

Richard C. Taylor, Luis Xavier López-Farjeat (eds.). *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. New York: Routledge, 2016. 434 sayfa. ISBN: 9780415881609.

Sajjad H. Rizvi*

Tercüme: Sümeyye Parıldar**

İslam felsefesi araştırmalarının altın çağını yaşıyoruz. Bugün pek çok güvenilir edisyon kritik neşre –hepsi böyle olmasa da– ulaşabiliyoruz. Aynı şekilde, neşre dönüşen yazma eser oranı şu an için genele nispetle çok küçük bir yüzdeye tekabül etmekle birlikte, durum daha önce olmadığı kadar iyi. Klasik olsun, modern olsun, her dönemden pek çok düşünürle ilgili bilgilendirici, giriş düzeyinde kitap, derslerde etkin bir biçimde kullanılmak üzere elimizde mevcut. Dahası, İslam’da fikri yaşamın, Osmanlı, Safevî ve Babür bağlamlarını da içine alacak şekilde geç dönemleri de kapsayan uzun soluklu entelektüel tarihine dair daha gelişmiş bir anlayışa sahibiz. Belki de en önemlisi, delillendirmelerin felsefi değeri ve neticeleri, Avrupa’daki modern felsefenin ve bilimin teleolojik olarak ortaya çıkışına uzanan yolda salt göstergeler olarak değil, küresel entelektüel mirasın kendi başlarına birer parçası olarak dikkate alınmaktadır.

Değerlendirmemizin konusu olan iş bu kitap, sofistike felsefi bir yaklaşım ile konuların ele alınması ihtiyacına işaret etmekte, kasti olarak kronolojik –belki de fazlaca filolojik olacak– bir yaklaşımdan kaçınmaktadır. Fakat tam da geç dönemde ortaya konan katkıların büyük ölçüde göz ardı edilmiş olması, kitaba dair en büyük hayal kırıklığım olmuştur. Çalışma, İslam felsefesini, mesele ve doktrinlerin oturmuş bir yapı kazandığı farz edilen bir geçmişte ortaya konmuş bir ürün olarak ele alıyor gözükmektedir. Aslında, “klasik-sonrası” diye tabir edilen dönem –ki bu dönemlendirme de başlı başına müphemdir– üzerine çalışan pek çok araştırmacı, geç dönemdeki şerh geleneğinin felsefeyi geliştiren bir dinamik olduğunu savunacaktır, zira haşiyeler geçmiş doktrinlerin salt savunulması ve edilmesinden ibaret değil, aksine entelektüel araştırma için yeni odak noktaları ve yönelimleri ifade eden ve dahi müdafaa eden birer aracı konumunda idi.

* Doç. Dr., Exeter Üniversitesi, Arap ve İslam Araştırmaları Enstitüsü.

** Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Her ne sebeple olursa olsun –belki pazarın, belki öğrencilerin yönlendirmesine bağlı olarak– önde gelen büyük yayıncıların verdiği desteğin de etkisiyle sayıları hızla artan el kitapları (*handbook*) çağında yaşıyoruz. Kuşku yok ki, bu sebepten ötürü *Routledge Companion to Islamic Philosophy*, daha muhtasar bir biçimde önceden neşredilmiş ve de editörlerinden birisi bu cildin de editörleri arasında yer alan *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*¹ ile, yakın zamanda okuyucu ile buluşan *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*² başlıklı çalışmayla mukayese edilecektir. Bu çeşit çalışmaların hedefi, en son ve en yeni ortaya konan araştırmaların meyvelerini bir tür imbikten geçirmek suretiyle İslam felsefesindeki temel fikir ve yönelimleri öğrenci ve genel okuyucu için erişilebilir kılmaktır.

Bu cilt vahiy ve kelâm, mantık ve dil, tabiat felsefesi, metafizik, epistemoloji ve zihin felsefesi, ahlak ve siyaset felsefesi ve de gayet çetrefilli bir konu olması bakımından din ile sufizm arasındaki ilişkiyle irtibatlı konuları ele alan yedi tematik kısımdan oluşmaktadır. Elbette böylesi bir eserin, “İslam felsefesi (Islamic philosophy)” ya da “Arap/İslam geleneğinde felsefe (*Philosophy in the Arabic/Islamic tradition*)” ile neyin kastedildiğini de göz önünde bulundurması gerekir. Bu da, giriş bölümünde, o da oldukça özet biçimde yer almaktadır. Editörler, uzun soluklu meselelerle alakalı, felsefe tarihinde ve felsefede sürdürülen muhaverelere (*conversation*) dâhil olabilmek adına, klasik düşünürlerin felsefi kavrayışlarını ortaya çıkarmak istediklerini açık bir biçimde ifade etmektedirler. İlginçtir ki, en iyi temsilcileri, dönüştürülmüş ve bir şekilde Yeni-Eflatunculaştırılmış Aristotelesçilik formları içerisinde addedebileceğimiz Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (428/1037) olan felsefi gelenek, sözü edilen muhavere için en iyi ortaklar olarak belirlenmiş.

Her ne kadar *muhavere* terimini kullanmak, *diyaloğa* göre daha makul olsa da, farklı kültürel bağlamlardan gelen felsefi geleneklerin nasıl birbirleri ile muhavere halinde olduğu sorusu kitabın cevapsız bıraktığı bir sorudur. Ve yine bu durum, yalnızca kavram ve delillendirmelerin somutlaştırılması ve yanlışlanması için değil, karşılaştırılamazlık (*incommensurability*) şeklindeki eski problem söz konusu olduğunda da yeni sorunları ortaya çıkarmakta değil midir? Elbette, bir gelenek bağlamında felsefenin nasıl tanımlanacağını söyleyip, sonrasında bu felsefi geleneklerin katkılarının, geleceğin küreselleşen felsefi meselelerine nasıl dokunabileceğini okuyucuların kararına bırakmak daha iyi olabilir. Ki bu durumda da, gelenek kavra-

1 Peter Adamson ve Richard C. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2005).

2 Khaled El-Rouayheb ve Sabine Schmidtke (eds.), *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2016).

mının ta kendisi, yakın zamanda yayınlanan kitabında Justin Smith'in *philosophia*³ şeklinde isimlendirdiği, bütünüyle ve diğerlerini dışlayıcı biçimde özünde bir Yunan mirası olarak kalacak herhangi bir şeyle bağlantılı olması zorunlu değildir. İslam ve Avrupa felsefe gelenekleri arasında geçecek herhangi bir muhavere, ikisinin ortak Helenistik kökenlere sahip olmasından ötürü elbette daha kolay olacaktır; ancak bu durumda da, hangi tür Yunan felsefesinden bahsedildiği sorusu cevapsız kalacaktır: Aristoteles ya da Plato mu, erken ya da geç dönem Yeni-Eflatunculuk mu, akıl yürütmecilik (*ratiocination*) ya da *mitiopoeti* (mythopoesis) mi, hikemi bir yol ya da yaşam biçimi olarak felsefe mi, bilim mi veya büyü mü? Editörler, geç dönem felsefi geleneklerle ilgili çoğu konunun bu çalışmada eksik kaldığını ima ederek başka bir kitapta bunlara yer verilebileceğini söylemektedirler. Ancak, yakın dönem ve çağdaş felsefenin, sosyal ve politik meselelerle daha fazla iç içe olduğunu, dolayısıyla da tam anlamıyla felsefi olmadığı yönünde bir değerlendirmede bulduklarından, geç dönem felsefi geleneklerin dikkate alınacağına dair bir umut ışığı belirmemektedir (1).

Bu durumda, felsefeden ne anladığımıza dair temel tartışma zeminimize geri dönüyoruz. Uzunca bir süredir, İslam felsefesi çalışanların, onu “analitikleştirmek (*analytiscise*)” ve de Anglo-Amerikan analitik geleneğin perspektifinden Aristoteles (ö. MÖ 322), Thomas Aquinas (ö. 1274), İbn Meymûn (ö. 601/1204) ve Kant (ö. 1804) çalışanlara hitap edilebilir kılmak şeklinde bir önyargıları olageldi. Sonraki dönemlere ait gelenekleri çalışmayı tercih edenler dahi, bunların sezgisel, mistik ve “teosofik” yönlerini ileri sürmek suretiyle, bu analitikleştirme eğiliminin önüne geçemediler. *Felsefenin* ne olduğunu çok daha radikal bir biçimde yeniden düşünmeye ihtiyacımız var. *Hikmet* kavramını, onun zaman içinde farklı bağlamlarda nasıl geliştiğini ve farklı felsefe gelenekler bünyesinde yer alan eylem, düşünce ve yaşam biçimleri için bir çatı kavrama karşılık gelmeye ne şekilde evrildiğini dikkate almanın faydalı bir yol olabileceğini öneriyorum.

Kitabın birinci kısmının, “İslam Vahiy Geleneklerini Rasyonel olarak Anlamlandırma Çabaları” olarak isimlendirilmesi de mümkündür. Maha Elkaisy-Friemuth'un kaleme aldığı, “God and Creation in al-Râzî's Commentary on the Qur'an” başlıklı ilk bölümün, Michael Cahase'in Fârâbî'ye kadar gelen klasik gelenekte yaratılışı ele aldığı makalesi ve Cerami'nin alemin ezeliyeti hakkındaki çalışması ile birlikte okunması daha iyi olur. Aslında, bu kitabın ilginç faydalarından biri de, hangi makale gruplamalarının bir arada ve birbirleriyle irtibatlı bir biçimde ele alınabileceğinin tespit edilebilmesidir. Elkaisy-Friemuth, Tanrı'nın yaratıcı failliğine dair (*creative agency*) teolojik anlayışların, felsefecilerin, Tanrı'nın mantıki bir ne-

3 Justin E. Smith, *The Philosopher: A History in Six Types* (Princeton: Princeton University Press, 2016).

tice olarak kozmosun kaynağı olduğu şeklindeki ilkeye olan ısrarlarıyla nasıl uyuştuğunu gösterir. Bu sorunsal, İslam düşüncesinde uzun bir tarihe sahiptir, fakat bu metin sorunsala ait meselelerin ancak bir kısmına işaret edebilmektedir.

Rosalind Ward Gwynne, Kur'an'daki akıl yürütme biçimlerini ele almaktadır ki bu, Cornelia Schoeck'in Kur'an ve hadisteki mantıksal yapılara dair önceki bir çalışmasını anımsatmaktadır.⁴ Ancak daha önemlisi, filozofların Kur'an'ı nasıl okudukları ve kullandıkları sorusudur. Bu husus, sadece filozofların otorite ile nasıl bir irtibat kurdukları yönündeki genel soruya değinmekle kalmıyor, vahiy odaklı zihinler de dahil olmak üzere farklı hitap kitleleri içerisinde görüşlerini ne şekilde tebliğ edip, "popülerleştirmek" isteyebileceklerini de göz önünde bulunduruyor. Azim Nanji'nin, ahlaki konularla ilgili makalesi, tarih dışı (*ahistorical*) olan çağımız normatif Müslüman düşüncesine bir örnektir. Toby Mayer'in akla (*reason*) dair zengin çalışması, tarihsel perspektiften, Mu'tezile ile Eş'ariler arasındaki klasik kelâmî tartışma içerisine konumlanmıştır. Rume Ahmed'in makalesi, öyle gözüküyor ki, Fârâbî'den sonra siyaset felsefesinin uzunca bir süredir yok halde bulunmasını –ki aralarında eski İran Başkanı S. Muhammed Hatemi'nin bulunduğu pek çok düşünür bunun yasını tutmaktadır– fıkıh ile kamusal alanda tezahür eden yasa ve düzenin etkin bir konuma gelerek, siyasetin yerini almasından kaynaklandığını öne sürer. *Fukahânın* pragmatizmi, Platoncu siyaset felsefecilerinin (*Platonopolists*) sahip oldukları idealizmin yerini almıştır.

Ancak yakın zamanda *ahlak* geleneği çalışmaları ve yöneticilere nasihat literatürü (*fürstenspiegel*) üzerine yapılan çalışmaların da ortaya koyduğu gibi, siyaset felsefesi Müslüman dünyada ortadan kalkmamıştır. Bilakis, daha vahye ve fıkha dayalı olan literatürle paralel olarak varlığını sürdürmüştür. Bu bölümün, Philippe Vallat ve Steven Harvey'in VI. kısımdaki ahlak ve siyaset felsefesi yazıları ile birlikte okunması yerinde olacaktır. Tam da şimdi, diğer bir hayal kırıklığını ifade etmenin zamanıdır: VI. bölüm tamamen Fârâbî üzerinedir. İslam dünyasında gelişmiş olan siyaset düşüncesi ve felsefesi, Platoncu siyaset felsefesinden hiç kuşkusuz daha fazlasıdır. Muzaffar Alam'ın *Ahlâk-ı Nâsirî* geleneğini Hint bağlamında ele aldığı çalışmasını saymazsak, kitapta İhvân-ı Safâ, İkbâl, Humeynî ya da yakın zamanda yayınlanan *Princeton Encyclopaedia*'da⁵ yer alan düşünür ve isimlere dair malumat aramak beyhude bir çabadır.

4 Cornelia Schöck, *Koranexegese, Grammatik und Logik: zum Verhältnis von arabischer und aristotelischer Urteils-, Konzequenz-, und Schluslehre* (Leiden; Boston: Brill, 2006).

5 Gerhard Böwering vd. (eds.), *The Princeton Encyclopaedia of Islamic Political Thought* (Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2013).

Mantık, dil ve bilim ile irtibatlı konuları ele alan ikinci kısım, Therese-Anne Druart'ın Endülüs filozoflarına kadarki dil ve mantığı ele alan faydalı bir bölümü; Terence Kleven'in klasik Arapça gelenekte –ki Deborah Black bu konuda bir hayli çalışmıştır⁶– *Retorik* ve *Poetik* alanlarının neden *Organon* içinde yer aldığına dair makalesini; Allen Bäck'in Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi “devlere” odaklanmak suretiyle diyalektik ve burhanın mantıksal ispat teorisini işlediği çalışmasını; ve de Anna A. Akasoy ve Alexander Fidora'nın bilimlerin yapı ve metodunu ele aldıkları çalışmalarını içermektedir. Bununla birlikte, Asad Ahmed ve Khaled el-Rouayheb'in⁷ çalışmalarında ortaya konan ve sonraki dönemlere tekabül eden, Osmanlı ve Hint coğrafyalarındaki mantık geleneğinin canlı bir şekilde varlık gösterdiğini göz önüne aldığımızda, kitabın bu kısmı, ortaya konan literatürü temsil etmemektedir. Mantık nasıl ve neden metafiziğin yerini alacak kadar kök salabilmiştir? Ve Safevî örneğinde olduğu gibi, bazı şartlar içerisinde neden mantıksal spekülasyonun nisbi yokluğu –eski yalancı paradoksu bulmacası (*Liar's Paradox*) ve *insolubilia* ile irtibatlı bazı hususlar hariç tutulursa– söz konusudur?

Üçüncü kısım, tabiat felsefesi ile devam etmektedir. Jon McGinnis bizi tabiat kavramıyla tanıştır ve İbn Sînâ'ya özel referansla hilomorfizmin ve nedenselliğin anahtar unsurlarını değerlendirir. Luis Xavier López-Farjeat İbn Sînâ ve Gazzâlî'de nedenselliği incelemektedir. Christina Cerami'nin âlemin ezeliyeti ile ilgili yazısı, esas itibarıyla İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye verdiği cevaba mündemiç olan İbn Sînâ eleştirisini değerlendirir. David Twetten, klasik *felasife*de hareketi tartışmaktadır. Lopez-Farjeat bu kısımdaki ikinci yazısında, *De Anima* sorununu ve beden ile nefsin irtibatını –felsefi muhaverelerden bahsetmişken– özellikle de felsefedeki en etkili ve başarılı olmuş düşünce deneylerinden birisini incelemektedir: Uçan adam. Bu bölümün, benlik kavramının ansızın ortaya çıkan (*emergent*) tabiatını dikkate almaya daha fazla yönelmiş olmasını isterdim. Yine bu kısmın en bariz eksikliği, zamana dair herhangi bir tartışmanın olmamasıdır

Dördüncü kısım, İslam felsefesindeki bazı anahtar kavramlarla ilgilidir. Amos Bertolucci İbn Sînâ hakkındaki çalışmasını, bir metafizik “bilimi” inşa etme arzusu olarak özetlemektedir. Ancak ilginç olan soru, metafiziğin sınırlarının ne olduğu ve bunun ilk felsefe, “genel ontoloji” ve daha sonra ortaya çıktığı haliyle kelâm ile

6 Deborah L. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy* (Leiden, New York: Brill, 1990).

7 Asad Q. Ahmed, “Logic in the Khayrâbâdi School of India: A Preliminary Exploration”, *Law and Tradition in Classical Islamic Thought: Studies in Honor of Professor Hossein Modarressi*, ed. Michael Cook vd. (New York: Macmillan Palgrave, 2013), 227-243; Khaled El-Rouayheb, *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic, 900–1900* (Leiden, Boston: Brill, 2010).

irtibatının ne olduğudur –Arnzen ve Eichner’in yakın zamanda ortaya koydukları çalışmalarının bu bağlamda yer almaması dikkat çekicidir.⁸ Sarah Pessin, hilomorfizmin temel ontolojik konumunu, İbn Sînâci ve pseudo-Empedoklesçi anlatımları karşılaştırarak sunmaktadır. Ancak, hilomorfizmin artan bir şekilde kenara itildiği, daha sonra ortaya çıkacak olan duruşları da dikkate almakta fayda vardır. Rollen E. Houser’in, İbn Sînâda varlık-mahiyet ayrımına dair yazısı sağlam bir katkı olmakla birlikte, varlığın nasıl aşamalı olduğu (*teşkiku'l-vücûd*) ve bu ayrımın zihni varlık (*vücûd-ı zihni*) kavramından dolayı nasıl anlamlı hale geldiği şeklinde ifade edebileceğimiz bu ikiz kavramlarla irtibatlı olarak, Nasîrüddin Tûsî'nin temel anlayışını gündeme getirmemektedir. Daha sonraki pek çok Osmanlı ve Safevî filozof bu konuya kafa yormuşlardır.

Richard C. Taylor'un makalesi, Arap Yeni-Eflatuncu külliyyatı içerisinde yer alan birincil ve ikincil nedenselliğin, İbn Sînâci arka planına bakar. Jules Janssens'in Tanrı metafiziği, Chase'in yaratma hakkındaki makaleleri ve de Peter Adamson'un yakın zamanda neşredilen zorunlu varlıktan Tanrı'ya nasıl ulaşıldığına dair çalışması bir arada okunmalıdır.⁹ Janssens, Tanrı'nın varlığına dair İbn Sînâ'nın delillendirmesini yeni bir metafizik olarak ortaya koymaktadır. İnsan, bu tartışmanın müteakip tarihini, Tûsî'nin *Tecridü'l-akâid*'inde yer alan III. bölüme yapılan şerhlerle ve de *isbâtü'l-bârî* yazım türüne yansımış haliyle ele alan, böylece ilahî faillik (*divine agency*), monizm ve mantıksal yeniliklerin itibara alınmasındaki değişimleri fark edebileceğimiz bir makaleyi görmek isterdi. Chase, Philoponus'tan Fârâbî'ye kadar ki sürecin bilgilendirici bir anlatısını sunarak, en azından on dokuzuncu yüzyıla kadar gelmiş olan metinlerde yer alan, âlemin yaratılması probleminde dair sonrasında tartışılacak olan meselelere bir zemin hazırlamaktadır.

Beşinci kısım, epistemoloji ve zihin felsefesi alanına eğilmektedir. Burada yer alan dört bölüm, bir anlamda İbn Sînâci bilgi probleminden –harici ve bâtni idrakler arasındaki ilişki ile insan aklının faal akıldaki bilgi temeliyle nasıl irtibat kurduğu– türeyen analizleri içermektedir. Carla di Martino'nun bölümü, Yunan Aristocu gelenekten farklı olarak, Arap filozofların hayvan ve insan benlikleri arasındaki ayırmayla uyarıldıkları şeklinde, bir nebze kafa karıştırıcı bir genelleme ile bitmektedir.

8 Rudiger Arnzen, "The Structure of Mullâ Şadrâ's *al-Ḥikma al-muta'âliya fi-l-asfâr al-'aqliyya al-arba'a* and his Concepts of First Philosophy and Divine Science. An Essay", *Medioevo* 32 (2007): 199-240; Heidrun Eichner, "The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy: Philosophical and Theological Summae in Context" (Habilitationsschrift, Halle, 2009). Ayrıca bkz. Dag Nikolaus Hasse, Amos Bertolacci (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics* (Berlin: De Gruyter, 2012).

9 Peter Adamson, "From the Necessary Existent to God," *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, ed. Peter Adamson (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2013), 170–89.

Taylor'un yazısı, Fârâbî'den İbn Rüşd'e gelinceye değin soyutlama kavramına dikkat kesilmekte, bu bağlamda Alexander'in (yaşadığı dönem 200 civarı) İslam düşüncesine olan etkisini ele almaktadır. Olga Lizzini, soyutlama ve akletme sorununa geri döner. Bu anlatılarda eksik kalan şey, Michot'un İbn Sînâ'nın *Mebde ve meâd*'ı hakkında kaleme aldığı kitabında, bu sürece dair yaptığı analizidir.¹⁰

Cecile Bonmariage'in makalesi, Molla Sadrâ'nın (ö. 1050/1641) eserinde yer alan ve İbn Sînâ'nın yerine Porphyryci ittihad ilkesi (*identity thesis*) anlayışını yerleştiren bir yanıtı incelemektedir. Bu, aslında, İbn Rüşd sonrası döneme ait bir düşünürün analiz edildiği kitaptaki tek örnektir ki, bu da bir kez daha bizde, uzmanların İbn Rüşd'den sonra İslam'da felsefenin bittiğine inanmakta olup olmadıklarına dair bir merak uyandırmaktadır. Bu bölümde daha keskin bir biçimde ifade edilebilecek husus şudur ki, Molla Sadrâ'ya göre, ittihad ilkesi, onun radikal monist içselciliği (*monistic internalism*) ile uyumlu olmanın yanı sıra, bütün duyu kuvvelerinin nefse sahip olma nedenini de açıklar. Bu açıdan, iç ve dış duyular arasında çok az ayırım bulunmaktadır. Bonmariage'in bu bölümü, Ian Crystal'ın Yunan düşüncesinde ittihad ilkesine dair monografisi ile ilişkilendirmek de yerinde olacaktır.¹¹

Altıncı bölüm bizi, ahlak ve siyaset felsefesine götürür. Mariam al-Attar, ilahî emir teorisini tartışır ve *şeriatın* amaca yönelik doğasına dair bir tartışma ile sona erer. Catarina Belo, felsefi ve kelâmî özgürlük sorunu ve determinizm konusunu, bu konuda yazdığı kitabının bir tür özeti hüviyetinde incelemektedir. Vallat, Fârâbî'nin devlet teorisini, İslam siyaset felsefesinin başlangıcı ve sonu olarak değerlendirir. Nadja Germann'ın tabii ve vahyedilmiş dini ele aldığı bölüm, Carlos Fraenkel'in felsefi dinlere dair kitabını¹² anımsatır. Harvey, Aristoteles'in *Poetika* kitabının yokluğunda, Fârâbî'yi hukuk ve toplum hakkındaki görüşleriyle inceler. Adamson, Ebubekir Râzî (ö. 313/925), İhvân-ı Safâ ve İbn Tufeyl'in (ö. 581/1185) hayvanların ahlaki davranışlarına dair görüşlerini, İslam felsefesindeki çok sesliliği göstermek üzere tahlil etmektedir. Ancak, daha önce de ifade ettiğim gibi, genel olarak her bir bölümün kendi başına önemli bir katkısı olsa da, klasik dönem sonrasında İslam'da ahlaki akıl yürütme ve siyaset düşüncesinin hangi biçimlerde mevcut olduğu hususuna pek az nazar-ı itibar edilmiştir.

10 Jean R. Michot, *La Destinée de l'homme selon Avicenne: Le Retour à Dieu (ma'âd) et l'imagination* (Louvain: Peeters, 1986).

11 Ian M. Crystal, *Self-intellection and its Epistemological Origins in Ancient Greek Thought* (Aldershot, Burlington: Ashgate, 2002).

12 Carlos Fraenkel, *Philosophical Religions from Plato to Spinoza: Reason, Religion, and Autonomy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

Son kısım, din ve mistisizm konusuna dikkatini vermektedir. Frank Griffel'e ait olan ilk bölüm, İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin ortaya koydukları peygamberliğe dair felsefi teorilerle sürdürülen irtibat çerçevesinde örülmüş bir çalışmadır. Muhammed Rustom'un yazısı, İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) okulunun ("felsefi mistisizm") temel ontolojik yaklaşımları üzerine olup, İbn Sînâ sonrası dönemin gelişmelerini inceleyen diğer tek bölümdür. Rustom'un çalışması ayrıca, felsefenin nasıl ifade edilebileceği ve onunla ne şekilde bir diyalogun tesis edilebileceği üzerine ciddi sorular soran tek bölümdür. Kitabın son çalışması Ayman Shihadeh'e ait olup, felsefenin dini okumaları üzerinedir. Shihadeh, kelâmcıların *felâsife* yazımında dikkat çekici buldukları hususları göstermeye çalışmakta, felsefi "ihtilaflar" ile Yunan otoritesine bağlı kalan spekülâtif metafiziğin, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsifesi*'nde kınanmasını kısaca incelemektedir. Bu bölüm daha ileriye götürülerek felsefi "ihtilaflar"ı incelemenin yanı sıra, İbn Sînâci doktrinin *kelâm* disiplini içerisinde ne derece sindirilip onun bünyesine dâhil edildiği de inceleme konusu yapılabilirdi.

Tematik makaleler içeren her edisyon çalışması, zorunlu olarak seçmecî bir yapıda olacaktır ve sırf bu sebeple çalışmayı sorgulamak doğru olmaz. Kitapta, övülesi pek çok konu bulunmaktadır. Çalışmadaki, hemen hemen her bölüm ciddiyetle yazılmış ve felsefe tarihine ilgi duyanlara hitap edecek ve onların felsefi düzeyde ilgisini çekecek çalışmalardır. Fakat İslam felsefesinin, çağdaş analitikleştirme (*analyticing*) kaygılarımıza hitap eden ilginç kavrayışlar ve delillendirmeleri açık bir biçimde ifade eden, tarihî bir üründen daha fazlası olabileceğini düşünenler hayal kırıklığına uğrayacaklardır; zira kitap, İbn Rüşd sonrasına çok az değinmektedir. İslam kültürlerinde felsefenin önemi ne idi? Delillendirmenin muhtelif formları nasıl oluştu? Şerh gelenekleri neden dinamik düşünce gelişiminin ana aracı idi? İslam felsefesi bugün ne durumdadır?