 339-354.

10 Alexander Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazâlî's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation* (Oxford: Routledge, 2011). Gutas, Gazzâlî'deki bu eğilime işaret eder, ancak "bilimsel terminolojiyi, belirli referanslara sahip olmayan müphem kavramlarla değiştirdiğinden" ve "sadece retorik etki" için tasarlandığından dolayı bunu reddeder (Gutas, "Avicenna and After", 30, 38. dipnot).

terimler yoluyla aktarılan epistemolojide, tamamen farklı bir yaklaşım anlamına gelmez. Benzer şekilde, bu tür zahiren mistik terimlerin bilginin tecrübî veya olgusal temellerine ilişkin bir söz söyleme aracı olarak kullanılıp kullanılmadığının belirlenmesi için daha fazla araştırma yapılması gerekmektedir. Örneğin, daha yakından incelendiğinde, Sühreverdî'nin İsrâkiliğinin tehditkâr dağarcığının çoğu, İbn Sînâcı çerçeveden mantıklı bir sapma biçiminde gelişir, dolayısıyla onun, bilginin kaynağı olarak *zevke* veya *keşfe* başvurması, bizzat kendisi tarafından ileri sürülen bazı temel fikirlerin dışında bir şey ifade etmek zorunda da değildir.<sup>11</sup> Bu nedenle, akıl-ötesi bilgi türlerinin ortaya çıkışının nasıl yorumlanması gerektiği ve bu tür bilgi kaynaklarının post-klasik İslam düşünce kültürüne filen ne ölçüde yayılmış olduğu soruları henüz cevabını bulmamıştır.

Kabul edilmelidir ki ikinci adım, Gazzâlî'nin yaptığı aşağılayıcı bir hareket olarak görünüyor. Bununla birlikte Gazzâlî'nin, felsefe eğilimli post-klasik teolojide bir *tekfir* akımı başlatıp başlatmadığı ve teorik tartışmalarda onun bu hususta verdiği *fetvaya* mütemadiyen başvurulup başvurulmadığı tamamen farklı sorulardır. Hâlihazırda bunun için yeterli kanıt bulunduğunu düşünmüyorum. Elbette geleneksel anlatı Gazzâlî'nin darbesinin ölümcül olduğu şeklindedir, ancak bu tam da post-klasik metinler üzerine yapılan son dönem araştırmaların ciddi bir şüphe altında olduğunu iddia etmektir.

İbn Sînâ'dan sonra felsefenin yozlaştığına dair pek çok temel sebep zikredilebilir. Buna karşın, Gutas'ın belirttiği üçüncü adım, İbn Sînâ sonrası bütün İbn Sînâcı düşünce kültürünün tabiatı hakkındaki kapsamlı bir genellemedir; Gutas'a göre, "ne bilim/felsefe ne de geleneksel teoloji/*kelâm*" sayılabilecek bu dönemde "İbn Sînâcı bilimler külliyatı [...] yeni bir yazım tarzında yeniden düzenlendi, yeniden bir araya getirildi ve yeniden ifade edildi."<sup>12</sup> Gutas bu

11 Ayrıca Gutas'ın temel delilini destekleyen *Hikmetü'l-İsrâk*'in mukaddimesine bkz. *Hikmetü'l-İsrâk*, ed. John Walbridge ve Hossein Ziai (Provo: Brigham Young University Press, 1999), "Mukaddime", §5, 3. Sühreverdî'nin ideal filozofu, *zevk* aracılığıyla sahip olduğu fikirleri, akla dayalı soruşturma (*bahs*) aracılığıyla elde ettiği tahkikle birleştiren kişidir. Dahası, onun temel eserleri, İbn Sînâcı felsefeye içkin olan geniş yelpazedeki problemlerin soruşturulması vs. bakımından oldukça zengindir. Eserlerinin bu yönüyle ilgili son zamanlarda yapılan araştırmalar için bkz. Hanif Beidokhti, "Suhrawardi on Division of Aristotelian Categories", *Islamic Philosophy from the 12<sup>th</sup> to the 14<sup>th</sup> Century*, ed. Abdelkader Al Ghouz (Göttingen: V & R Unipress ve Bonn University Press, 2018), 375-406; Fedor Benevich, "A Rebellion against Avicenna? Suhrawardi and Abū al-Barakāt on 'Platonic Forms' and 'Lords of Species'", *Ishraq* 9 (2019): 23-53; Fedor Benevich, "Individuation and Identity in Islamic Philosophy after Avicenna: Bahmanyār and Suhrawardi", *British Journal for the History of Philosophy* 28/1 (2020): 4-28; Jari Kaukua, "I'tibārī Concepts in Suhrawardi: The Case of Substance", *Oriens* 48 (2020): 40-66.

12 Gutas, "Avicenna and After", 35-6.

yeni türde yazan müelliflerin çok yönlülüğünü itiraf etmesine rağmen, onların çalışmalarının felsefenin "değerli" adına layık olduğunu düşünmüyor:

Tarihsel olarak, bilim yapma anlamına gelen tüm prensipleri ihlal etmesi yönüyle bu, ne [teoloji ne de] felsefe, yani bilimdi... Ki bilim, tüm gerçekliğin açık uçlu aklı araştırması demektir. Açık uçlu değildi; çünkü önceden belirlenmiş bir savı, yani İslami mitolojik anlatıyı savunmaya çalışmıştı. Büsbütün aklı değildi; çünkü bilgi ediniminin akıl-ötesi yöntemlerini titizlikle kabul etmişti. Büsbütün hakikat soruşturması da değildi; çünkü tartışmayı belirli konulara, dini doktrini ilgilendiren konulara hasretmişti. (...) Dolayısıyla bu, ne felsefe ne de teoloji olduğu için "felsefi teoloji" olarak da adlandırılmaz. "Felsefi teoloji" ifadesi, kendisinde, kıymet verilen "felsefe" kelimesinin var olmasından dolayı disipline saygın bir konum sağlayabilecek her ne retorik değere sahip olursa olsun, bu yalnızca biz modernlerin entelektüel açıdan derin bulduğu, bulanık ve gelişmemiş felsefe mefhumundan dolayı böyledir. (...) Bu nedenle, felsefeye öykünen ve kendisini felsefe olarak sunan böyle gizli bir teolojileştirmeye "felsefemsi"<sup>13</sup> (*paraphilosophy*) adını vermemizi ve bu terimi "dikkati başka yöne çekmek, yıkmak ve felsefenin/bilimin yerini almak için felsefe/bilim gibi görünen şeyi yapmak ve sonuç olarak felsefe/bilim yapmaktan kaçınmak" manasında anlamamızı öneriyorum.<sup>14</sup>

Bir kimsenin bilginliğini göstermenin kültürel açıdan güvenli bir yolu olarak "felsefemsi", girift kavramsal gösterişçiliğin içeriksiz bir oyununa dönüşür. Bununla birlikte, felsefemsiliğin savunucuları, asırlar boyunca kendi toplumlarının idareci ve eğitimci seçkinlerinin üyeleri olarak itibarlı mevkiler edinmenin yanı sıra, "araştırma"ları için fon sağlayabiliyorlardı. Ortodoksluğun [Sünniliğin] kitabına uymakla kazanılan itibar, entelektüel bir durağanlığa yol açmıştı. Bunun bir sonucu olarak, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında yaşayan akademisyenler, daha karmaşık bir şekilde de olsa, on birinci ve on ikinci yüzyıllardaki İbn Sînâ sonrası düşünürlerinkilerle aynı derin metafizik soruları tartışmaya devam edeceklerdir.<sup>15</sup>

Sonuç olarak, Gutas'ın post-klasik felsefemsi kültürün, son zamanlarda tekrar hakiki felsefe olarak itibar görmesine yönelik eleştirisi iki yönlüdür. Birincisi, bizim post-klasik felsefe kavramımız geçersizdir; çünkü post-klasik müelliflere, apaçık yoksun oldukları halde, tarihsel olarak temellendirilmiş felsefi meziyetleri atfeder. İkincisi, biz bu şekilde, bizatihi onun felsefenin yerine geçmesi için "felsefeye öykünen ve kendisini felsefe olarak sunan" post-klasik müelliflerin samimiyetsizliği tarafından kandırılıyoruz. Bu iki nokta, ikincinin doğruluğunun birincinininkine

13 Gutas "paraphilosophy" kelimesinin Türkçe karşılığı olarak "felsefemsi"yi önerdiği için biz de çevirimizde bu kelimeyi kullandık. - ç.n.

14 Gutas, "Avicenna and After", 37.

15 Gutas, "Avicenna and After", 57-60.

bağlı olması anlamında birbirleriyle ilişkilidir: Çünkü bir felsefi faaliyeti taklit ederek başka kimseleri kandırabilmeniz, ancak o faaliyetin gerçek bir örneğini ortaya koymada bilfiil başarısız olmanız durumunda olur.

Açıktır ki, ilk savın doğruluğu, normatif felsefe kavramı olarak neyin benimsendiğine bağlıdır. Bu nedenle, Gutas'ın şu genel savına geri döneriz: Felsefe tarihçileri olarak biz, hiçbir modern felsefe kavramından yola çıkmamalıyız, felsefeyi yalnızca Meşşâî geleneğin somutlaştırdığı bilim ve felsefenin bir tür karışımı olarak nitelendirmeliyiz. Bir kimse bu genel savı kabul ederse, kaçınılmaz olarak, Gutas'ın vardığı sonucu da kabul eder. Âlemin ezeliyeti veya özü itibariyle yaratmayı gerektiren yaratıcı fikri gibi temel felsefi doktrinleri epey sorunlu kabul ettikleri için kendilerini [*felâsifeden*] açıkça ayıran, teolojik ilgilere sahip post-klasik müellifler tarafından bir entelektüel akım üzerine bina edilen felsefenin ölçütlerini oluşturduğumuz düşünüldüğünde, bu şaşkıncı değildir. Nitekim böyle bir metodolojik tercih getirdiği kazanımlar iki önemli zarara sebep olur.

Bu şekilde dışlayıcı bir felsefe kavramının ilk kurbanı, en azından mutedil bir disiplin birliğine sahip bir bilim olarak felsefe tarih-yazımı olacaktır. Felsefe tarihçileri olarak biz, felsefe kavramımızı yalnızca Meşşâî sisteme endekslersek, ortaçağ Latin felsefesi ve erken modern felsefe alanında çalışan meslektaşlarımızla birlikte katkı sağlayabileceğimiz tek bir felsefe tarih-yazımı kalmayacaktır.<sup>16</sup> En iyi ihtimalle, başkalarını bunun farklı bir şey olduğunu kabul ettikleri sürece ne isterlerse yapmaları için kendi hallerine bırakarak, “felsefe tarihi” adını sahiplenmek için yeterince güçlü bilim ve felsefe karışımlarıyla çalışanlara katılmayı deneyebiliriz. Açıkçası, pek çok meslektaşın böyle bir olasılığı gönülden onaylamayacağını varsayıyorum. Dahası bu, hakiki felsefenin tarihsel anlatısında, onun gelişiminin anlaşılabilirliğini tehdit edecek denli büyük boşluklar bırakacaktır. Bu durumda, ihtisas sahibi olmayan (*generalist*) düşünce tarihçisinin, dinin temel doktrinlerinin eleştirel incelemeye tabi tutulmadığı ortaçağın karanlık asırlarından sonra nasıl ve niçin bir felsefe ve bilim karışımının yeniden ortaya çıktığını açıklamasına müsaade etmek zorunda kalacaktık. Dar bir şekilde tanımlanmış bir araştırma ve tartışma geleneği içerisindeki tarihsel gelişime dair bir inceleme olarak anlaşılabilir felsefe tarih-yazımı için bu asırlar, yabancı ve nüfuz edilemez olarak kalacaktı.

16 Gutas ortaçağ felsefesini açıkça dışarıda bırakıyor, ancak onun felsefe kavramının, teizme olan sarsılmaz bağlılıklarını dikkate alındığında Descartes, Spinoza, Leibniz ve hatta Locke gibi birçok önde gelen erken modern düşünürü de dışlayacağına inanıyorum.



Bununla bağlantılı bir başka problem ise felsefe ile bilimin izdivacının bizatihi tarihsel değişime tabi olduğu gerçeğiyle ilgilidir. Bu, herhangi bir mezcin felsefe adını hak edip etmediği veya felsefenin sadece Meşşâî sistemin bir tür epistemolojik iyimserlik özellikleriyle nitelenip nitelenmediği sorusunu ortaya çıkarır. İkinci durumda, örneğin, açık yanlışlanabilirlik doktrini ve gerçekliğin temel yapısına erişmemize yönelik daha mütevazı, hatta kötümser tavrı ile Locke'un deneyciliği dışlanacaktır.<sup>17</sup> Böyle bir epistemik kötümserliğin erken modern temsilcilerinin ana akım felsefeye dâhil edilmesine izin verilseydi, İbn Sînâcî bilim teorisinin, Fahreddin er-Râzî gibi bu tür post-klasik Müslüman münekkitlerini neye istinaden dışarıda bırakacaktık? Dahası erken modern felsefe, günümüzün en tabiatçı felsefelerine nispetle döneminin bilimiyle daha çok uyumlu; Margaret Dauler Wilson'ın on yedinci ve on sekizinci yüzyıl düşünürleri için gösterdiği gibi, fiziksel gerçekliğin sözde temel seviyesi –artık böyle olmayan bir şekilde– algılarımızla örtüşüyordu.<sup>18</sup> Buna ek olarak, matematiksel modellemenin çağdaş fizikteki metodolojik yaygınlığı, felsefî düşünceyi –bu düşünce aynıyla kavramlara dayalı olduğu için– bilimsel araştırmanın keskin kenarından uzaklaştırmaya eğilimlidir. Sonuç olarak, metafiziğe dair felsefî araştırma ya pozitif bilimlerden uzak durmaya ya da –matematiksel modellerin fiziksel gerçekliği kavramada, epistemik sınırlarımızın gerekli doğal bir sonucu olup olmadığı veya tüm gerçekliğin temeli olan nispetler ağını yansıtabilir olup olmadığı gibi– ikincil sorularla boğuşmaya mahkûm görünebilir.<sup>19</sup>

Bu, bizi ikinci zarara taşıyor. Meşşâî gelenekte tecessüm eden bilime özgü ve epistemik açıdan iyimser olan ilişki türü felsefede gerekliyse, çağdaş felsefenin büyük bir kısmı, Gutas'ın kabul ettiği ana akım analitik felsefenin dar anlamında bile, artık felsefe olmakla nitelenemez. Apaçık gerçek şudur ki, tıpkı geçmişte olduğu gibi bugün de filozoflar, varsayımların dinî, siyasî ya da bilimsel kökenli olup olmadığına bakmaksızın, asla açık uçlu incelemeye tabi tutmayacakları çeşitli

17 İbn Sînâcî ve Locke'cu deneyciliğin bu önemli farkı üzerine bir tartışma için bkz. Jari Kaukua, "Avicenna's Outsourced Rationalism", *Journal of the History of Philosophy* 58/2 (2020): 215-40.

18 Margaret Dauler Wilson, "History of Philosophy in Philosophy Today; and the Case of the Sensible Qualities", *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 455-94.

19 Epistemik ve ontik yapısal gerçeklik arasındaki bu ikinci tartışmayı, Descartes ve Newton arasındaki erken modern farkla aydınlatıcı bir şekilde karşılaştıran bir çalışma için bkz. Mary Domski, "Mediating between Past and Present: Descartes, Newton, and Contemporary Structural Realism", *Philosophy and Its History: Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy*, ed. Mogens Lærke, Justin E. H. Smith ve Eric Schliesser (New York: Oxford University Press, 2013).

arka plan varsayımlarından hareketle tartışıyorlar. Daha da önemlisi, bu arka plan varsayımlarının, onların ortak bir tartışmaya katılmalarını ve hatta bu tartışmada neyin başarı olduğunu belirleyecek müşterek bir kriterler dizisini tasdik etmelerini engellediği genellikle düşünülmemektedir. Bununla birlikte, Gutas'ın felsefe için öne sürdüğü şartları takip edersek, iddia edilen müşterek kriterler dizisi sadece bir yanılısama ya da daha kötüsü bir ikiyüzlülük meselesi olacaktır. Bu durumda, günümüzde pek çok filozof ya mesleği konusunda temelde yanılıyor ya da sadece hakiki felsefi araştırmanın taleplerini gerçekleştiriyormuş gibi davranıyor olacaktır.

Şunu belirtmek gerekir ki, benim burada, çağdaş felsefede kapalı toplulukların var olduğunu reddetmek –ki onlar açıkça yapıyor bunu– ya da tüm filozofların diğer herkesle sahici bir iletişim içinde olduğunu reddetmek gibi bir niyetim yok. Demek istediğim, çağdaş analitik metafizikçiler, bilgi felsefecileri veya zihin felsefecileri gibi akademik felsefenin daha dar toplulukları için bile bu problemler sonucun devam edeceğidir. Özcülüğü destekleyenler ve reddedenler arasında yakın zamanda tekrar canlanan bir tartışmayı düşünün: Aralarından herhangi birinin, tartışmanın ilerleyerek bir sonraki probleme geçmesini mümkün kılmak için, kendi görüşündense diğerinin lehine, hatta, meseleyi her iki taraf açısından da tatmin edici bir şekilde çözecek bir orta konum lehine belirleyici bir argüman geliştirmesi ne kadar olasıdır? Hatta bu türden temel doktrinel tercihlere dayalı tarafların olduğu durumlarda, çoğunlukla da değil, her zaman, araştırma veya tartışmanın bir sonuca ulaşmadığını ileri sürmeye cüret edebilirim. Buna karşılık onlar, araştırmaya rehberlik eden ve süreç içinde yeniden ifade edilen ve tekrar tekrar işlenen başlangıç noktaları olarak kalır. Aynısı burada İslam felsefesinin tarihsel bağlamı için geçerlidir. Kanaatimce, bizzat İbn Sînâ'nın kendisinin de, özcülüğünü, âlemin ezeliğine dair inancını veya tektanrıcılığını herhangi bir eleştirel argüman ışığında esnetmeye hazır olduğunu varsaymak için hiçbir neden yoktur. Bilakis onun, ısrarla kendi delillerini geliştirmeye ve rakibinin delillerini zayıflatmaya devam etmesi daha muhtemel görünüyor. Yine de biz, bu inatçılığın onu filozof olmaktan çıkaracağını düşünmüyoruz; çünkü onun mahareti, sorgulanmayan arka plan doktrinleri çerçevesinde yaptığı şeylerde yatmaktadır.

\*

Arzu edilmeyen bu sonuçlardan hareketle, felsefe tarihçisinin, tarafgir önyargıları olan belirli herhangi bir tarihsel kavramdan daha geniş bir felsefe kavramıyla çalışması gerektiğini iddia ediyorum. Dahası kişinin, bunu yaparken, kendi zamanında yaygın olan bir felsefe kavramını çıkış noktası olarak alamayacağını da iddia etmiyorum. Dolayısıyla, Meşşâî mezcin yalnızca iki alternatififile ve –kendi

kendinin kılavuzu olan yüzeysel fikirlerden "derin problemler" üzerindeki çeşitli yoğun tefekkürlere kadar- her şeyi kapsayacak şekilde tasarlanan "bulanık" bir felsefe kavramının kötü bir taklidiyle baş başa kalmadığımızı peşinen eklemek istiyorum. Mevcut pek çok ara olasılıktan sadece birinden bahsetmek gerekirse, felsefe kavramımızı, bizzat kendi zamanımızda paradigmatik olarak felsefi olduğunu düşündüğümüz düşünsel pratiklere yoğunlaştırabilir ve "felsefe" kavramının bu tür tüm popüler suiistimallerini dışarıda bırakabiliriz. Felsefeye yönelik salt tarihsel yaklaşıma karşı sunduğu bir argümanda Hans-Johann Glock, felsefenin güçlü sezgisel tanımını; bilginin imkânı, zihin-beden ilişkisi veya evrensel ahlakî değerlerin varlığı gibi "zati (*peculiar*) türden problemler" üzerinde yoğunlaşan entelektüel bir arayış olarak yapar.<sup>20</sup> Kelime oyununu mazur görürseniz, özellikle bu problemlerin zatiliğinin/garabetinin (*peculiarity*) felsefenin bizzat kendisi olarak tayin edilmesi aynı ölçüde zor olacağı için böylesi bir yaklaşım hiçbir şekilde sorunsuz değildir<sup>21</sup> - ki bunların tabiatları gereği *felsefi* problemler olduğu düşünüldüğünde bu şaşırtıcı bir durum da değildir. Yine de Glock'un teşebbüsü, izlenecek metodolojik bir model sağlar: Felsefe kavramımızı, içerisinde felsefi olduğu tartışmasız olan sorunların tartışma götürmez felsefi yöntemlerle araştırıldığı, test edildiği ve tartışıldığı, yeterince geniş bir yelpazeye yayılan sorunsuz çağdaş meselelere yapılan yarı-açık referanslar aracılığıyla daraltabiliriz.

Bu sezgisel modeli nasıl kullandığımıza bağlı olarak aşağı yukarı normatif bir felsefe kavramına ulaşacağız, ki bu da her zaman, tartışmanın tarihsel bağlamlarındaki bazı sesleri veya eserlerin tarihsel yapılarındaki bazı yönleri felsefi olanın dışına itecektir. Örneğin, Sühreverdî gibi bir yazara bir filozof olarak yaklaşırsak, bu şekilde benimsediğimiz felsefe kavramı, bizim, onun metinlerindeki mistik felsefenin halidî geleneğine yapılan barok referanslar gibi belli başlı pasajları küçümsememize ve bunun tam aksine, onun sistematik akıl yürütme yoluyla sorunsuz felsefi sorularla meşgul olduğu birçok pasajı da -aslında tüm eserleri demek daha doğru olur- öne çıkarmamıza sebep olabilir. Bu, tarafı bir görüşe yol açabilir, ancak tarafgirlik otomatik olarak yanlışlığı getirmez; tarihsel materyalin böyle seçici bir şekilde elenmesi, felsefe tarih-yazımı için esastır ve onu genel düşünce tarihinden ayırır. Bu tarafgirlik, çabamızın kısır döngüye girdiği ve

20 Hans-Johann Glock, "Analytic Philosophy and History: A Mismatch?", *Mind* 468 (2008): 872-3.

21 Bu problemlerin bir kısmı ve on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl Alman felsefe tarihçiliğinde böyle bir anlayışın ortaya çıkışı için bkz. Leo Catana, "Philosophical Problems in the History of Philosophy: What Are They?", *Philosophy and Its History*, ed. Mogens Lærke, Justin E. H. Smith ve Eric Schliesser (New York: Oxford University Press, 2013): 115-33.

yalnızca haricî tarihsel bağlamlarda kendimize ait kusurlu imgeleri bulmamıza imkân sağladığı anlamına da gelmez. Bizim çağdaş felsefe kavramımız ile onun tarihteki örneklemelerine yapılan haricî eklemeler arasındaki gerilimlerin, ilgi çekici ve çoğu zaman dönemimizin felsefi pratiğiyle ilgili karşılaştırmalı eleştirel sorulara neden olması, alışılmadık bir durum değildir. Burada, doğal olarak, Pierre Hadot ve Martha Nussbaum tarafından yeniden inşa edildiği şekliyle, Helenistik felsefe<sup>22</sup> veya aslında tüm bilimlerin bir sistemi olarak Meşşâî felsefe anlayışı düşünülür.

Şu var ki hangi kriterleri benimsediğimizden bağımsız olarak, daima bir belirsizlikle baş başa kalacağız, çünkü daha katı olan bu anlamıyla bile felsefenin, herhangi bir arka plan varsayımıyla veya bilimsel araştırmaya yönelik yeknesak bir tutumla ve hatta geçerli tartışma araçları üzerindeki genel bir mutabakatla bile tanımlanamayacağını kabul etmeliyiz.<sup>23</sup> Filozoflar arasında farklı türden istatistiksel eğilimler kesinlikle ortaya çıkacaktır, ancak bir bakımdan çoğunluğa, diğer bakımdan ise azınlığa ait olan bireysel düşünürlerle sahici çatışmalar da ortaya çıkacaktır. Daha da önemlisi, filozofların dine (veya diğer benzer ideolojilere) yönelik tutumu, bu tarz bir ayırım çizgisini oluşturacaktır – örneğin, David Lewis ve Alvin Plantinga'yı düşünün. Biz İslam felsefesi tarihçilerinin bundan çıkarması gereken hisse, kendi dönemimizde yersiz bir hareket tarzı olarak kabul ettiğimiz sürece, dine olan sarsılmaz bağlılığın, bir yazarı ilgi alanımızın dışına çıkarmak için yeterli bir neden olmadığıdır.

\*

Felsefe için katı tarihsel kriterleri sakıncalı bulursak, Gutas'ın post-klasik İslam filozoflarının samimiyetsizliği hakkındaki ikinci maddesi artık verili bir sonuç olmaktan çıkar. Elbette bu, iddiayı yanlışlamak için yeterli değildir –post-klasik müellifler felsefeyi daha serbest bir şekilde de taklit ediyor olabilirler; ancak böyle bir taklidin bir tartışmaya içtenlikle katılımdan çok daha karmaşık bir edebî gündem olduğu düşünüldüğünde, kanaatimce bu, iddiayı ileri süren kişiye ispat külfetini de yükler. Açık konuşmak gerekirse, Gutas pek çok destekleyici materyal

22 Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (Paris: Gallimard, 1995); Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

23 Rüdiger Arnzen'in bu konuda tespit ettiği önemli noktalar için bkz. "Philosophy in the Islamic World and the Debates on the Aims and Methods of Philosophical Historiography: Some Remarks on the State of the Art", *Studying Arabic Philosophy: Meaning, Limits and Challenges of a Modern Discipline*, ed. Jean-Baptiste Brenet ve Olga L. Lizzini (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2019), 80-2. Dahası, "felsefe"yi katı bir şekilde tanımlamak mümkün olsaydı dahi, böyle bir tanım felsefe tarihçisi için pek de kullanışlı olmayacaktı, çünkü tarihselci felsefe kavramında olduğu gibi bu fazlasıyla dışlayıcı olacaktı.

sunar, görebildiğim kadarıyla bunlar beş kanıttır. Bununla birlikte, bu kanıtın büyük ölçüde koşullara bağlı ve kesinlikten çok uzak olduğunu söylemenin âdil bir değerlendirme olduğuna inanıyorum. Bu dizideki ilk kanıt, İbn Rüşd'ün şu ifadesidir: Gazzâlî'nin *kelâm* ve *felsefe* arasındaki ilişkiye dair kafa karışıklığı, her iki bilimin de maksadını daha ileriye götürmekte başarısız olmuş, bunun yerine sadece avamın kafa karışıklığını artırmıştır.<sup>24</sup> Ancak İbn Rüşd'ün buradaki esas amacı Gazzâlî'nin hücum ettiği felsefî doktrinleri savunmak olduğu için, elbette onun ifadesi pek de tarafsız bir gözleme dayanmaz.<sup>25</sup> Bu yüzden, felsefe tarihçileri olarak biz, İbn Rüşd'ün bu ifadesinin, hasmının görüşlerinin felsefî geçerliliğine ve delillerinin derinliğine ilişkin doğru bir değerlendirme yaptığını kabul etmek şöyle dursun, hasmının niyetinin güvenilir bir tasviri olarak bile görmemeliyiz. Nitekim Gazzâlî'nin Meşşâilere yönelik eleştirisi, fetvasının aşağılayıcı niteliğine rağmen, birçok bilim insanının da işaret ettiği gibi, felsefî açıdan oldukça akılcıdır.

Daha sonra Gutas, İbn Haldûn'un post-klasik *kelâmla* ilgili aynı dönemde yaptığı aleyhteki değerlendirmeyi sunar; İbn Haldûn'a göre, daha sonraki Eş'arî kelâmcıların hatalı felsefî iştiaqları, felsefe veya teoloji olarak çabalarını geçersiz kılmıştır, klasik anlamıyla teoloji Sünnîliğin bir savunusu olarak düşünölmüştür.<sup>26</sup> Ancak, İbn Haldûn'un bu ifadesi, onun *kelâma* dair kaleme aldığı bölümün daha geniş bağlamıyla birlikte okunduğunda, bunun, felsefemsiliğın değerini düşürmesinden daha çok, bizatihi kendinde bir amaç olarak teorik düşüncenin kendisini kınadığını görürüz. Bu bölüm, insan aklının Tanrı'nın yaratmasının nedensel yapısına nüfuz edemeyeceğı ve buna yönelik beyhude çabaların potansiyel olarak zararlı olacağı şeklindeki açık bir iddiayla başlar. Ona göre, teorik bilgi peşinde koşmak yerine, İslam'ın temel ilkelerinin bir tür somutlaştırılarak içselleştirilmesi olarak *imam* geliştirmeye odaklanmalıyız. Böylece Eş'arî ve onun ilk takipçilerinin örneğini sunduğı anlamda kelâm, bu ilkelere ilişkin hatalı tasavvurlar toplumun istikrarını tehdit ettiğinde, tashih edici bir hamle olarak devreye girmelidir, fakat bu görev başarıldıktan sonra artık teolojik spekülasyon, başka bir amaca hizmet etmemelidir. Buna göre, Gazzâlî tarafından başlatılan ve sonraki nesil kelâmcılar tarafından yinelenen hata, ilke olarak bizim için erişilmez olan nedensel açıklama hakkındaki

24 Gutas, "Avicenna and After", 39. İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, ed. Muhammed Âbid el-Câbirî (Beyrut: Merkezü dirâsâti'l-vahdeti'l-arabiyye, 1997), II.54, 113 (Bu makaleyi yazarken İmâra neşrine erişimim yoktu).

25 Gutas bunun farkındadır ancak İbn Rüşd'ün "Gazzâlî'ye dürüst olmayan motivasyonlar isnat etmesinin asılsız olduğunu ve itibara alınmaya değer olmadığını" söyler ("Avicenna and After", 39).

26 Gutas, "Avicenna and After", 39-41.

meselelerle ilgili olarak filozoflarla bir tartışmaya girişilmesidir.<sup>27</sup> Daha da önemlisi, İbn Haldûn'un amacı, uygun bir bölüşümde bu tür meseleleri tartışmanın, filozoflara ait olduğunu söylemek değildir; çünkü o, filozofların entelektüel projelerine çok daha az sempati duyar.<sup>28</sup> İşte bu yüzden İbn Haldûn, bana, felsefemsiliğin soysuz formu yerine, bütün biçimleriyle felsefi soruşturmayı kınıyor gibi görünüyor. Ona göre post-klasik kelâmcılar, *felâsife* ile aynı dalalete düşmüşlerdir.

Üçüncü bir kanıt olarak Gutas, filozofların, kelâmcıların ve -Tanrı'nın varlığı, birliği, sıfatları ve âlemin yaratılışı gibi konulara teorik olarak yönelen- sûfilerin teolojik pozisyonlarının güzel bir örneği olarak, Sultan II. Mehmed'in (slt. 1451-1481) talebi üzerine yazılan Abdurrahman el-Câmî'nin *Dürretü'l-fâhira*'sına atıfta bulunur. Câmî, farklı görüşler arasında karar vermeye veya onların kendilerine özgü üstünlüklerini değerlendirmeye kalkışmadan, bu görüşleri yalnızca sıralayarak eserini nihayete erdirir. Gutas'a göre bu, tüm dönemin entelektüel kısırlığının bir işaretidir: Biz, hakiki araştırmanın, bir teorinin doğruluğunu güvenilir bir şekilde değerlendirmek için gerekli standartları taşımayan basit bir taklidiyle uğraşyoruz. Burada Câmî hakkında enine boyuna bir tartışma yürütemem, ancak onun ulaştığı neticenin daha müşfik bir yorumuna işaret etmeme izin verin. Eserin görevini, yani meslekten olmayan eğitilmiş bir kişinin özel isteğinin yerine getirilmesi vazifesini göz önüne alırsak, Câmî'nin izlediği yöntemin tamamen yerinde olduğu görülür: Çünkü dürüst bir derleyici, Sultan'ın sorduğu türden üzerinde çokça konuşulmuş sorular söz konusu olduğunda, farklı görüşleri en iyi argümanlarıyla beraber sunacaktır. Dolayısıyla bunu, felsefenin daha geniş anlamdaki bir gerileyişinin işareti olarak kabul edip etmememiz gerektiği tamamen farklı bir sorudur. Buna kıyasla bugün, örneğin, zihin-beden sorunu üzerine bir giriş bölümü yazma vazifesine bir kişinin nasıl yaklaşacağını düşünün.<sup>29</sup> Zannediyorum ki pek çok kişi, söz konusu tartışmanın en önemli teorik alternatiflerini insafı bir şekilde bir araya getirip yeniden yapılandırmak için mutedil bir giriş yazacaktır ve burada, bütün entelektüel tartışmalara rağmen problemin çözümsüz kaldığı ve taraflardan her birinin ilgili teorik erdemlerin hepsini olamasa da en azından bir kısmını hak ettiği, bir kısmını da hak etmediği sonucuna ulaşacaktır. İkimizden bazıları bunun akademik felsefenin

27 İbn Khaldûn, *The Muqaddimah*, çev. Franz Rosenthal (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1986), VI.14, III.34-55.

28 Krş. İbn Khaldûn, *The Muqaddimah*, VI.30, III.246-258. Yine Gutas, İbn Haldûn'un tarafsız bir gözlemci olmadığını belirtir ancak o, "İbn Haldûn'un ifadesi, aldatıcı bir şekilde tamamen objektif olmayan bir görünüme sahip olsa bile, bunun yine de doğru olduğunu" söyler ("Avicenna and After", 41).

29 Böyle bir zihin egzersizi yapmak istemeyenler için Jonathan Westphal'in *The Mind-Body Problem*'i iyi bir örnektir (Cambridge, MA: MIT Press, 2016).

iflasını gösterdiği ve bundan sonra finansal ve entelektüel kaynakların daha uygun bilimlere yönlendirilmesi gerektiği teşhisiyle bunu bir sonuca bağlamak isteyebilir; ancak eminim ki bu, daha tartışmalı bir iddia olacaktır. İşte, eğer bu gerçekten tartışmalıysa, Gutas'ın Câmî hakkındaki benzer iddiası da böyledir.

Bunun ardından Gutas, Câmî'den hemen sonraki dönemden itibaren Sultan II. Bâyezîd'e (slt. 1481-1512) kütüphaneci olarak hizmet etmiş Âtûfi adlı bir âlimin hazırladığı elyazmaları kataloğunu sunar. Son derece ilginç olan bu belgede –diğer özelliklerinin yanında– “şeriatın koyduğu ölçülere sadık kalan felsefe” olarak İslamî hikmet (*hikme İslâmiyye*) ile “felsefi hikmet” (*hikme felsefiyye*) arasında bir ayırım yapıldığını görüyoruz. Gutas'a göre bu ayırım, “İbn Sînâ'dan sonra doğu İslam topraklarında felsefesi yeni bir türün gelişmesine yönelik daha fazla [...] ve birincil bir kanıt” sunar.<sup>30</sup> Gutas'ın diğer kanıtları gibi, bu belgenin de, eski usul kelâm, Meşşâî felsefe ve bu ikisinin mezciyle (*cross-pollination*) ortaya çıkan yeni türü arasında bir ayrıma tanık olduğunu kabul ediyorum. Bununla birlikte, bizzat Gutas'ın “değişken” kabul ettiği bu sınıflandırmaya uyum sağlamak önemli iken,<sup>31</sup> bu kategorilerden birini saf ve sade felsefeyle özdeşleştirmek, önceden belirlenmiş bir neticedir. Yani, *hikme İslâmiyye* kategorisi, her ne kadar tartışılmaz dinî ilkeler üzerine kurulmuş bir tür olsa da, yukarıda tartıştığım üzere, sonucun yalnızca ismen “felsefe” olduğu yargısı, *bizim* benimsediğimiz kriterlere bağlıdır. Bir felsefe tarihçisinin perspektifi açısından, müelliflerin bu ilkelere dayanan felsefi meziyetleri, bağımsız olarak belirlenmelidir.

Son bir delil olarak Gutas, İbn Sînâ'yı Fahreddin er-Râzî ile karşılaştırır, ki o, İbn Sînâ yorumcuları arasında muhtemelen en eleştirel olanıdır ve post-klasik felsefe kavramını kabul eden akademisyenler genellikle onu bu felsefenin ana temsilcisi olarak nitelerler. Görebildiğim kadarıyla, İbn Sînâ'nın bir filozof, Râzî'nin ise bir "filozofumsu" (*paraphilosopher*) olarak ortaya çıkmasından kaynaklı, üç ilgi çekici felsefi farklılık vardır. Birincisi, Râzî'den farklı olarak İbn Sînâ açık uçlu bir araştırma yürüttü ve “Aristoteles'i uzlaştırmaya çalıştığı önceden belirlenmiş (...) bir doktrine sahip değildi.”<sup>32</sup> İkincisi, Râzî, düzenliliği (=her daim böyle olagelen), zorunluluktan (=olması zorunlu olan) ayırmak için İbn Sînâcı modal mantığa

30 Gutas, “Avicenna and After”, 44.

31 Dimitri Gutas, “Philosophical Manuscripts: Two Alternative Philosophies”, *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3–1503/4)*, ed. Gülrü Necipoğlu, Cemal Kafadar ve Cornell H. Fleischer (Leiden & Boston: Brill, 2019), 907-33, özellikle 909-10.

32 Gutas, “Avicenna and After”, 45, 73. dipnot.

müdahale etti.<sup>33</sup> Üçüncüsü, Râzî, zooloji veya botanik gibi özel bilimlere veya tıp gibi uygulamalı bilimlere göreceli olarak ilgisiz kaldı; bunun nedeni ise, onun İbn Sînâ'nın *İşârât*'ında tartışılan konulara odaklanmasıydı ki, bu da, bilimde felsefemsiliğin, bilimsel ve felsefi araştırmalarla yer değiştirdiği skolastik bir aşamanın ortaya çıkışına işaret eder.<sup>34</sup>

İlk soru söz konusu olduğunda, karşılaştırmanın tamamen âdil olduğuna ikna olamadım. Delilin, tuhaf bir *e silentio*<sup>35</sup> [sükût] olduğunu kabul etsem de, söyleyebilirim ki herhangi bir delilin İbn Sînâ'yı, dünyanın tam illeti olan tek bir Tanrı'nın varlığı gibi temel ilkeleri gerçekten sorgulamaya sevk edeceğine inanmak için hiçbir nedenim yoktur, ki bu kesinlikle Aristoteles'in ancak hatırı sayılır bir güçle uzlaştırılabileceği önceden belirlenmiş bir doktrindir. Öte yandan, bizim dogmatizm algımız kısmen bir perspektif meselesidir: Râzî'nin, Aristotelesçi doktrinin, onun güçlü özcülüğü gibi temellerinden şüphe etmeye hazır olması, neden felsefi veya bilimsel olmayan bir tutumun işareti olmalıdır? Şayet böyleyse, o zaman, Avrupa'daki geç ortaçağın ve erken modern bilimsel devrimin öne çıkan simaları, Râzî'nin bu konumunu paylaşmak zorundadırlar. Modal mantıkla ilgili ikinci soru da büyük ölçüde buna benzerdir. Bazı nedenlerden dolayı, Hume'un düzenliliğin zorunluluğu gerektirdiğini reddetmesi, genellikle, onunla hemfikir olmaya gönülsüz olsak bile, ciddi ilgimizi hak eden, felsefi açıdan ilgi çekici bir açıklama olarak algılanır. Neden Râzî'nin modal mantığa dair tashihlerinin sadece bir taklit olduğuna hükmetmeliyiz?

Bu bağlamda Gutas'ın, Câmî hakkında saptadığı doktrinel bağlılığın olmayışının, Râzî gibi tartışmasız üstün bir zekâyâ sahip birçok post-klasik müellif için de geçerli olduğunu belirtmekte fayda var. Bu, modern bir okuyucuya yabancı görünebilir ve post-klasik felsefi yazımın özgün bir yönü olabilir, ancak [doktrinel] bağlılık taşımayan böylesi bir duruşun anlamı ve sonuçları açık değildir. Bu, bilhassa, İslamî ilkelerin sorgulanmadan kabul edilmesinin Râzî'nin felsefi düşüncesini şekillendirdiği yargısıyla da çelişiyor gibi görünmektedir. Aksine, doktrinel bağlılıktan azade olmak, Râzî'ye –kimi zaman saçmalığın sınırlarına dayanan, genellikle Tanrı ve O'nun âemle ilişkisine dair radikal heterodoks fikirler gerektiren ve çoğunlukla da felsefi tasavvur ve keskinliğin müstesna bir terkibine işaret eden– kavramsal olasılıkların geniş bir yelpazesinde tarafsız bir soruşturma yapma imkânını vermiş görünmektedir.

33 Gutas, "Avicenna and After", 45, 74. dipnot.

34 Gutas, "Avicenna and After", 45-46.

35 Argümanın kanıtsızlığa dayanması durumu, "sükût delili" de denir. –ç.n.



[Zooloji, botanik veya tıp gibi] özel bilimlere yönelik post-klasik ilgi zayıflığına ilişkin üçüncü nokta, burada layıkıyla açıklayamayacağım bir karmaşıklığa sahip esaslı bir sorudur. Bu konuyla ilgili burada yalnızca şu kadarını söylemem yeterlidir: Râzî'nin ortaya koyduğu felsefî ansiklopedilerin yeni yapısının, bu bilimleri bütünleştiremediğini iddia etmek için ileri sürülen kanıtları yetersiz buluyorum.<sup>36</sup> Dahası, bu konuyla ilgili doğru bir şekilde temellendirilmiş bir yargı, hem bu telifler üzerine yazılan şerh ve taliklerin hem de bununla ilgili diğer edebî türlerin kapsamlı bir şekilde soruşturulmasını gerektirir. Son olarak, post-klasik dönemde bu bilimlere yönelik ilgi azalmış olsa bile, *felsefenin* gerilemesi başlı başına ortaya konulmalıdır. Günümüzde filozofların "on parmağında on marifet" olan kimseler olmalarını beklemediğimiz gibi, geçmişte yaşamış müelliflere de ihtisaslaşma konusunda aynı özgürlüğü vermeliyiz.

Felsefemsiliğe ilişkin müspet kanıtın sonuçsuz tabiatına paralel olarak, Gutas, İbn Sînâ sonrasında nedensellik ile ilgili metafizik tartışmalar<sup>37</sup> veya İbn Sînâ felsefesinin anahtar kavramlarının metafizik statüsü (*i'tibârât*) gibi, literatürde zaten kaydedilmiş olan önemli felsefî tartışmaları tamamen göz ardı eder.<sup>38</sup> Nedensel açıklamanın zeminine dair soru, çağdaş metafizikte halen canlıdır ve modal özelliklerin veya şeylerin varlığının aksine, özün temel oluşu hakkındaki tartışma, son zamanlarda analitik metafizikte yeniden gündeme gelmiştir.<sup>39</sup> Öte yandan, post-klasik teologlar, İbn Sînâ'nın doğa felsefesiyle de ilgilendiler<sup>40</sup> ve

36 Nitekim, Gutas'ın burada esas aldığı post-klasik felsefî eserlerin kurucu ilkelerine dair öncü çalışmasına dayanan, bu bilimlerin iptidâî bir tarzda da olsa bütünleştirildiğini açıkça söyler: Heidrun Eichner, *The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy: Philosophical and Theological Summae in Context*, Habilitationsschrift (Halle-Wittenberg: Martin-Luther-Universität, 2009), 420. En iyi ihtimalle bu, ilkece bir dışlama değil, ampirik bilimlere olan ilgisizliğin bir delilidir. Dahası, teoloji ile bu bilimler arasındaki ilişkiye dair birbiriyle çelişen çalışmalar da mevcut. Krş. örneğin, F. Jamil Ragep, "Freeing Astronomy from Philosophy: An Aspect of Islamic Influence on Science", *Osiris* 16 (2001): 49-71; ve Bilal Ibrahim, "Beyond Atoms and Accidents: Fakhr al-Din al-Râzî and the New Ontology of Postclassical Kalâm", *Oriens* 48 (2020): 67-122.

37 Bkz. Frank Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology* (New York: Oxford University Press, 2009), 147-213.

38 Bkz. Robert Wisnovsky, "Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (*Maşriq*): A Sketch", *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, ed. Dag Nikolaus Hasse ve Amos Bertolacci (Berlin: De Gruyter, 2012), 27-50; Fedor Benevich, "The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute (11-13th Centuries)", *Oriens* 45 (2017): 203-258; Kaukua, "*I'tibârî* Concepts".

39 Herhangi bir analitik metafizik ders kitabında nedensellik hakkındaki tartışmalar oldukça fazladır. Örneğin, *i'tibârâta* ilişkin tartışmaya dair ufuk açıcı iki benzerlik: Kit Fine, "Essence and Modality", *Philosophical Perspectives* 8 (1994): 1-16 ve E. J. Lowe, "Two Notions of Being: Entity and Essence", *Royal Institute of Philosophy Supplements* 62 (2008): 23-48.

40 Bkz. Peter Adamson, "Fakhr al-Din al-Râzî on Place", *Arabic Sciences and Philosophy* 27 (2017): 205-

onların İbn Sînâ'nın bilim teorisine yönelik eleştirileri, İbn Sînâ'nın düşündüğünden çok daha köklü bir şekilde ampirist olan epistemolojik görüşlere yol açtı.<sup>41</sup> Eğer Aristoteles metafiziğinden kurtuluş, erken modern Avrupa'da felsefi ve bilimsel bir kazanç olarak düşünülebiliyorsa, bunun İslamî bağlamda neden mutlak bir gerilemeye işaret etmesi gerektiğini anlayamıyorum. Aksine, ampirik araştırmayla güçlü epistemolojik bağlılıklara sahip bir metafizik teori arasındaki güçlü bağın kopması, aslında, ampirik bilimlerin gelişimi için yararlı olmuş da olabilir.<sup>42</sup>

Bu örneklerin amacı, İslam felsefesinin değerini Batı'daki felsefeyle muhtemel benzerliklere bağlamak değildir. Bununla birlikte, post-klasik İslam felsefesinin genel felsefe tarihçiliğimize dâhil edilmesi, benimsediğimiz felsefe anlayışımıza bağlıysa, onun, tartışmasız çağdaş meselelerle benzerlikleri önemlidir.

\*

Sonuç olarak, Gutas'ın post-klasik felsefeyle ilgili korkunç yargısının, tarihsel gerçekliğin bizzat kendisinden değil, bu gerçekliğe dayatılan değerlendirme ölçütlerinden kaynaklandığını ileri sürüyorum. Post-klasik gelişim, Meşşâî sistemde vücut bulan tekil bir felsefe türü açısından bir gerileme olabilir, ancak bunu daha geniş bir felsefe kavramı içerisinde ele aldığımızda, bu felsefe daha karmaşık ve daha renkli görünüyor. Çağdaşlarımıza uyguladığımız ölçütlerin aynısını, post-klasik düşünürlere de uygulayarak, onlara asgari düzeyde haklarını teslim etmek istiyorsak, daha kapsayıcı bir kavramla çalışmalıyız. Gariptir ki, bazı farklılıklarla beraber (*mutatis mutandis*) Gutas'ın felsefemsilik tasvirlerinin birçoğu, çağdaş felsefeye uygun nitelendirmelerdir<sup>43</sup> –belki de pek çoğumuzun İbn Sînâ sonrası

36; Peter Adamson, "Fakhr al-Din al-Râzi on Void", *Islamic Philosophy from the 12<sup>th</sup> to the 14<sup>th</sup> Century*, ed. Abdelkader Al Ghouz (Göttingen: V & R Unipress ve Bonn University Press, 2018), 303-20; Peter Adamson, "The Existence of Time in Fakhr al-Din al-Râzi's *al-Maṭālib al-Āliya*", *The Arabic, Hebrew, and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology*, ed. Dag Nikolaus Hasse ve Amos Bertolacci (Berlin & Boston: De Gruyter, 2018), 65-100; Peter Adamson ve Andreas Lammer, "Fakhr al-Din al-Râzi's Platonist Account of the Essence of Time", *Philosophical Theology in Islam: Later Ash'arism East and West*, ed. Ayman Shihadeh ve Jan Thiele (Leiden: Brill, 2020); Andreas Lammer, "Time and Mind-Dependence in Sayf al-Din al-Āmidī's *Abkār al-afkār*", *The Arabic, Hebrew, and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology*, ed. Dag Nikolaus Hasse ve Amos Bertolacci (Berlin & Boston: De Gruyter, 2018), 101-62.

41 Bkz. Bilal Ibrahim, "Fakhr ad-Din al-Râzi, Ibn al-Hayṭam and Aristotelian Science: Essentialism versus Phenomenalism in Post-Classical Islamic Thought", *Oriens* 41 (2013): 379-431 ve Kaukua, "Avicenna's Outsourced Rationalism".

42 Krş. F. Jamil Ragep, "Freeing Astronomy from Philosophy".

43 Örneğin, gelecekteki bir felsefe tarihçisinin yirmi birinci yüzyılın başlarındaki felsefi manzarayı şu terimlerle açıkladığını tahayyül etmek zor değildir (Gutas, "Avicenna and After", 48): "Bu, bilim insanlarının, âlemin ezililiğine dair 'tabu' meseleyi tartışırken, duygulara sahip olduğunu gösterir [bunun yerine çağdaş metafizikten en sevdiğiniz konuyu koyabilirsiniz], ama aynı zamanda herhangi

felsefemsiliği "hakiki felsefe" olarak okumamızın doğal görünmesinin nedeni budur. Ne olursa olsun, bu komik gözlem şu hermenötik gerçekliğe dayanır: Tarih-yazımı kendi zamanından hareket etmelidir ve felsefe tarihçiliği yaparken, yalnızca felsefe olarak tayin ettiğimiz şeyin tarihini çalışabiliriz. Bu, basit bir şekilde, "göreceli ve totolojik" değildir,<sup>44</sup> çünkü neyin felsefe sayıldığına dair anlayışımız, tarih-yazım çalışmasından doğan eleştiri türü de dâhil olmak üzere, yeniden gözden geçirmeye ve eleştiriye bağlıdır.

Kabul edilmelidir ki, tüm bunlar, çalışmamızın özünde bir belirsizlik veya bulanıklığa yol açıyor. Ancak bu tür belirsizlikler, üstesinden gelinemeyen bir sorun olmak yerine, beşerî bir bilimin yaşamı için önemli bir kaynak teşkil eder. Bu belirsizlikler, bilhassa, felsefe kavramının normatif yönünü bırakmayı ve böylece tarihsel kaynaklar arasında yapılacak eleştirel bir ayırmadan kaçınmayı gerektirmez. Aksine, Gutas'ın, müelliflerimizin teorik argümanlarının ardındaki "niyet, epistemik temel ve işlev"e ziyadesiyle ilgi gösterilmesi yönündeki mantıklı çağrısına kulak vermeliyiz<sup>45</sup> –bu, çalışılan müelliflere tarihsel açıdan ayakları yere basan bir anlam yüklemek isteyen felsefe tarihçileri için elzemdir. Ayrıca, Gutas'ın, araştırma bilimi (veya felsefesi) ile ekol bilimi (veya felsefesi) arasındaki ayırım gibi, sunduğu bazı kavramsal araçların, post-klasik materyal üzerine yapılacak müstakbel araştırmalar için çok yararlı olabileceğini düşünüyorum. Ancak, bu tür kavramlara yüklediğimiz varsayımların yanı sıra, bunun veya ötekinin kanıtı olarak neyi alacağımız konusunda ihtiyatlı davranmalıyız. Yukarıda, felsefede eleştirel bir araştırma tutumunun ille de iyimsen bir epistemolojik tavra dayanmak zorunda olmadığını ve dinî bir motivasyonun da ille de sahte bir felsefeye yol açmasının gerekmediğini savunmaya çalıştım. Aristotelesçiliğin ortaçağ ve erken dönem modern eleştirisine benzer bir şeyin, post-klasik İslam felsefesinde gerçekleşmiş olma ihtimali bulunduğu müddetçe, İbn Sînâcî bilimin eleştirisinin, felsefenin gerilemesi olarak kabulüne tereddütle yaklaşmalıyız. Robert Wisnovsky'nin, bu metinlerin özenli ve tarafsız bir şekilde araştırılması yönündeki ilk çağrısı, bu müelliflerin nihâi felsefi değeri hakkında doğru bir yargıya varmak için bir zaruret olmaya devam ediyor.<sup>46</sup>

bir sonuca varılmış olan olumsuz ya da pozitif sonuçların önemsiz doğasını da ortaya koyuyor, çünkü fark edilebilir bir şey yokmuş gibi görünüyordu. Argümanlar sadece argümanlardı ve bu sonuçlardan mitolojik anlatıya [mesela 'natüralizm' ile değiştirin] meydan okuyan pozisyona doğru bir adım atılmadı (ya da buna niyet bile edilmedi)..."

44 Gutas, "Avicenna and After", 38, 57. dipnot.

45 Gutas, "Avicenna and After", 38.

46 Robert Wisnovsky, "The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post-Classical (ca. 1100–1900 AD) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observation", *Philosophy, Science &*

Hâsılı, felsefe kavramının, tasarlanmış tek bir çerçeve yerine, muhtemel hedeflerin, varsayımların ve kanıta dayalı fonksiyonların birleşimi olan bir spektrum olabileceğini, olması gerektiğini ve *bizim* ön yargımızın onları sınırladığı bir yerde olmamak gerektiğini kabul etmek oldukça önemlidir. Felsefe tarihçileri olarak hem benzerlikleri hem de farklılıkları anlamalıyız ve bu, yeterince hassas ve kapsamlı kavramsal araçları gerektirir.<sup>47</sup>

## Kaynakça

- Adamson, Peter, "Fakhr al-Din al-Rāzi on Place", *Arabic Sciences and Philosophy* 27 (2017): 205-36.
- \_\_\_\_\_, "Fakhr al-Din al-Rāzi on Void", *Islamic Philosophy from the 12<sup>th</sup> to the 14<sup>th</sup> Century*, ed. Al Ghouz, 303-20, Göttingen: V & R Unipress ve Bonn University Press, 2018.
- \_\_\_\_\_, "The Existence of Time in Faḥr al-Din al-Rāzi's *al-Maḥālib al-ʿāliya*", *The Arabic, Hebrew, and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology*, ed. Dag Nikolaus Hasse ve Amos Bertolacci, 65-100, Berlin: De Gruyter, 2012.
- Adamson, Peter ve Andreas Lammer, "Fakhr al-Din al-Rāzi's Platonist Account of the Essence of Time", *Philosophical Theology in Islam: Later Ash'arism East and West*, ed. Ayman Shihadeh ve Jan Thiele, 95-122, Leiden: Brill, 2020.
- Al Ghouz, Abdelkader (ed.), *Islamic Philosophy from the 12<sup>th</sup> to the 14<sup>th</sup> Century*. Göttingen: V & R Unipress ve Bonn University Press, 2018.
- Beidokhti, Hanif, "Suhrawardi on Division of Aristotelian Categories", *Islamic Philosophy from the 12<sup>th</sup> to the 14<sup>th</sup> Century*. ed. Abdelkader Al Ghouz, 375-406, Göttingen: V & R Unipress ve Bonn University Press, 2018.
- Benevich, Fedor, "The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute (11-13th Centuries)", *Oriens* 45 (2017): 203-58.
- \_\_\_\_\_, "A Rebellion against Avicenna? Suhrawardi and Abū al-Barakāt on 'Platonic Forms' and 'Lords of Species'", *Ishraq* 9 (2019): 23-53.
- \_\_\_\_\_, "Individuation and Identity in Islamic Philosophy after Avicenna: Bahmanyār and Suhrawardi", *British Journal for the History of Philosophy* 28/1 (2020): 4-28.
- Catana, Leo, "Philosophical Problems in the History of Philosophy: What Are They?", *Philosophy and Its History*, ed. Mogens Lærke, Justin E. H. Smith ve Eric Schliesser, 115-33, New York: Oxford University Press, 2013.
- Domski, Mary, "Mediating between Past and Present: Descartes, Newton, and Contemporary Structural Realism", *Philosophy and Its History* ed. Mogens Lærke, Justin E. H. Smith ve Eric Schliesser, 278-300, New York: Oxford University Press, 2013.

*Exegesis in Greek, Arabic & Latin Commentaries*, ed. Peter Adamson, Han Baltussen ve M. W. F. Stone (Londra: Institute of Classical Studies, 2004), 149-91.

- 47 Makalenin ilk taslağıyla ilgili geri bildirimleri için Davlat Dadikhuda, Yusuf Daşdemir, Hadel Jarada, Eric van Lit, Kutlu Okan ve Nathan Spannaus'a teşekkür etmek isterim. *Nazariyat*'in isimsiz hakemlerinin yorumlarından da çok faydalandım. Son revizyonları yaparken bana bir dizi yanıt gönderen Dimitri Gutas'a özellikle candan teşekkür ederim. Bu makalede ele alınan araştırma Avrupa Araştırma Konseyi tarafından cömertçe finanse edildi (hibe anlaşması no. 682779).

- Eichner, Heidrun, *The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy: Philosophical and Theological Summae in Context*, Habilitationsschrift. Halle-Wittenberg: Martin-Luther-Universität, 2009.
- Fine, Kit, "Essence and Modality", *Philosophical Perspectives* 8 (1994): 1-16.
- Glock, Hans-Johann, "Analytic Philosophy and History: A Mismatch?", *Mind* 468 (2008): 867-897.
- Griffel, Frank, *Toleranz und Apostasie im Islam: Die Entwicklung zu al-Gazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen*, Leiden: Brill, 2000.
- \_\_\_\_\_, "Toleration and Exclusion: al-Shāfi'ī and al-Ghazālī on the Treatment of Apostates", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64 (2001): 339-54.
- \_\_\_\_\_, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, New York: Oxford University Press, 2009.
- Gutas, Dimitri, "The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy: 1000 – ca. 1350", *Avicenna and His Heritage: Acts of the International Colloquium, Leuven – Louvain-la-Neuve, September 8 – September 11, 1999*, ed. Jules Janssens ve Daniël De Smet, 81-97, Leuven: Leuven University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_, "Avicenna and After: The Development of Paraphilosophy. A History of Science Approach", *Islamic Philosophy from the 12<sup>th</sup> to the 14<sup>th</sup> Century*, ed. Abdelkader Al Ghouz, 13-65, Göttingen: V & R Unipress ve Bonn University Press, 2018.
- \_\_\_\_\_, "Philosophical Manuscripts: Two Alternative Philosophies", *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3–1503/4)*, ed. Gülru Necipoğlu, Cemal Kafadar ve Cornell H. Fleischer, 907-933, Leiden & Boston: Brill, 2019.
- Hadot, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris: Gallimard, 1995.
- Hasse, Dag Nikolaus ve Amos Bertolacci (ed.), *The Arabic, Hebrew, and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology*, Berlin & Boston: De Gruyter, 2018.
- Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, çev. Franz Rosenthal, 3 cilt, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1986.
- İbn Rüşd, *Faslü'l-makāl*, ed. Muhammed Âbid el-Câbirî, Beyrut: Merkezü dirâsâtü'l-vahdeti'l-arabiyye, 1997.
- Ibrahim, Bilal, "Faḥr ad-Dīn al-Rāzī, Ibn al-Hayṭam and Aristotelian Science: Essentialism versus Phenomenalism in Post-Classical Islamic Thought", *Oriens* 41 (2013): 379-431.
- \_\_\_\_\_, "Beyond Atoms and Accidents: Fakhr al-Dīn al-Rāzī and the New Ontology of Postclassical *Kalām*", *Oriens* 48 (2020): 67-122.
- Kaukua, Jari, "Avicenna's Outsourced Rationalism", *Journal of the History of Philosophy* 58, sy. 2 (2020): 215-40.
- \_\_\_\_\_, "I'tibārī Concepts in Suhrawardī: The Case of Substance", *Oriens* 48 (2020): 40-66.
- Lammer, Andreas, "Time and Mind-Dependence in Sayf al-Dīn al-Āmidī's *Abkār al-afkār*", *The Arabic, Hebrew, and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology*, ed. Dag Nikolaus Hasse ve Amos Bertolacci, 101-62, Berlin & Boston: De Gruyter, 2018.
- Lowe, E. J., "Two Notions of Being: Entity and Essence", *Royal Institute of Philosophy Supplements* 62 (2008): 23-48.
- Lærke, Mogens, Justin E. H. Smith ve Eric Schliesser (ed.), *Philosophy and Its History: Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy*, New York: Oxford University Press, 2013.
- Nussbaum, Martha C., *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Ragep, F. Jamil, "Freeing Astronomy from Philosophy: An Aspect of Islamic Influence on Science", *Osiris* 16 (2001): 49-71.
- Renan, Ernest, *Averroès et l'averroïsme*, Paris: Durand, 1852.
- Rudolph, Ulrich, "Einleitung", *Philosophie in der islamischen Welt 1: 8.–10. Jahrhundert*, ed. Ulrich Rudolph, XIII-XXXV, Basel: Schwabe, 2012.

- es-Sühreverdî, Şihâbüddîn, *Hikmetü'l-İşrâk*, ed. John Walbridge ve Hossein Ziai, Provo: Brigham Young University Press, 1999.
- Treiger, Alexander, *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazâlî's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation*, Oxford: Routledge, 2011.
- Westphal, Jonathan, *The Mind-Body Problem*, Cambridge, MA: MIT Press, 2016.
- Wilson, Margaret Dauler, "History of Philosophy in Philosophy Today; and the Case of the Sensible Qualities", *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*, 455-94, Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Wisnovsky, Robert, "The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post-Classical (ca. 1100–1900 AD) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observation", *Philosophy, Science & Exegesis in Greek, Arabic & Latin Commentaries*, ed. Peter Adamson, Han Baltussen ve M. W. F. Stone, 149-191, Londra: Institute of Classical Studies, 2004.
- \_\_\_\_\_, "Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (*Maşriq*): A Sketch", *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, ed. Dag Nikolaus Hasse ve Amos Bertolacci, 27-50, Berlin: De Gruyter, 2012.