Prof. Dr.
Macit
FAHRİ
George Town
Üniversitesi
Öğretim Üyesi

İSLÂM FELSEFESİ TARİHİ

İklim

**Prof. Dr. Macit Fahri**
George Town Üniversitesi Öğretim Üyesi

# İSLÂM FELSEFESİ TARİHİ

(Gözden Geçirilmiş İkinci Basım)

Çeviren:
**Yrd. Doç. Dr. Kasım Turhan**
M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Din ve Felsefe Bilimleri Bölümü
Öğretim Üyesi

İklim

**İklim Yayınları 4**
inceleme-araştırma 1

özgün adı
**a history of islamic philosophy**

kapak **aycan grafik**
kapak baskısı **orhan ofset**
baskı **gündoğdu matbası**
**2.Baskı Kasım-1992**

**Prof.Dr.Macit Fahri**
George Town Üniversitesi Öğretim Üyeesi

# İSLÂM FELSEFESİ TARİHİ

**Gözden geçirilmiş ikinci basım**

**Yrd.Doç.Dr.Kasım Turhan**
M.Ü.İlahiyat Fakültesi Din ve Felsefe
Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi

**iklim**
YAYINLARI
Çatalçeşme Sok. Üretmen Han No:301
Cağaloğlu/İST.
**Tel: 528 14 97**

# ÖNSÖZ

Batılı âlim ve araştırmacıların İslâm felsefî düşüncesinin gelişmesine alâkaları başka sahalara kıyasla oldukça azdır. Göründüğü kadarıyla bu ihmalin iki sebebi vardır: Konunun tabiatı ve Batı ilmî araştırmasının kendi karakteri. İslâm düşüncesinin esas bünyesi, İslâm dışında bir ilgi konusu olarak, uzak bir geçmişe uzanır. Gerçekte, bu kitabın da gösterdiği gibi, İslâm felsefesi temelde ortaçağ ruh ve bakış açısına sahiptir ve bu yirminci yüzyılda da böyledir. Binaenaleyh, Thomas Aquinas ve Roger Bacon'dan bugüne kadar bu düşünce Batı'da ancak Avrupa felsefesinin yahut Hristiyan ilâhiyâtının gelişmesiyle doğrudan veya dolaylı bir alâkası görüldüğü kadarıyla ilgi konusu olmuştur. Son zamanlarda bazı Avrupalı araştırmacılar bu örnekten ayrılmaya ve İslâm felsefesine müstakil bir fikrî mesele olarak yaklaşmaya teşebbüs ettiler, fakat bu çabaların meyveleri, âlimlerin siyaset, iktisat ve İslâm toplumlarının ictimâî gelişmesi gibi benzer sahalarda yaptıkları çalışmalara kıyasla çok yetersiz kalır.

Diğer taraftan, onyedinci yüzyıldan itibaren, Batı'da felsefenin aldığı köklü modern istikamete işaret edelim. Modern insan için tutarlı bir dünya görüşü formüle etmek maksadıyla sürekli yeni teşebbüsler yapılmaktadır; bu teşebbüslerde kadîm (Grek) ve ortaçağ (İslâm ve Latin) düşüncesinin rolü giderek bilmezlikten gelinmekte veya asgariye indirilmektedir. Bu bakımdan İslâm felsefesi Avrupa ortaçağ felsefesiyle aynı kaderi paylaşır. Dahası, İslâm felsefesinin 800-1200 yılları arasında Grek düşüncesinin muhafazası ve Batı'ya intikalinde oynadığı rol, orijinal Grekçe metinlerin keşfedilmesi sebebiyle, Batılı âlimler için çok daha az ehemmiyetli hâle gelmiştir.

Müslüman kavimlerin geçmişte ve günümüzde dünyayı yorumladıkları fikir sistemi, hiç şüphesiz kültürleri tetkik konusu yapanlar için hayli önem taşır. Ayrıca, bu fikir sisteminin ilâhiyât yahut metafizikte gördüğümüz daha mücerret formülasyonu kendi içinde de bir değeri hâizdir. Zira, modern Batı düşüncesinin kaynaklarını oluşturan Grek felsefesi, İslâm felsefesinin teşekkülünde çok mühim bir rol oynarken Hind veya Çin kültürü gibi diğer kü türler üzerinde hemen hiçbir tesir sahibi olmamıştır. Sadece bu mütalâa dahi İslâm düşüncesiyle Batı düşüncesi arasındaki yakın bağı söylemeye kâfidir.

Genel olarak İslâm felsefesi sahasında ilk önemli modern etüd Amable Jourdain'in 1819'da yayımlanmış olan **Resherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote et sur les documents grecs**

**ou arabes employes par les docteurs scholastiques** başlıklı eseridir. Bu eser, İslâm felsefesinin Batı, özellikle de Latin skolastik düşüncesinin üzerindeki tesirinin açığa çıkmasına hizmet etmiştir. Bunu, Ernest Renan'ın 1852'de basılan ve daha sonra birçok baskısı yapılmış olan **Averroes et l'averroisme** adlı klasik etüdü izlemiştir. 1859'da Solomon Munk'un hâlâ değerini koruyan, gerek İslâm ve gerekse Yahudi felsefesini anahatlarıyla ele aldığı **Melanges de philosophie juive et arabe** adlı eserini görmekteyiz. XX. yüzyılın ilk yıllarında (1901) T. J. de Boer'in **Geschichte der Philosophie in Islam**'ı göründü. 1903'te İngilizce'ye çevirisi yapılan bu eser gerek İngilizce'de gerek Almanca'da en kapsamlı İslâm felsefesi kitabı olma özelliğini korumaktadır. 1922'de De Lacy O'Leary'nin daha popüler ve oldukça da yararlı tetkiki **Arabic Thought and Its Place in History** adlı eseri çıktı. Kitabımızın bibliyografyasında Carra de Vaux, G. Quadri ve L. Gauthier'nin çeşitli etüdlerine de yer verilmiştir.

Bu arada, son yıllarda yayımlanmış bulunan üç tarihçeyi zikretmek gerekir. M. Cruz Hernandez'in 1957'de yayımlanmış olan **Filosofia hispano musulmana** adlı eseri öncelikle Endülüs felsefesiyle alâkadar ise de önemli "Şark" filozofları ve okulları bakımından da geniş ve değerli bilgiler ihtiva etmektedir. W. Montgomery Watt'ın 1962'de **Islamic Surveys** içinde yayımlanmış bulunan **Islamic Philosophy and Theology** adlı eseri daha çok kelâm ağırlıklı olup, İslâm felsefesi hakkındaki bilgimize katkısı fazla değildir. Henry Corbin'in **Histoire de la philosophie Islamique** (1964) adlı eseri ise son derece kıymetli bir eser olmakla beraber İslâm düşüncesinin organik karakterini ihmal etmekte ve bu düşünce tarihi içinde Şiî ve bilhassa da İsmaîlî unsura gereğinden fazla yer vermektedir. M. M. Şerif'in **History of Muslim Philosophy** adlı eseri ise esasen bir yazarlar sempozyumunun ürünüdür ve bu sebeple de gerçek bir tarihî araştırmanın özelliğini teşkil eden anlayış ve plan birliğinden yoksundur.

Greko-Arab (İslâm) araştırmaları sahasında İslâm felsefesi, Richard Walzer'in 1962'de tek cilt halinde yayımlanmış olan **Greek into Arabic** adlı kıymetli tetkiklerine ve M. Bouyges, S. J. (öl. 1951) ve Abdurrahman Bedevî'nin tenkidli metin neşirlerine çok şey borçludur. Bouyges **Bibliotheca Arabica Scholasticorum** çerçevesinde bir dizi temel eseri eşsiz tenkidlerle birlikte sunmuştur. A. Bedevî yirmi yıllık bir süre içinde son derece külliyetli bir felsefî metin yayını gerçekleştirmiş ve böylece İslâm felsefesi tarihi etüdlerine büyük katkıda bulunmuştur. İşrâkî gelenekte Henry Corbin'i bir öncü kabul edebiliriz. İslâm felsefesinde İbn Rüşd sonrası ve Şiî unsur daha iyi değerlendirilmeye başlandığında, onun tetkikleri de giderek önem kazanacaktır. Son olarak, tetkikleriyle İslâm düşüncesine mühim katkılarda bulunan ve eserlerine bibliyografyamızda yer verdiğimiz şu isimleri zikretmek isteriz: L. Gardet, Mlle. A. M. Goichon, L. Gauthier, İ. Madkour, S. van den Bergh, G. C. Anawati, S. Pines, M. Alonso ve L. Massignon.

Genel bir İslâm felsefesi tarihi yazma teşebbüsüne karşı ileri sürülebilecek bir itiraz, bu tür bir eserin gerektirdiği malzemenin tenkidli neşirlerinin yapılması ve onu değerlendirmeden önce bir tahlile tâbi tutulması

gerekeceği fikrine dayanabilir. Ben şahsen bu itirazın prensipte doğruluğunu kabul ediyorum. Ne var ki artık hatırı sayılır derecede malzeme, ya el yazması ya da matbu olarak elimizdedir. Ve herhalde bu ikisinin birlikte ele alınması sonucu ortaya doğruya yakın bir yorum çıkacaktır. Dahası, âlimlere, sahanın bütünü hakkında şumullü bir görüş verecek olan bir tarih yazmak bu sahada ilerlemek için kaçınılmazdır, aksi takdirde ileri derecede araştırmaların konularının belirlenmesi ve kapatılmayı bekleyen boşlukların tespiti imkânsız olacaktır.

Son olarak işaret etmeliyiz ki, felsefî kronolojiden farklı olarak bir felsefe tarihinin yazılması, olayların aktarılması, müelliflerin sıralanması veya kavramların açıklanmasından öte hatırı sayılır bir yorum ve değerlendirme unsuruna ihtiyaç gösterir; bu yorum ve değerlendirme olmaksızın aklın, âlemi insicamlı bir tarzda kavramak için gösterdiği çabayı anlamak pek mümkün değildir. Bu görevi üstlenirken bir yazar, başkalarının daha önce ele almış olduğu konuları yeniden gözden geçirmeyi yararlı bulabilir. Bu rizikolu teşebbüste ben, tabiatıyla, başka âlimlerden öğrenebileceğim ne varsa öğrenmeye gayret ettim. Bununla birlikte, felsefî kavramların yahut problemlerin açıklanmasında öncelikle filozofların kendi eserlerine dayandım. Zaman zaman felsefî yahut kelâmî doktrinlerin yorumlanması çağdaş otoritelerin mülâhazalarına yönelmemi zorunlu kıldı. Ancak, ben söz konusu doktrinleri vuzuha kavuşturmanın ötesinde bu otoriteleri çoğaltmakta bir mânâ görmedim. Kitabın sonundaki bibliyografyanın gâyesi, ilgilenen okuyucuyu bu sahada başka âlimlerin yazdığı eserlerden haberdar etmek ve bu kitabın yazılışında kullanılan malzemeyi göstermektir.

Burada, bu kitabın neşrini mümkün kılan pek çok şahıs ve müesseseye şükran duygularımı ifade etmek istiyorum. Özellikle de yardımlarını esirgemeyen İstanbul, Oxford, Escorial, Paris, Vatikan ve Amerikan Kongre Kütüphanesi yetkililerine müteşekkirim. Kitabın önemli bir bölümünün gerektirdiği araştırma ve seyahat masraflarını karşılayan Beyrut Amerikan Üniversitesi Araştırma Komitesi ile Arapça Etütler Program Komitesi'ne minnettarım. Kitabın basıma hazır duruma gelinceye kadar gereken masrafları esirgemeyen aynı Üniversite'nin Yayınlar Komitesi'ne de şükran borçluyum. Kezâ, kitabın ilk bölümlerinin yazılmasında fevkalâde teşviklerinden dolayı Beyrut Amerikan Üniversitesi'nin Edebiyat Fakültesi eski dekanı Profesör Ferid S. Hanania'ya, metni en az yedinci bölüme kadar redakte ederek yardımlarını esirgemeyen Profesör Arthur Sewell ve David Curnow'a teşekkürü borç bilirim. Ve adını burada zikredemeyeceğim çok sayıda ilim adamı ve meslektaşıma candan teşekkürlerimi sunarım. Nihayet, öğretimle meşgul olduğum bir sırada bu kitabın son bölümlerini tamamlamam için imkân ve fırsat hazırlamasından dolayı Georgetown Üniversitesi'ne ve kitabın ortaya çıkışında gösterdikleri sabır ve gayretleri için Columbia Üniversitesi Matbaası mensuplarına çok teşekkür ederim.

**Macit FAHRİ**

# İçindekiler

İçindekiler
Önsöz

GİRİŞ 1

**Birinci Bölüm**

GREK MİRASI, İSKENDERİYE VE DOĞU 9
I. Yedinci Asırda Yakındoğu 9
II. Felsefî Metinlerin Tercümesi 11
III. Yeni - Platoncu Unsurlar: Aristo'ya Yanlışlıkla Nisbet Edilen Theologia ve Liber de Causis 22
IV. İran ve Hind Tesirleri 31

**İkinci Bölüm**

İLK POLİTİK VE DÎNÎ GERİLİMLER 41
I. Dînî - Siyâsî İhtilaflar 41
II. İslâm Skolastisizminin (Kelâm) Doğuşu 44

**Üçüncü Bölüm**

DOKUZUNCU ASIRDA SİSTEMATİK FELSEFE ESERLERİNİN BAŞLAMASI 67
I. İslâm'ın İlk Yaratıcı Felsefe Yazarı: Kindî 67
II. Natüralizmin Doğuşu ve İslâm Akîdesine Meydan Okuması: İbn el-Râvendî ve el-Râzî 87

**Dördüncü Bölüm**

İSLÂM NEO-PLATONİZMİNİN GİDEREK GELİŞMESİ 103
I. Fârâbî 103
II. İbn Sînâ 119

**Beşinci Bölüm**

YENİ PİSAGORCULUK VE FELSEFÎ İLİMLERİN YAYGINLAŞMASI 151
I. Siyâsetin Emrindeki Felsefe 151
II. İhvân'ın Matematik - Felsefe Telakkîleri 153
III. İhvân'ın Kozmoloji ve Metafiziği 157
IV. İhvân'ın Psikoloji ve Bilgi Nazariyesi 160
V. Sonuç 163

**Altıncı Bölüm**

X. YÜZYILDA FELSEFÎ KÜLTÜRÜN YAYILMASI 167
I. Ebû Hayyân el-Tevhîdî 167
II. Miskeveyh 170
III. Yahya b.Adî 175

**Yedinci Bölüm**

FELSEFE İLE DİNİN ETKİLEŞMESİ 185
I. Kelâm Akılcılığının Sönmesi 185
II. Eş'arî Okul ve Vesileci Atom ve Cevher Metafiziğini Formülasyonu 190
III. Yeni - Eflâtunculuğun Sistematik Reddi: Gazzâlî 196

**Sekizinci Bölüm**

İSLÂM MİSTİSİZMİNİN DOĞUŞU VE GELİŞMESİ 213
I. Tasavvufun Menşei 213
II. Vahdet-i Vücûdçu (Pantheist) Temâyüller: Bestâmî, Hallâc ve Diğerleri 217
III. Sentez ve Sistemleşme: Gazzâlî ve İbn Arabî 222

**Dokuzuncu Bölüm**

MÜSLÜMAN ENDÜLÜS HÂDİSESİ VE ARİSTOCULUĞUN YENİDEN CANLANIŞI 233
I. Endülüs'te Felsefî Düşüncenin Başlaması: İbn Meserre, el-Mecritî, İbn Bâcce 233
II. İbn Tufeyl ve Zihnin Hakikata Doğru Tabiî İnkişâfı 238
III. İbn Rüşd ve Meşşâîliğin (Aristoculuk) Savunulması 243

**Onuncu Bölüm**

İBN SÎNÂ SONRASI GELİŞMELER: İŞRÂKÎLİK VE MEŞŞÂÎLİĞE REAKSİYON 265
I. Sühreverdî 265
II. İşrâkîliğin Sonraki Gelişmesi: Sadreddîn Şirâzî (Molla Sadra) ve Tabiileri 274

**Onbirinci Bölüm**

KELÂMIN TEPKİSİ VE YENİDEN TEŞEKKÜLÜ 283
I. Zâhirîlik ve Yeni-Hanbelîlik: İbn Hazm, İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdu'l-Vehhâb 283
II. Duraklama ve Gerileme: Fahreddîn Râzî, Necmeddîn Nesefî, el-İcî, Cürcânî ve el-Bâcûrî 288
III. Reaksiyon ve Yeniden Kuruluş: İbn Haldun 291

**Onikinci Bölüm**

MODERN VE ÇAĞDAŞ TEMÂYÜLLER 301
I. Modernist Rûhun Ortaya Çıkışı: Cemâleddîn Efgânî ve Muhammed Abduh 301
II. Hindistan'da Modernizm: Seyyid Ahmed Han, Emir Ali ve Muhammed İkbâl 312
III. Çağdaş Felsefî Sahne: Selefçilik, Modernizm ve Varoluşçuluk 318
IV. Öteki Yeni Gelişmeler: Pozitivizm ve Sosyalizm 321

İndeks 331
Bibliyografya 347

# GİRİŞ

İslâm felsefesi Süryâniler, Araplar, Türkler, Berberiler ve daha başkalarının da etkin olarak katıldıkları karmaşık bir fikri vetirenin mahsûlüdür. Bununla beraber, Arap unsuru, ona Arap Felsefesi demeyi caiz kılacak derecede hâkimdir. Endülüs ve Horasan gibi birbirine oldukça uzak ülke yazarlarının yedinci asırdan onbirinci asra kadar düşüncelerini ifade etmek için seçtikleri araç Arapça idi. Bu kozmopolitan çabadaki birleştirici gücü sağlayan, onun biçimini ve yönünü belirleyen ırki unsur en azından ilk merhalelerde Araplara aitti. Arap aydınlarının kadim ilimlere alâkası olmasaydı her hangi bir fikri gelişmenin meydana gelmesi yahut devam etmesi çok zor ya da imkânsız olurdu. Dahası, idareleri altındaki halkların adetlerini, usûllerini ve ilimlerini özümlerlerken bütünüyle İslâm kültür binasındaki yegâne evrensel unsuru, yani İslâm dinini katan Araplardı.

Yeri geldikçe, her ırki grubun İslâm felsefesinin gelişmesindeki rolüne işaret edeceğiz. Burada, yakındoğuda felsefe ve ilmin gelişmesinin kendilerine çok şey borçlu olduğu Arapların hakikatte İslâm'ın doğuşuyla başlayan fikir tarihine değineceğiz. İslâm'ın doğuşundan önce Arapların en önemli kültürel anıtları, sözlü olarak aktarılan ve Arap hayatının içtimâi, siyasi, dini ve ahlâki cephelerinin vesikasını teşkil eden şiir ve edebi geleneklerdi. Lâkin bu vesika iptidai, bölgesel ve bölük pörçüktü. İslâm, Araplara yalnızca kabilevi hayatlarının dar sınırlarının dışına çıkaran tutarlı ve cesur bir dünya görüşü sağlamadı, aynı zamanda onları hemen hemen zorla kadim dünyanın kültürel sahnesine sürdü ve onun göz kamaştıran ilmi ve kültür hazinelerini önlerine serdi.

Topyekûn İslâmi hayatın çevresinde döndüğü eksen, şüphesiz, Kur'an'dır. İslâm akidesine göre, 610-632 yılları arasında Allah tarafından Hz. Muhammed'e levh-ı mahfûz (the Preserved Tablet) dan inzal olunan Kur'an, mü'minlerin hayatlarını kendileriyle tanzim etmek zorunda oldukları bütün prensip ve hükümleri ihtiva eder. Bununla beraber, Hz.

Muhammed'e isnat edilen ve O'nun fiil ve kararlarının ayrıntılı kayıtlarıyla birlikte Muhammedî Geleneğin genel bünyesini oluşturan hadis külliyâtı Kur'an'ın yanında yer alır ki, İslâmi örfte buna tam doğru olarak Sünnet denir.

İlâhi **kelâm** ve Sünnet'in huşû veren kutsallığıyla dopdolu olan ilk İslâm alimleri nesli, kendilerini tamamen mukaddes Şeriat'ı sağlamlaştırmaya, onu açıklamaya ve onun tazammun ettiği hukuki ve ahlâki neticeleri çıkarmaya verdiler. Bu suretle, Kur'an'ın vahyolunan ilâhi buyruklarına göre yaşamak için, gelişme halindeki cemiyetin ihtiyaç duyduğu temel ilimler; **kıraat, tefsir** ve **fıkıh** ilimleri doğdu. Mamafih, kısa bir müddet sonra bu ilimlerden, akli yahut felsefî ilimlerden ayrı olarak, lisan ilimleri ya da geleneksel ilimler diye bilinen tâli disiplinler doğdu [1]. Bilhassa Kur'an ve Hadîs'in lisanî kullanımlarını hakkıyla te'vil ya da tesbit aracı olarak gramer, belâgat ve benzeri araştırmalar İslâm tarihinin ilk iki asrı boyunca geliştirildi. Hattâ edebiyat tetkiki, özellikle cahiliyye şiiri, Kur'an ve Hadis'de varit olan bir çok alışılmamış (garib) terim yahut ıstılahlar için eski örfte sağlam bir temel bulmak arzusuyla teşvik edildi.

Kur'an'ın muteber metni nihâi olarak üçüncü halife Osman'ın hilafeti sırasında (644-656) tesbit edildi ve onun şerefine, Kur'an'ın bu mu'teber nüshasına o zamandan beri «Mushaf-ı Osman» denile geldi.[2] Onuncu asırda, mahiyeti itibariyle tamamen gramer ve imlâ kabilinden bir kaç küçük tashih (refinement) yapıldı. Öte yanda, Hadis hemen hemen iki yüz yıldır sözlü olarak aktarılageldi ve neticede ilk kaynağa nisbet imkânını kaldırabilecek miktarda malzeme birikti. Ancak, dokuzuncu asrın ortalarında bu malzemeyi ayıklamak maksadıyla çok ince ölçüler geliştirildi. Ve en tanınmışı ve mutemedi Buhâri (öl: 870)'ninki olan sahih hadis mecmuaları meydana geldi.[3]

Tahmin edilebileceği gibi, ilk dönemin en büyük alimleri öncelikle, bir yandan, Kur'an ve Hadis metinleri tetkik ve tahliline diğer yandan, onların hukuki cephelerinin yorumuna ve müşahhas meselelere tatbikine kendilerini vermiş olan lisan alimleri yahut müfessirlerdi. Birinci görev müfessirler ve muhaddislerce, ikincisi, İslâm'da resmi bir öğreti otoritesi bulunmadığından, doktrinel açıklama vazifesini de üstlenen fakihlerce yerine getirildi.

İlk fakihlerin hukuki ve hattâ itikadi meseleleri halletmek için dayandıkları kaideler çoğunlukla tamamen lüğâvî yahut nassî idi. Fakat, çok geçmeden müphem meselelerde, hassaten hüküm vermek için Kur'an ve Sünnet'te hususi sarih bir nass bulunamadığında **kıyas** yahut **re'y** in kullanılmasına cevaz vermeye hazır bir alimler sınıfı ortaya çıktı. Nihayet İslâm hukukunun tebellür ettiği dört büyük fıkıh okulundan Ebû Hanife (öl: 767) ve Şâfî (öl: 820) nin okulları, Mâlik b. Enes (öl: 795) ile Ahmed b.

Hanbel (öl: 855)'in okullarından çok daha serbest görüşlü idi.

Bu çift kutupluluğun daha sonra ortaya çıkan **Kelâm** ilmine tesirleri açıktır. Muhafazakâr «hadis ricali» - genel olarak Mâlikîlerle Hanbelilere denir- her hangi bir deduktif metodun kullanılmasını kabul etmeme eğiliminde idi. Onların tavrı, Mâlik'in, Allah'ın «arş üzerine oturduğunu» haber veren âyet (Kur'an 7/54 ve 20/5) hakkında tefsiriyle en iyi şekilde özetlenmiştir. Onun şöyle dediği rivayet edilir: «Oturmak (istiva) bilinmektedir, onun keyfiyeti meçhuldür. Ona inanmak farzdır ve o hususda sorular ortaya atmak **bid'at'tır.**» [4]

Kur'an nasslarıyla ilgili tahkikin ortaya çıkardığı meselelere bu bir ölçüde dar yaklaşım, zamanın baskısına uzun süre dayanamadı. İlkin, Şam ve Bağdat'da, İslâm'ın putperestlik ve hristiyanlıkla kaçınılmaz yüzyüze gelişi ve bunun ihdas ettiği bir çok gerginlik vardı. İkincisi, Kur'an'da tasvir edildiği şekliyle, Allah'ın âlemdeki mutlak kudreti ve bunun insanın fiillerinden sorumluluğuyla olan alâkasının ortaya çıkardığı ahlâki ve hukuki meseleler vardı. Ve nihayet İslâmi hayat görüşünün birliğini koruma zorunluluğu vardı ki, bu birlik, Kur'an ve Hadis'te yer alan birbirine zıt bilgiler, sistemli bir teşebbüsle dâhili bir uyum içine sokulmaksızın başarılamazdı.

İslâm kelâmının doğuş ve gelişmesinin temelinde bu karmaşık problemlerle mücadele teşebbüsü vardır. İlk kelâmcıların çabalarının çoğu putperestler, hristiyanlar ve yahudiler tarafından İslâm'a karşı yöneltilen delilleri reddetmekten ibaretti. İlk mu'tezile alimlerinin, materyalistlerin **(dehriyye)** ve maniheistlerin hücumlarına karşı islâmı savunmalarından ötürü övülmeleri anlamlıdır.[5] Gerçekten, mezhep tarihçileri sarahatle kelâm ilminin İslâm akidelerini akli delillerle destekleme ve onları hücumlara karşı savunma vasıtası olarak doğduğunu zikrederler.[6]

İslâm'ın kendi sınırları içinde tartışma, yedinci yüzyılın ortalarında ilâhî adalet ve insanın sorumluluğu meseleleri çevresinde başladı. Otoriteler, ilk kelâmcılardan bir grubun cüz'i irade ve **kader** meselesinin tartışmasıyla meşgul olduğunu ve genellikle ortaya atılan büyük mesele olarak bunun kabul edildiğini haber verirler. Bu düşünce çizgisini sürdüren Mu'tezile, bir yandan ferdin hürriyetini kabul etti, diğer yandan, Allah'ın adaletini tasdik etti. Ve tabiî olarak, her ne kadar görüşlerini Kur'an'dan iktibaslarla destekledilerse de genel eğilimleri, bu düşüncelerinin desteklenmesinde tamamen ahlâkî ve rasyonel karakterli delillere ulaşmaktı.

Bundan başka, Kur'an'da çokca bulunan teşbîhî ve tecsîmî (anthrophcmorphic) pasajlar, Allah'ın aşkınlığının ve gayrı cismâniliğinin korunması için, mecâzi te'vil yoluna baş vurmayı zorunlu kıldı. Bu konuda da şüphesiz yine Mu'tezile öncü idi. Allah'ın «arş üzerine oturması» ve keza O'nun Ahiret günü görülmesinin mümkün olduğuna dair âyetler (Kur'an

75/22), bir yandan ilâhî azamet ve hükümranlığın sıfatları, diğer yandan, görülme ihtimali tasavvufî mükâşefe olarak te'vil edildi.[7]

Bu tür münâkaşaların uygun bir şekilde yürümesi, tabiatıyla, Grek felsefe ve mantığı girmeden önce imkânsız değilse de oldukça zor olan bir sofistikasyonu davet etmekteydi. Böylece kelâm ilmi müslümanlara, daha önceki yüzyıllarda Mısır ve Suriye'li hristiyanlara vermiş olduğu gibi, Grek felsefesi tetkikiyle uğraşmak için gerekli sâiki verdi.

Emeviler dönemi (661-750) boyunca bu yönde pek fazla bir ilerleme olmadı. Emevi halifeleri, bilhassa hükümranlıklarının ilk onlu yıllarında, öncelikle siyasi güçlerini pekiştirmek ve büyük bir imparatorluğu yönetmenin ortaya çıkardığı iktisâdi ve idarî problemlerin çözümüyle ilgilendiler.

Bununla beraber, bilgiye susayan ruhlar bu dönem zarfında da eksik değildi. Dikkat çekici bir örnek olarak, halifeliğe ilişkin umutlarının boşa çıkması üzerine teselliyi kimya ve astrolojide aramış görünen Emevi emiri Halid b. Yezid (öl: 704)'i zikredebiliriz. En eski kaynaklarımıza göre Halid, ilmi eserlerin (tıbba, astroloji ve kimyaya dair) ilk tercümelerini Arapçaya kazandırdı. Fakat, İslâmda felsefe ve kelâmın gelişmesi, sekizinci yüzyılın ortalarında Abbâsîlerin kıyamıyla irtibatlıdır. Bu dönemde ilim ve felsefeye olan alâka o derece arttı ki, ilmî ve felsefî eserler artık ferdi çaba ve insiyatif meselesi olmaktan çıktı. Çok geçmeden devlet onun yükselmesinde etkin bir rol oynadı ve bu etkinliğin entellektüel akisleri çok önemli boyutlar kazandı. Felsefi tartışma yahut araştırmalardan doğan kelâmi bölünmeler bütün İslâm cemiyetini üzdü. Halifeler, bir kelâmi görüşü diğer görüşe karşı tutmakta ve siyasi sebeplerle o görüşe bağlanılmasını istemekteydiler. Ve tabii bunun kaçınılmaz sonucu, kelâmın çok geçmeden siyasetin hizmetine girmesiydi. Netice olarak düşünce ve vicdan hürriyeti ciddi bir şekilde tehlikeye girdi. Şüphesiz, bu gelişmenin asli sebebi, İslâm'da ilke ile yasa, maddi alanla manevi alan arasındaki mevcut yakın karşılıklı ilişki (korelasyon) dir. Ancak böyle bir gelişme yabancı fikirlerin meydan okumasını ve akidenin bağlarından kurtulmayı gerektiriyordu. Bu görev tamamen Grek fikirlerinin ve Grek entellektüel merak ruhunun girişiyle yerine getirildi ki bu, İslâm'ın anlaşılması için son derece önem ifade eden çift kutuplu bir tepkiye yol açtı. Grek düşüncesinin girişinin sebep olduğu en köklü ihtilaf, ciddi bir şekilde, vahy bilgisini felsefi düşüncenin kontrolüne sunmaya çalışan ilerici unsurla, kendini, küfür ya da muhtemelen yabancı olması hasebiyle felsefeden tamamen uzak tutan muhafazakâr unsur arasındaydı. İslâm'ın bütünlüğünü parçalayan bir tür jeolojik kusur olarak bu ihtilaf İslâm tarihi boyunca zaman zaman yeniden görünmeye devam etti. Netice olarak İslâm tarihi boyunca reform hareketleri, büyük ölçüde otorite yahut akideden bağımsız kalamadı, yahut ta içtimâi düzenleme, kelâmi münakaşa ya da şer'i düşünce sahala-

rındaki temel telâkkileri yeniden yorumlamaktan yahut ele almaktan öte gitmedi. Aksine onuncu asırda Eşari (öl: 935)'nin, ondördüncü asırda İbn Teymiye (öl: 1327)'nin ve de ondokuzuncu asırda Muhammed Abduh (öl: 1909)'un ıslahatlarında görüldüğü gibi, onlar eskilerin, İslâm cemiyetince **«selef-i salih»** diye bilinen İslâm akidesinin ilk öncülerinin gelenekçi anlayış ve telakkilerini ihtiyatlı bir koruma teşebbüsü olarak temayüz ettiler.

Bununla birlikte Grek felsefesi ve Grek araştırma ruhunun girişinin diğer bir neticesi, Mâlik b. Enes gibi ilk kelâmcı ve fakihlerin «gelenekçiliğin»in saf yahut aslî şekliyle müdafaasının artık mümkün olmadığıydı. Bidatçılara ve hür düşünürlere karşı kendilerini sünnîliğin müdafaasına vakfeden büyük Eş'arî «ıslahatçılarının» artık rasyonalist hasımlarının Greklerden aldıkları silahlara müracaat etmeksizin bunu yapmaları imkânsızdı. Sanki Grek diyalektik ruhu, ilk olarak bizzat onun vazettiği «cincilik» (exorcism) formüllerine başvurmaksızın kovulması mümkün olmayan hayaletti.

Bundan başka, Grek felsefe ve mantığına bağlılık derecelerinin farklılığı, sadece bir kaç kelâmi düşünce akımının doğmasına sebep olmakla kalmadı. Bunun yanında, İslâm felsefe okulu adını vereceğimiz, muhakkak daha Hellenik bir fikir akımını da doğurdu.

Bu akımın doğuşu ve gelişmesi bu kitabın başlıca konusudur. Kelâm ilmi, ancak İslâm felsefesini masettiği , ona tearuz ettiği, yahut onunla temasta olduğu kadarıyla müzakere edilecektir. Kelâm'a; felsefeyle alakası, keza tam tasdik ve mutlak inkâr kutupları arasında değişiklik arzeden başka bir hareket, **Tasavvuf** ilâve edilebilir. Tasavvuf nihayette, insanın Allah şuuruyla müstağrak olmasından ve O'nsuz hiçliğini duymasından kaynaklanan aslî dinî tecrübe matrisinden ve akıl ve hissi bu tecrübenin gerisinde tutma gereğinden doğmuştur. Tasavvufî tecrübenin, genellikle rasyonel yahut felsefi tecrübeden farklı olduğu iddia edilir. Daha az olarak da ona zıt olduğu söylenir. Fakat o, farklı olsun veya olmasın, onun insanın aklî yahut felsefî arzularıyla alakasının olmaması imkânsızdır. Çünkü iddia edildiğine göre o, aklın da elde etmeye çalıştığı gerçek objeye, yani hakikatin tam ve yüce idrakine götürür. Vakıa, İslâm tasavvuf tarihinin, felsefe tarihiyle alakası, öteki tasavvuf şekillerinden daha sıkıdır. İbn Arabî (öl: 1240) gibi bazı büyük **sufî**lerin tasavvufu, kesinlikle felsefi ehemmiyeti haiz muhteşem bir kozmolojik ve metafizik âlem şemasına ulaşmıştır. Tam tersine İbn Bâcce (öl: 1138) ve İbn Tufeyl (öl: 1185) gibi bazı filozofların felsefi istiğrakları mantıki ve kaçınılmaz bir şekilde, akıl yürütme ameliyesinin nihâi sonucu olarak, «işrak» adı verilen tasavvufî tecrübe fikrine ulaşmıştır.

İslâmî felsefe okulunun başlaması, Grek üstadların eserlerinin Süryanca ve Grekçeden, Arapça'ya yapılan ilk tercümeleriyle aynı zamana

rastlar. Arapça'ya ilk tercüme edilen eserlerin ilmî ve tıbbî metinler olduğunu söyleyen klasik rivayeti itimada layık bulabiliriz. Zira Araplar, İslâm'ın ilmi ve felsefî irfanına çok büyük katkıda bulunan İranlılar gibi pratik düşünceli insanlardır. Grek düşüncesinin daha mücerred yönlerine alakaları sonraki bir gelişme olmalıdır. Hatta VII. asırda Arap fütühatından kısa bir süre önce, Grek kültür mirasının Yakındoğu'ya intikalini hazırlayan Hristiyan Süryaniler sadece Aristo mantığı ve Grek felsefesine, ilâhiyat metinlerinin tedrisine bir hazırlık olarak alâka duyuyorlardı. Aslen Grek diliyle yazılmış olan bu eserler, aynı zamanda Sâmilerin daha önce hiç tanımadıkları mantıki ve felsefî terimlerle doluydu.

İlmi ve tıbbi eserlere ilâve olarak Sokrates, Solon, Hermes, Pythagoras, Lokman gibi gerçek yahut hayâli şahsiyetlere nisbet edilen hikemî mecmualar, Arapça'ya tercüme edilen ilk metinler arasında görülür. Zaman zaman gerçek menşeini tesbit etmek zor olan Grek felsefesiyle ilgili bu tür apokrif literatür Arapça'da oldukça boldur. Seçkinler arasında onların rağbet görmesini sağlayan faktör, bu eserlerin edebi cazibesi ve edebi mükemmellikleri olduğu farz edilebilir. Mütercimler tabiatiyle astroloji yahut tıb gibi sırf pratik ilimlerden başka bir konuya hiç alâka göstermedikleri halde, kısmen ictimâi bir nezâket, kısmen de ahlâki bir terbiye meselesi olarak tutulan ve yayılan bu tür ahlâki dini edebiyatla tatmin olmuş gibi gözüken, asil yahut zengin hâmilerine tâbi olmak zorundaydılar.

Ancak, eskilerin, bilhassa Grek ilimlerinin daha mücerred formlarına alâka daha sonra gelişti. İlkin daha pratik eserlerin Arapça'ya tercümesinin gerekli kıldığı hünerleri iyice öğrenen mütercimler, sonra daha nazari eserlerle uğraşmaya ve nihayet onların tercüme edilmesi için hâmilerini ikna etmeye koyuldular. İkinci olarak, VIII. asrın sonlarında kelâmî münakaşalar öyle bir sofistikasyon noktasına ulaşmıştı ki, artık eski silahlar, o esnada devlet otoritesinin desteğini alan sünniliğin müdafaası için kafi değildi. Nazari felsefe, Emevi Emiri Halid b. Yezid, Abbasi Halifesi el-Me'mûn (öl: 833) ve genel olarak İran, Hind ve Bâbil şekilleri içinde ve özel olarak da Grek ve Hellenistik formlarında, kadim ilimler için mutaddar öte bir gayret gösteren İran'lı Vezir Ca'fer el-Bermekî (öl: 805) gibi önemli kişilerin şahsi gayretleriyle daha da yaygınlaştı.

Çoğu Süryanca konuşan ve Nastûri ve Monophysit mezheplerine mensup hristiyanlar olan büyük mütercimler, sadece mütercim yahut Grek ya da öteki yabancı müelliflerin kölece taklitçileri değildiler. Huneyn (öl: 873) ve Yahya b. Adî (öl: 974) gibi bazıları, önemli bir dizi ilmi ve felsefî eserin sahibidirler. Huneyn'in alâkalarının daha çok tıb ve ilmi konulara yönelik, Yahya'nın ise daha çok ilâhiyat ve felsefe meselelerine alâka duyduğu görülür. O'nun ünlü öğrencisi İbn el-Hammâr (öl: 1017)'a, eserlerinde akıl ve vahy meselesini sistematik bir şekilde ele alan ibn Rüşd (öl: 1198) gibi İslâm filozoflarının benzeri risâleleri sınıfına ait **Filozofların ve**

**Hristiyanların Görüşlerinin İttifakı**na dair bir eser nisbet edilir.

İlk mütercimlerin eserleri umumiyetle orijinallikten yoksun teliflerdi. Onlar, tercüme ettikleri eserlerden rastgele topladıkları fikirleri ihtiva etmekteydi. Arapça yazan ilk gerçek filozof, büyük Huneyn'in çağdaşı olan Kindî (öl: yaklaşık 866) idi. Öteki Arap filozofları ve şarihleri gibi, O'nun da hristiyan mütercimlerden ayrıldığı iki önemli husus, mensup olduğu dini ve Arapça'nın yanında zamanın diğer önemli lisanı olan Süryanca ve Grekçe'yi hiç bilmeyişi idi. Gariptir ki, İbn Rüşd gibi Grek felsefesinin en büyük hayranları dahi satıhta bile olsa Grekçe'yi bilmiyorlardı. Bunun başlıca sebebi Arapların, Arap olmayanlar arasında bile bağnazlık derecesinde yayıldığını gördüğümüz Arapça sevgisi ve diğer dilleri hakir görmeleri idi. İbn Sina ve Gazzâli'nin Farsça yazmalarının gösterdiği gibi, bazı filozofların Arapça'dan başka, kendi dillerinde yazmayı tercih ettikleri doğrudur. Bu durum, bir çok dil bildiğini gösterme arzusu değil, her halde milli bir sadakat jesti idi.

Grekçe'yi hiç bilmemeleri yüzündün bu filozoflar, Grekçe metinleri yorumlamalarında, Themistius ve İskender (Alexander) gibi ilk Grek şârihlerden daha az dikkatli olmakla birlikte, daha bağımsız idiler. Müslüman olmaları sebebiyle onlar, antikitenin putperest (pagan) filozoflarına alâkalarını haklı göstermeye istekli idiler. Gerçekten bu, hemen başından beri Ehl-i Sünnet âlimlerinin (onları anlamadıklarında bile) «(Grek) filozoflarının kitaplarını tetkik»[8] edenlere stantdart yaklaşımı idi. Bu tür kelâmî kaygı, islâm felsefesinin ortaya çıkışının ayırıcı özeliği di. İlk gerçek filozof olan Kindî sadece kelâma mütemayil bir filozof değildi; o bir dereceye kadar felsefeye alâkası olan bir kelâmcı idi. Kindî'nin henüz, daha sonraki filozofların, belki de daha cesaretle geçmeye çalıştıkları felsefe ile kelâm arasındaki sınırda bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu konuda ne kadar başarılı oldukları ve onlar için İslâm akidesini nazari Grek düşüncesinden ayıran mesafeyi azaltma, ne ölçüde mümkün idi, bu daha sonraki bölümlerde görülecektir. Fakat bu merhalede Kindi'nin kelâmî alâkalarının dini akîdenin mücerret felsefî düşünce akımının içinde kaybolmasına ve imanın tabiatüstü ışığının, aklın ışığına bütünüyle tâbî olmasına karşı koruyuculuk görevi yaptığını söylemek mümkündür. Bu, İslâm felsefesinin sonunda mukavemet edemediği öldürücü bir iğva olmuştur. Çünkü, bilahare İslâm felsefesi tarihindeki «işrâkî» eğilim buna, yani saf aklın, bilginin en yüksek derecelerine çıkma ve hakikatin en iç taraflarını örten sır perdesini kaldırmaya ehil olduğunu ispatlamaya kadar gitmiştir. İbn Bâcce, İbn Rüşd, İbn Tufeyl ve diğerlerine göre aklın nihâi hedefi, ilâhi mükâşefenin verdiği aydınlanma (ilâhi lütufla nefsin idrake erişen seçkinler arasına girmesi) değil, külli akıl yahut faal akıl'la ittisaldir. Bu mânâda İslâm filozoflarının insanı yücelten, onun fikri kapasitesinin sınırsız olduğuna ve her hangi bir tabiatüstü ışığa ihtiyacı olmadığına

inanan Grek idealine sadık kaldıkları açıktır.

Bu bakımdan İslâm felsefesinin, tarihin bütün büyük fikir hareketlerinin özelliği olan form birliğini kendisine veren özel bir gelişme çizgisi izlediği söylenebilir. Ne var ki; onun gelişme çizgisinin dümdüz olduğunu farzetmekten kaçınmak gerekir. Nazzâm (öl: 845), Râzi (öl: 925) ve Me'arrî (öl: 1057) gibi hayranlık duyulacak bazı İslâm düşünürleri, islâm düşüncesindeki genel akımın dışındadırlar. Onların muhalif sesleri monoton bir senfoniye farklı bir nota vermektedir. Onların düşüncelerini şumullü olarak açıklamanın zorluğu, onun uzlaşmaz karakteriyle alâkalıdır. İslâm, böylesi muhalif ve münferit kimselerin çıkmasına sebep olmuş, fakat sonunda onları müsamaha ile karşılamamış veya kabul etmemiştir. Ne var ki, resmin bütünlüğünü bozmaksızın, islâm düşüncesi tarihçisi, onları görmezlikten gelemez.

**Notlar:**

(1) İbn Haldûn'un bu genel ilim tasnifi için bak, **el-Mukaddime,** s. 435 vd, ve Fârâbî, **İhsâ el-Ulûm,** s. 58 vd.

(2) Arthur Jeffery, **Materials for the History of the Text of the Qur'ân,** s. 1-10.

(3) Bak. Guillaume, **The Traditions of Islam,** s. 9 vd.

(4) Şehristânî, **el-Milel ve'l-Nihal,** s. 17 (bundan sonra **el-Milel** olarak geçecek).

(5) Bak. el-Hayyat, **Kitab el-İntisâr,** s. 21

(6) Şehristânî, **el-Milel,** s. 17 vd., ve Fârâbî, **İhsâ el-Ulûm,** s. 107 vd.

(7) Bak. Wensinck, **The Muslim Creed,** s. 63 vd.

(8) **el-Milel,** s. 18. Bak. el-Eş'arî, **Maqalât el-İslâmiyyin,** s. 485.

**birinci bölüm**

# GREK MİRASI, İSKENDERİYE VE DOĞU

## I. Yedinci Asırda Yakındoğu

Arapların yakındoğu fütuhatı, komutan Amr b. Âs'ın 641 yılında İskenderiye'yi zaptetmesiyle hemen hemen tamamlanmış oldu. Büyük İskender devrinden beri Grek kültürü Mısır, Suriye, ve Irak'ta yayılmıştı, fakat İskenderiye'nin düşmesi, onları Arap hâkimiyetine soktu ve o bölgede asırlardır süregelen Pers ve Bizans hâkimiyetine son verdi.

Büyük bir hızla gerçekleşen bu fethe bir çok âmil yardımcı oldu. Roma imparatoru Heraklius'un 610 yılında tahta çıkışı, Perslerle Bizanslılar arasında Yakındoğuda askerî egemenlik uğruna uzun sürecek bir mücadeleyi gerektiren şiddetli bir savaş dönemini başlattı. Bu mücadele, savaşa katılan iki tarafı da öylesine zayıflattı ki, Arap orduları bu tür geniş boyutlu savaşlarda tecrübeli olmamalarına rağmen son derece güçlü ve büyük olan bu iki ordu karşısında peşpeşe zaferler kazandılar.

Bundan başka, Nasturiler, Monophysitler ve Melkitler arasındaki dinî ihtilaflar ve münakaşalar büyük çapta Mısır, Suriye ve Irak ahalisinin umumi kırgınlığına ve rahatsızlığına katkıda bulundu. Bu şartlarda, bilhassa Justinyen'in saltanatı (527-565)'ndan beri ortodoksluğun savunmasını üstlenen İstanbul (Constantinople)'un bunaltıcı boyunduruğunu Arap fütûhatının kaldıracağını uman ahalinin büyük çoğunluğunca Arapların kurtarıcılar gibi karşılanmalarına şaşırmamalıdır.

Yedinci yüzyılda İskenderiye, Grek felsefesi ve ilâhiyatının tetkik edildiği en önemli merkez idi, fakat kesinlikle tek merkez değildi. Grekçe dördüncü asırdan beri Suriye, Irak, Antakya, Harran, Edessa (Urfa), Suriye'nin kuzeyinde bulunan Kınnesrin ve yukarı Irak'da yer alan Nisibis (Nusaybin) ve Ra'sü'l-ayn'da da tedris ediliyordu. Arap orduları Suriye ve Irak'a girdiklerinde bu merkezlerden bazıları henüz gelişmekteydi. Grekçenin tedrisi bilhassa İskenderiye'den kaynaklanan Grekçe ilâhiyat metinlerine giriş için bu mukaddes müesseselerin Süryanca konuşan âlimlerine bir vasıta olarak gelişmekteydi. Aynı zamanda ilâhiyatla ilgili çok sayıda risâle Süryancaya tercüme edildi. Bunlar arasında Eusebius'un **Kilise Tarihi,** İskenderiyeli St. Clement'e atedilen **İtiraflar, Euse-**

bius'un **Tteophany,** Bostralı Titus'un maniheistelre karış **Konuşmalar** (Discourses) adlı kitapları ve Mopseustialı Theodore'un ve Tarsuslu Diodorsus'un eserleri bulunmaktaydı.[1]

İlâhiyata dâir tercümelerle mantığa dâir eserlerin tercümesi çoğu kere birlikte gidiyordu. Bunu ilâhiyatla ilgili kavramlarla dönemin, mesihin tabiatına dair yapılan münakaşaların diyalektik usullerine nüfuz edebilme ihtiyacı gerektirdi. Fakat anlamlıdır ki, mütercimler Porphyrius'un **İsagoci**'si, ile Aristo'nun **Kategoriler, Hermeneutica,** ve **Birinci Analitikler**'inden öteye geçmediler. [2] Arapça kaynaklardaki bir rivayete göre, mantık tetkikleri Fârâbî'ye kadar burhan ve sofistik dellilerin bünyelerinde sakıncalar barındırmaları sebebiyle **Birinci Analitikler**'den öteye gitmemiştir.[3]

Arap fethi, umumiyetle, Urfa, Nusaybin ve yakındoğudaki diğer öğretim merkezlerindeki akademik faaliyetlere müdahele etmedi. Urfa'nın (Arapça'da: **Ruha**) yedinci yüzyılın son onlu yıllarına kadar gelişmesini sürdürmesi bunun göstergesidir. Buranın öndegelen bilginlerinden biri olan Urfalı Yakub (öl: 708) un ilahiyat ve felsefeye dair büyük eseri, onun ve arkadaşlarının tattıkları fikir hürriyeti için bir anıt durumundadır.[4]

Keza ilâhiyat tetkiklerine Suriye'nin kuzeyindeki Kınnesrin Monophyzit manastırında da yedinci yüzyıl boyunca rahatsız edilmeksizin devam edildi. John bar Aphtonia (öl: 538) tarafından altıncı asırda kurulan bu manastır çok sayıda bilgin yetiştirdi, onlardan en çok temayüz edeni Severus Seboht (öl:667) idi. Bu zat Aristo'nun **Hermeneutica** ve **Rhetorica**'sı üzerine şerhler ve ve **Birinci Analitik Kıyaslar**'ına bir risale yazdı.[5] Severus'un en ünlü öğrencisi Urfalı Jacob (Yakup)tur ki, öğrenimi ilâhiyat, felsefe, coğrafya, gramer ve daha başka konuları içine alacak kadar geniştir. Yakub'un felsefi eserlerinden **Treatise on Technical Terms, Enchiridion** ve **Kategoriler**'in bir Süryanca tercümesine sahip bulunuyoruz.[6]

Kınnesrin manastırının yetiştirdiği diğer temayüz etmiş iki âlim Baladlı Athanasius (öl: 696) ve öğrencisi Arapların başpiskoposu George (öl: 724)'dur; ikisi de tercümeler yaptılar, Aristo'nun **Kategoriler, Hermeneutica** ve **Birinci Analitikler**'inin yanında Porphyrius'un **İsagoci**'si üzerine şerhler yazdılar. [7] Rénan, George'un eserine o kadar kıymet verir ki ona göre, «Süryânî şarihler arasında hiçbiri eserlerinin önemi ve metodunun inceliği bakımından ona emsal olamaz.»[8]

Yedinci asırda Grek ilimlerinin okutulduğu diğer iki önemli müessese Harran ve Cundişapûr'da bulunmaktaydı. Suriye'nin kuzeyinde yer alan Harran, yıldızlara tapan bir tâifenin vatanı idi; bu kimseler. Abbâsîler döneminde yanlışlıkla, Kur'ân'da zikredilen Sâbiîler'le (**el-Sâbiah**) karıştırılmışlardır. Dinleri Hermetik, Gnostik ve Hellenistik tesirler altında

olan Harraniler, Grek ilimlerinin Araplara intikalinde köprü vazifesi görmek ve dokuzuncu asrın başlarından Abbâsi sarayına çok kıymetli saray müneccimleri (astrolog) vermekle müstesna bir selahiyet kazandılar. Bunlardan Sâbit b. Kurre (öl: 901), oğlu Sinan ve iki torunu Sâbit ve İbrahim gibi matematik ve astronomi üzerinde çalışmalar yapmış ve bu yolla Grek ilimlerinin Araplar arasında yayılmasına katkıda bulunmuş Harran'lı önemli alimlerinden bazılarının katkılarını inceleme fırsatımız olacak.

Husrev I (Anûşirvan) tarafından 555'de kurulan Cundişapûr okulu, Batı Asya'da Hellenik ilimlerin büyük bir müessesi olarak yükselir; tesiri Abbâsiler zamanında İslâm dünyasına kadar uzanır. Okulun Nasturi hocaları, aydın bir kişi olan Husrev'in ilmî araştırmalarına fırsat vermesi üzerine Süryâni-Grek ilim geleneğini sürdürdüler. Atina okulu Justinyen'in emriyle 529 yılında kapatılıp okulun pagan (putperest) hocaları işkenceden kaçmak zorunda kaldıklarında, Yunanlı hocalar İran sarayınca hoşnutlukla karşılandılar. Giderek Cundişapûr okulu tıp fakültesi, akademi ve rasathanesiyle büyük bir ün kazandı ve Bağdat şehri 762 yılında Abbâsi halifesi el-Mansûr tarafından inşâ ettirildiğinde hâlâ gelişmekteydi. Cundişapûr Bağdat'a yakın olduğu için İran'lılar Abbâsi hilafetiyle yakın siyasi temas içindeydiler. Bu yüzden islâm imparatorluğunun her yerine yayılan önemli ilmî ve diğer fikrî gelişmeler bu okuldan kaynaklandı. Başlangıcından beri Cundişapûr Bağdat halifelerine meşhur Nasturi Bahtişû ailesine mensup saray hekimleri verdi; onlar halifelere iki asrı aşan bir müddetle sadakatle hizmet ettiler ve Hârûn el-Reşid (786-809) ve halefi Me'mûn (813-833)'un saltanatları esnasında Bağdat'ta Cundişapûr'dakileri örnek alan ilk hastane ve rasathanenin kurulmasına yardım ettiler.[9] Hatta Grek felsefesi ve nazarî ilimlere duyulan alaka Cundişapûr okuluna çok şey borçludur, zira, Harun'un vezir ve danışmanı olan Yahya el-Bermeki (öl: 805) İranlı idi ve onun Hellenik tetkikler konusundaki gayreti Grekçe eserlerin Arapçaya tercüme edilmesinin revaç bulmasında yardımcı oldu. Ve yine, büyük Huney'in hocası, Grekçe eserlerin ilk göze çarpan Arapça mütercimi ve 830 yılında el-Me'mun tarafından kurulan Bağdat okulu **(Beyt el-Hikme)**nun ilk başkanı olan Yuhanna b. Mâseveyh (öl: 857), Cibril b. Bahtişû'nun talebesi idi.

## II. Felsefi Metinlerin Tercümesi

Yakındoğu fethini takip eden asır boyunca Arap hükümdarları, oldukça genişleyen imparatorluklarının yeni problemleri, askeri ve siyasi menfaatlarının pekiştirilmesiyle meşgul oldular. Özellikle Emevî halifeleri (661- 649) bu duruma intibak vetîresiyle ilgilendiler. Devletin hesap ve ka-

yıtlarının tutulmasıyla ilgili pratik problem, arapların çöl hayatında bu konuda tecrübeli olmamaları sebebiyle en âcil meseleler arasındaydı. Başlangıçta Emevîler işleri, muhasebecilik ve maliyeciliği bilmediklerinden, Sercûn b. Mansur gibi bir kaç kişiye havale etmeye râzı oldular, bu şahıs, Muâviye'nin maliye bakanı ve St John of Damascus (Yahya el-Dımeşki)'nin dedesi idi ve bizanslıların hizmetinde bulunmuştu. Fakat, çok geçmeden bu zorluk halife Abdülmelik döneminde (685 - 705) ele alındı ve haleflerince devam ettirildi. Böyle bir değişiklik kamuya ait vesika ve hesapların korunmasında Farsça ve Grekçenin yerine yeni bir dil olarak Arapça'nın kullanılmasıydı.[10]

Arapçanın, yedinci yüzyılın sonlarına doğru devletin resmi dili olarak Farsça ve Grekçenin yerine ikâme edilmesi, Arap hükümdarlarının hakimiyetleri altındaki halklara askerî ve siyasî üstünlüklerini pekiştirdikten sonra, edebî üstünlüklerini ispatlamak için giriştikleri ilk teşebbüs idi. Bu lisan değişikliği, ister kaynaklarımızın işaret ettiği gibi halifelik memuriyetlerinin müslüman olmayanların (bilhassa Hristiyan ve Yahudiler) tekelinde bulunmasına müslümanların gösterdiği tepki, ister başka sebeplerle olsun, uygulamayla ilgili mülâhazalar da Arapçayı zorunlu hale getirdi.

Pratik mülâhazalar her ne kadar başlangıçta tamamen faydaya dayalı veya yarı-dayalı tıbb, kimya ve astroloji (ilm-i tencim) disiplinleriyle sınırlı da olsa, eski ilmî ve tıbbî metinlerin Arapçaya tercüme edilmesini gerekli kıldı. En eski ve güvenilir otorite İbn el-Nedîm (öl. 995)'e göre kimya, astroloji ve tıbba dâir eserlerin tercüme edilme işini başlatma şerefi, halifelikle ilgili umutları kaybolunca teselli için kendini kimya tetkikine veren Ümeyye emîri Hâlid b. Yezid (öl: 704)'e verilmelidir.[11] O'na isnat edilen bir çok kaside ve risale bize kadar ulaşmıştır, fakat onların mensûbiyetini tâyin etmek ya da onların kime ait olduğuna tanıklık edecek Grek veya sâir yabancı kaynakları tesbit etmek imkânsızdır[12].

Daha güvenilir bir rivayet bu şerefi Emevî halifesi Mervân döneminde (683-685), İskenderiyeli monophizist hekim Aaron'un tıbba dair özet bir Arapça tercümesiyle (süryanca: **kûnnâṣeh**) Yahûdî hekim Maserceveyh (Marsarjuisi)'e verir[13]. Bu eser Süryâniler arasında büyük bir şöhret kazanmıştı ve muhakkak ki Arapçaya yapılan tıbla ilgili ilk tercümelerden biriydi.

Sonraki on yıllarda tercüme tarihine yapılan en önemli katkılar Abdullah b. el-Mukaffa tarafından yapıldı. Zerdüştlükden dönme bir İranlı olan İbn-el Mukaffa 757 yılında kötü bir şekilde öldü. Hintli bilge **Beydebâ**'nın **Kelile ve Dimne** adıyla bilinen hikayelerinin Pehlevi dilinden (eski Farsça) Arapçaya tercümesini ona borçluyuz; bu eser, günümüze kadar arap nesrinin bir örneği olarak bakılagelen bir edebiyat

klâsiğidir. Buna ek olarak o **Hudayi Name** (yahut Pers Kralları Tarihi), **Ayin Nâme, Mazda'nın Kitabı, Anûşirvan'ın Hayatı** ve daha bir çok edebî ve ahlâkî risaleyi farsçadan arapçaya çevirdi [14].

Fakat maksadamız bakımından çok daha önemli olan, Abdullah (veya oğlu Muhammed'e) atfedilen Abbâsi halifesi el-Mansûr (757) için Aristo'nun **Kategoriler, Hermeneutica** ve **İkinci Analitikler**'iyle Porphyrius'un **İsagoci**'sini tercüme ettiğine dair rivayettir [15].

İbn el-Mukaffa zikredilen bu son mantığa dair eserlerin tercümesiyle şereflendirilsin veya şereflendirilmesin, kesin olan şu ki, ilmî ve felsefî eserlerin tercüme edilme işi ciddi bir şekilde Abbâsiler dönemine, ve özellikle «fıkıh sahasında mütehassıs, felsefe ve astronomiye düşkün»[16] olduğu söylenen el-Mansûr'un saltanatına kadar başlamadı. Çok sâde bir kişi olarak anlatılan bu halife, hizmetinde en seçkin hekimleri, âlimleri ve müneccimleri çalıştırdı. Hekimlerin en ünlüleri meşhur Bahtişû tıbb ailesinin ilk mümessilleri İran'daki Cundişapûr tıb okulunun başkanı Georgius b. Cebrâil ve öğrencisi İsa b. Şahlâsa idi. Müneccimlerin en tanınmışı da, eşit şöhrete sahip bir âlimler ve müneccimler ailesi olan el-Nevbahtî ailesine mensup bir İran'lı idi [17].

Mansûr'un tıbba ve diğer ilimlere dâir eserlerin tercümesiyle görevlendirdiği bilginlere gelince en meşhurları tıp ve astrolojiye dair bir çok tercüme kendisine izâfe edilen el-Batrîk (Grekçe: Patrikos) idi [18].

Bazı kaynaklarca Aristo'nun bir kaç risalesi, Batlamyus (Ptolemy)'un **Almageste**'i ve Euclid'in **Elements**'i ve diğer bazı Grekçe eserlerin de tercüme edildiği dönemin aynı halifenin saltanat dönemi olduğu söylenir [19]. Bununla beraber bu tür rivayetlerin gerçek olduğu her zaman doğrulanamaz. Klâsik kaynaklardan edinilen umumi kanaat şudur ki, Mansur, ilmî ve felsefî eserlere şiddetli alaka duymuş, mütercimlerin faaliyetlerini desteklemiş ve himaye etmiştir; fakat, ya ehliyetli bilginlerin ya da Grekçe ilmî ve felsefî materyal kıtlığı sebebiyle tercüme hareketi dokuzuncu yüzyılın başlangıcından önce pek çok ilerleyemedi. Dokuzuncu asırda Mansûr'un büyük torunu me'mûn Grek ilim ve felsefesinin önemli eserlerini kazanmak ve tercüme etmek için sistemli ve ciddi bir çaba sarfetti.

Mansûr'un iki halefinden hiçbiri onun Bağdat'ta başlatmış olduğu edebî ve ilmî faaliyete pek karışmadılar. Mamafih, Harun el-Reşîd'in öğretimin ilerlemesine dikkate değer bir alaka göstermiş olduğu görülür. Onun saray hekimi Yûhanna (Yahya) b. Mâseveyh, dönemin en önemli edebi ve ilmî şahsiyeti olarak göze çarpar. İbn el-İbrî, Harun el-Reşid'in, onu özel hekimi olarak hizmetinde çalıştırmasına ilâve olarak «kadim tıbbî eserlerin tercümesiyle de görevlendirdiğini»[20]ve bunun daha sonra Me'mûn'un 830 yılında Bağdat'ta kurduğu akademinin ilk başkanı olarak onu görevlendirmesine kadar sürdüğünü söyler[21]. İbn Mâseveyh'in

kendisinin herhangi bir tercüme yapıp yapmadığını tetkik etmek zordur, fakat bizi burada ilgilendiren çoğu tıbba dair bir çok eser yazmış olduğudur[22].

Astronomiye, dair meşhur Hind risalesi **Siddhanta** (Arapça: Sindhind)nın, Muhammed b. İbrahim el-Fezârî (öl: 806) tarafından tercüme edilmesi de Harun Reşîd (veya muhtemelen Mansûr)'in saltanatı döneminde olmuştur. Muhammed ve İslâm'da ilk usturlabı inşa ettiği söylenen babası İbrahim (öl: 777) ilk iki İslâm astronomu kabul edilir [23].

Harun'un zamanına önemli katkılarda bulunan başka astronomlar da vardır. Ömer b. Feruhân, Mansur döneminde el-Batrîk tarafından tercüme edilen Batlamyus'un **Quadripartitus**'u üzerine bir şerh yazdı[24]. Mansûr, Harun ve Me'mûn dönemlerini yaşayan İran kökenli bir yahudi olan astronom Mâşallah (öl: 820), zamanının «yegâne astronomu» olarak İbn el-Nedîm'in takdirini kazanmıştır; ayrıca onun astronomi, astroloji, meteoroloji ve hattâ heresiography'ye dair bir çok eserin yazarı olduğu rivayet edilmiştir [25]. Diger bir İranlı astronom da meşhur şîî Nevbahtî ailesinden Ebû Sehl el-Fadl el-Nevbahti idi. Bu ailenin reisi Zerdüştlükten dönmüş ve saray müneccimi olarak Mansûr'un hizmetine girmişti. Bu görevde babasının yerine geçen Ebû Sehl'in, Harun'un kütüphanecisi ve müneccimi olduğu ve Farsçadan Arapçaya, astronomiye dair eserler tercüme ettiği söylenir [26].

Astronomi ve astrolojiye dair eserlerin ağırlıkta oluşu Harun döneminin önemli bir hususiyetine bağlanırsa da, gerçekte bu ilk Abbasi halifelerinin çoğuna ait belirgin bir özelliktir. Emevî saltanatının düşmesi ve saltanatın Abbasiler'in eline geçmesiyle ortaya çıkan siyasî karışıklık, bu sonuncuları, insanın kaderi, imparatorlukların yükseliş ve çöküşleriyle ilgili sırların çok sıkı bir şekilde yıldızlara bağlı bulunduğuna ve tek akıllı tedbirin bu sırrı çözmek olduğuna inandırmıştır. Bundan dolayı da astrolojiye dair kadîm eserlere ve tercümelerine şiddetli alaka göstermişlerdir. Hattâ dönemin Me'mûn gibi en münevver halifesi bile bu yıldızlara dayanma meselesinden kendini kurtaramamıştır. Hizmetinde bir saray müneccimi kullanmakla kalmamış; onunla istişare etmeden önemli hiç bir askerî ve siyasî harekete de girişmemiştir.

Buraya kadar zikredilen tercümelerin çoğunun pratik tıbb ve astroloji disiplinlerine ait olduğu dikkat çekmektedir. Her ne kadar bu pratikten ayrı olarak sonraki müelliflerin başlıca konusu haline gelen **Mâşallah'ın Kitab el-Dûvel ve'l-Nihal** adlı devletler ve inançlar üzerine yazılmış bazı eserlerde görülebileceği gibi belli bir yenilik varsa da, felsefî metinlerle ilgili ilk tercümeler, Harun ve Me'mûn'un saltanatları döneminde yaşayan Yahya (Yuhanna) b. el-Batrîk'in çalışmalarıyla ortaya çıkar. Kaynakların çoğu onun, tıbbla ilgilendiğini ve bu sahada tercümeler meydana ge-

tirdiğini fakat özellikle felsefede öne geçtiğini kaydederler [27].

Tercüme edilmesiyle Yahya'ya itibar kazandıran en önemli felsefî eser şüphesiz Platon'un **Timaeus**'udur. **el-Fihrist**'e göre bu eser üç kitabı(makalat) ihtiva etmekteydi [28]. Her ne kadar el-Fihrist ve benzeri kaynaklardaki yetersiz bilgiden burada sözü edilen bu dikkate değer ve şaşırtıcı diyaloğun,**Timaus**'un tamamı mı yoksa Galen'in onunla ilgili özeti mi olduğu teyit edilemezse de onun, Galen'in özet bir versiyonu olması da muhtemeldir [29].

İbn el-Batrîk'in, Aristo'nun **De Anima**'sının muhtemelen Themistius'un şerhiyle olan versiyonunu tercümesi de eşit önemdedir; ki bu eser, Aphrodisiaslı Alexander (İskender)'ın şerhiyle birlikte Aristo psikolojisi ve özellikle onun akıl nazariyesiyle ilgili Arap fikrinin gelişmesinde kesin bir rol oynamıştır.

Bu alim tarafından tercüme edildiği söylenen diğer felsefî eserlerin hepsi Aristo'ya aittir: Zoolojiye dair bir külliyat (ondokuz kitap halinde)[30], **Birinci Analitikler**[31]ve **Sırru'l-Esrar**. Bu sonuncu apokrif eser ortaçağ Latin müellifleri arasında büyük rağbet görmüş, ve muhtelemen İbn el-Batrîk onu, halifenin buyruğuyla Aristo'nun **Politika** adlı eserini araştırırken keşfetmişti[32].

Felsefî metinler üzerine İbn el-Batrîk'in başlattığı tercüme örneği zamanla ondan daha ehil alimlerce aşıldı. Onun tercümelerinden bir çoğu tashih edildi ve gittikçe artan bir dikkatle daha büyük eser taleplerini karşılamak için yeni tercümeler yapıldı. Dokuzuncu asrın ilk yılları felsefî ve ilmî malzemenin toplanıp yazılması hususunda zengin san'at ve ilim hamileriyle halifelerin rekabet ettiği bir tırmanışa tanık oldu. Hiç bir zaman tercüme vetîresi ferdî çaba ya da mutlak ilme düşkünlükten doğmuş değildi. Arapların geliştirdiği güzel yazı, nazım ve nesir türündeki edebî disiplinlerin çoğu gibi felsefî ve ilmî ürünler de zengin hâmilerin ilgi ve cömertliğine dayanmaktaydı. Gerçekte, daha önemli ve daha yüksek disiplinler daha çok himayeye muhtaçtı. Daha VII. asırda astroloji ve kimyaya dair eserlerin tercümesini devlet bütçesinden destekleyen Emevi Emîri Halid b. Yezid'in durumunu zikretmiştik. Fakat yarım asır sonra II. Abbâsî halifesi Mansûr'un saltanatı döneminde bu durum daha bir ciddiyetle ele alındı. Bu vetîrede en müessir etken Bermeki ailesinin, bilhassa Yahya'nın, İran'da imparator **Anûşirvan** zamanından beri saygı görmüş, takip edilmiş ve **Cundişâpûr** ve **Merv**'de önemli ilerleme göstermiş bulunan Grek ilimlerine gösterdiği alâka idi[33].

İlim ve felsefenin diğer hâmileri arasında zengin ve nüfuzlu **Benû Mûsa (Musaoğulları)** ailesi bulunmaktaydı. Bu aile ilmi ve felsefî eserlerin temin ve tercümesinde büyük cömertlik göstermiştir. **İbn el-Nedim** bu

seçkin ailenin, sadece zenginliklerinden ötürü değil fakat gerçek entellektüel zekâlarından dolayı övünen üç temsilcisinden teker teker bahseder. Onlar Grek eserlerinin **Bizans**'tan satın alınıp getirilmesi için özel seçilmiş adamlar gönderme ve imparatorluk içindeki en uzman mütercimleri istihdam etme hususunda halifelerle yarıştılar. Zamanın eğilimlerine uygun olarak matematik ve astronomiye olan alakalar diğer konulara nazaran daha ileri idi, fakat bu seçkin ailenin mensuplarından biri olan Muhammed'e isnat edilen **Atom Risalesi** ve **Alemin Ezeliliğine Dair** bir başka risale, onların fikir sahalarının genişliğine delil teşkil eder[34].

Grek ilimlerinin hâmilerinden şimdiye kadar zikrolunanlardan hiç biri gayret, cömertlik ve fikrî üstünlük bakımından büyük Abbâsi halifesi **Me'mûn**'la karşılaştırılamaz; onun saltanatı İslâm tarihinde felsefî ve kelamî düşüncenin gelişmesinde bir dönüm noktasıdır[35]. Me'mûn görkemli hilafet makamına derin entellektüel bir mânâ katmıştır[36]. Çok dikkatli fikri samimiyet kurallarına göre idare edilen çok esaslı felsefe ve kelâm münakaşalarında âlimler topluluğuna başkanlık etmekle kalmamış, kendisi de Mutezile ruhuyla kelâmın başlıca meseleleri hakkında **İslâm ve Tevhidin İkrarı** ve **Nübüvvet Nurları** gibi bazı risaleler yazmıştır; bunun yanında klâsik kaynaklarda muhafaza edilen bir dizi hikemiyât onun zekâsına delil teşkil eder[37].

**Me'mûn** bütün İslâm tarihi içinde felsefe ve ilmin en büyük hâmisi idi. Onun alışılmamış cesaretle kelâm ve felsefe meselelerinin ortaya atıldığı toplantılarıyla ilgili rivayetler, zamanında hüküm süren düşünce iklimini olduğu kadar entellektüel uğraşıları da yeterince aydınlatır[38]. Eğer bu tür rivayetlere güvenilirse **Me'mûn**'un serbest görüşlülüğü ve hoşgörüsü o derece idi ki, saltanatı ile ilgili en muhalif tenkit ve yorumları bile büyük bir samimiyet ve itidalle karşılamaktaydı. Halifenin huzuruna getirilen ve ona keskin bir soru yönelten **Sûfî** ile ilgili bir hikâye anlatılır: «Müslümanlar üzerindeki senin bu üstünlüğün tamamen onların rızasına mı dayanıyor yoksa onların boyun eğmeye zorlandıkları üstün bir gücün neticesi midir?»[39]. Bu cüretli soruya verdiği cevapta halifenin, anarşiye karşı zorunlu çare olarak siyasî otoritenin ustalıkla savunmasını yaptığı ve eğer bu soruyu soran gayrı memnun adama bütün İslâm cemiyetinin kabul edebileceği başka bir aday bulabilirse halifelik görevinden feragat etmeyi teklif ettiği söylenir.

Açık fikirliliği ve tartışılmaz cömertliğine rağmen **Me'mûn**'un saltanatını müsamahası yönünden övmek mümkün değildir. Gerçekte, onun kelâm tartışmalarına aşırı ilgisinin, tedricen, sadece halkın kelâma ilgisinin artmasına değil, fakat bunun yanında Grek düşüncesi kalıplarını İslâm akîdelerine tatbik etmeye ve bu görüşün savunma ve pekiştirilmesinde devletin etkili vasıtalarını kullanmaya çalışan bir kelâm fırkasının **(Mutezile)** dâvâsını desteklemeye yol açmış olması muhtemeldi. Böyle

bir tutumu sürdürmekle o, devletin yürütme ve yargı güçlerini kesin bir çabayla Mutezile'nin kelâm ve siyasî inançlarını 827-833 yıllarında diğer kelâmcılar ve müslüman halka karşı güçlendirmek için tanzim etti[40].

**Me'mûn**'un rasyonalist alakaları ve belli kelâmi eğilimleri kesin bir surette onun Grek ilim ve felsefesine alakasını artırdı. Bununla birlikte, **İbn el-Nedim** geleneksel Arap tarihçilerinin tarzıyla **Me'mûn**'un Grek felsefi eserlerinin toplanması ve tercüme edilmesi yönünde enerjisini harekete geçiren kesin etken olarak şu kısa hikâyeyi zikreder: Rüyasında **Me'mûn** ak saçlı asil bir ihtiyar kıyafeti içinde **Aristo**'yu gördü ve aralarında «iyi»nin mâhiyetinin ne olduğu hakkında bir konuşma geçti: **Aristo**'nun, onu önce, «aklın iyi gördüğü» sonra ikinci olarak «dinin iyi gördüğü» ve üçüncü olarak da «halkın iyi gördüğü» diye tarif ettiği söylenir. Bu karşılaşma Grek bilgesinin Müslüman emîre «Tanrının birliğine sarılma»[41] tavsiyesiyle sona erer.

Her ne kadar **Me'mûn**'un iki selefi **Mansûr** ve **Harun** tarafından bir başlangıç yapılmışsa da genç halife 830 yılında resmi bir tercüme ve araştırma enstitüsü ve kütüphanesi olan ünlü **Beyt el-Hikme** (Hikmet Evi)yi inşâ etti. Önemli ilmî ve felsefî eserlerle kütüphaneyi doldurmak maksadıyla **Me'mûn Bizans**'a kadim ilimlerle ilgili kitapları, kendi adına araştırıp satın alarak getirmeleri için özel memurlar gönderdi ve daha sonra bu eserlerin bir âlimler heyetince tercüme edilmesini istedi. **Mansûr** ve **Harun**'un da hizmetinde bulunmuş ve şimdi bu yeni enstitünün başkanlığına atanan **Yahya b. Mâsevehy, el-Haccâc b. Matar, Yahya b. el-Bıtrîk** ve **el-Fihrist**'in «Hikmet Evi»nin idarecisi olarak tanıttığı **Selm** adında birisi gibi bir çok ünlü isim bu mütercimler arasındaydı[42].

Fakat, Grek felsefesi ve ilminin tercüme tarihinde en başta gelen kişi İbn **Mâseveyh**'in öğrencisi ve meslektaşı, Arapça tercüme sanatını ilmî bir temele oturtan **Huneyn b. İshak** (809-873) tır. Kaynaklar onun kısa bir süre **Beyt el-Hikme**'nin başkanlığını yaptığını ve muhtemelen halifenin hizmetinde bulunduğunu kaydederlerse de, onun ilmî çalışmalarının çoğu, felsefe ve ilmin önde gelen hâmileri arasında zikredilen **Musaoğulları** ailesince karşılanmıştır. Halifeyle ilişkisi ne olursa olsun, **Huneyn** bu halife döneminin en önemli şahsiyetlerinden biri olarak kabul edilmelidir.

**Huneyn**'in faaliyeti tercüme tarihinde önemli bir merhale teşkil eder. Daha dikkatli yeni bir zihin gayreti, müteber felsefi ve ilmî metinlerin yeniden tercüme edilmesini yahut zaten mevcut olan tercümelerin, orijinal metinleri daha dikkatli bir şekilde tetkik etmek suretiyle düzeltilmesini zorunlu kıldı. Her ne kadar kendisine oğlu **İshak** (öl: 911), yeğeni **Hubeyş** ve öğrencisi **İsa b. Yahya** gibi çok önemli ve uzman bir mütercimler grubu yardım ettiyse de **Huneyn** bu çalışmalarda yol gösterici bir görev yaptı.

**Huneyn**'in titizlik derecesi, 856'da yazdığı bir risalede zikrettiği bir çok eserin tercümelerini yapmış olması keyfiyetiyle ölçülebilir[43]. Meselâ, yirmi yaşında iken Galen'in Kendi Eserlerinin Fihristine dair risalesini sıradan Grekçe bir nüshasından tercüme ettiğini açıklar[44]. Fakat, yirmi yıl sonra şöyle der: «Bu eserin Grekçe bir kaç nüshası elime geçince onları en sağlam nüshasını elde edinceye kadar çok dikkatli bir şekilde karşılaştırdım; ayrıca bu nüshayı Süryanca tercümesiyle karşılaştırıp onu tashih ettim[45]. Daha sonra onu ikinci kez yeniden tercüme ettim.» «Ve bu», önemle ilave eder, «daha sonra, Ebû Cafer Muhammed b. Musa (onun zikredilen hâmisi) için Arapçaya tercüme ettiğim her şeyde benim adetim olmuştu», ki, bu eseri de onun için Arapçaya tercüme etmişti[46].

Huneyn, Galen'in tamamen felsefi olan eserlerinden **Risale fi'l-Burhan, Şartlı Kıyaslar, Ahlâk,** Platon'un **Sophist, Parmenides, Cryatlus, Euthdemus, Timaeus, Stateman, Republic** ve **Kanunlar**'ının telhislerini zikreder [47]ve bize onları ya kendisini ya da öğrencisi İsa b. Yahya'nın Muhammed b. Musa adına tercüme ettiğini söyler[48]. Başka bir rivayetin ona nisbet ettiği **Timaeus**'un ya da bazılarına göre şerhinin tercümesi, **Kanunlar**'ın tercümesiyle birlikte Yahya b. el-Bitrik'e de nisbet edilmiştir[49].

Huneyn, Galen'in peripatetik eserlerinden **Hareket Etmeyen Hareket Ettiriciye Dair Risale**'sini arapça ve süryancaya ve **Mantığa Giriş** adlı eserini de yalnız süryancaya tercüme ettiğini iddia eder. **Kıyasların Sayısı**'nı süryancaya tercüme etmiş, oradan da daha sonra oğlu İshak onu Arapçaya çevirmiştir[50].

İlave olarak, her ne kadar doğrudan arapçaya olduğunu söylemek çok zorsa da, Aristo'nun bir çok eseri, Huneyn'in çalışma arkadaşları tarafından tercüme edildi ve bu çalışma şüphesiz onun nezaretinde yapıldı. Bu yüzden oğlu İshak, yeğeni Hubeyş ve öğrencisi İsa b. Yahya hemen hemen Aristo'nun bütün külliyatı yanında platoncu ve Aristo'cu bir dizi eserin de tercümesinden sorumluydular. **Kategoriler, Hermeneutica, De Generationa et Corruptione, Fizika, Etika** (Porphyrius'un şerhiyle)[51], **Metafizika**'nın bazı bölümleri, Platon'un **Sophist**'i, **Timaes**'un bazı bölümleri ve son olarak sahte **De Pantis**[52]'in arapça tercümeleri İshak'a atfedilir. Bu tercümelerden bir çoğu bugün bile mevcuttur.

Amcası gibi, Hubeyş'in de tıbba dair tercümeleri daha mükemmeldir ve bazı otoritelerin vurguladıkları gibi, Hubeyş'in yapmış olduğu bir çok tercümenin yanlışlıkla Huneyn'e isnad edilmiş olması da muhtemeldir; buna da O'nun kıdemi ya da arapça yazılışlarındaki morfolojik benzerliklerinden ötürü dikkatsiz bir yazıcının onun ismini Huney'inkinden kolayca ayırdedememesi sebep olmuştur. Nitekim el-Fihrist, meseleyi şöylece ortaya koyar: «Hubeyş b. el-Hasen, İsa b. Yahya ve daha başkalarının

arapçaya tercüme ettikleri eserlerin ona isnad edilmiş olması Huneyn'in iyi talihinin alâmetlerinden biriydi.»[53] Ve her ne kadar tıbbî olmayan bir kaç tercüme ona atfedilirse de, amcasının gölgesinde kalmış olması çok mümkündür[54].

Huneyn daha çok tıbbla ilgileniyordu; bir çoğu arapça olarak günümüze ulaşan Galen ve Hipokrat'ın tıbla ilgili hemen hemen bütün eserlerinin tercümesini ona borçluyuz. Fakat bu çok yönlü âlim felsefî metinlerin tercümesine de değerli katkılar yaptı. Tercümesi ona atfedilen felsefî eserlerin az sayıda olması, onun bu konudaki gayretinin öneminden bir şey eksiltmez. Oğlu İshak, İbn el-Bıtrîk ve akranları gibi, Grekçeden tercüme yapanların bir çoğunun, tercümelerini düzeltmek veya gözden geçirmek için ona sunduğu söylenir. Bundan başka, o, bir kaç orjinal eser telif etmiştir ki, bunlar bizi bu büyük bilginin sadece Grek ilmi mütercimi olmaktan öte bir değere sahip olduğu kanaatına götürür. Şu kitap başlıkları ona olan hayranlığımızın artması için kâfidir: **Grekçe Gramer Kitabı, Medd ve Cezr Risalesi, Deniz Suyunun Tuzluluğuna dair bir Risale, Renkler Kitabı, Risale fi Kavsi Kuzah** (Gökkuşağı), **Nevadir el Felâsife ve'l Hukemâ**[55], **Dini İnançların Hakikatı, Dünya Tarihi** ve **Taşların Özelliklerine Dair** bir kimya kitabı ve daha bir çok tıbbî risaleler ve Aristo'nun **De Caelo**'su ve yine ona isnat edilen **Physiognomy**[56] gibi felsefî telhîsler.

Diğer önemli mütercimler arasında İbn Nâima el-Hımsî (öl: 835), Ebû Bişr Mettâ (öl: 940), Yahya b. Adî (öl: 974), Kusta b. Lûka (öl: 900), Ebû Osman el-Dımeşkî (öl: 900), Ebû Ali b. Zur'a (öl: 1008) ve Yahya b. Adî'nin gözde talebesi İbn el-Hammar diye bilinen el-Hasan b. Suvâr (öl: 1017) ve son olarak, sınıfına uygun düşen bir bilgin, sözde Sâbî astrolog-filozof Sâbit b. Kurre el-Harrânî yer alır.

İlminin vüsati ve çok yönlü oluşu itibariyle kuşkusuz Huneyn'e eşit olan bilgin Kusta b. Lûkâ, Baalbek (Lübnan'da)'de doğdu ve muhtemelen Grek asıllıydı. Kusta'nın edebi ve ilmi eserleriyle ilgili bilgi verirken İbn el-Nedim, kesinlikle onun dengi olmasına rağmen Huneyn'in, onun önünde zikredilmesinden dolayı duyduğu üzüntüsünü belirtemeyi çok gerekli bulur. Tıbba ilâve olarak onun, felsefe, geometri ve astronomide mükemmel olduğu; çok iyi bildiği söylenilen Grekçeden yapılmış ve bir çok tercümeyi yeniden gözden geçirmeleriyle temayüz ettiği görülür[57]. Onun felsefî eserler listesine şu kitaplar dahildir: **Nedavir el-Felâsife, Nefs ile Ruh Arasındaki Fark**[58], **Risale fi'l Cüz, Mantığa Giriş, Kitab el-Siyâse, Grek Mezheplerinin Şerhi, el-Firdevs** başlıklı bir tarih kitabı[59].

Kusta'ya atfedilen önemli felsefî tercümeler Aristo'nun **Fizika**'sının ilk dört kitabı (muhtemelen kitap V ve VI birlikte). **Generation** ve **Cor-**

**ruption** (Kitap I)[60] ve sözde Plutarch'ın **Tabiatçı Filozofların Görüşleri**'dir.[61]

İki onuncu yüzyıl mütercimi Ebû Bişr Mettâ ve öğrencisi Yahya b. Adî tercümeye ve Aristo ile ilgili yorumlara, özellikle Aristo mantığına katkılarından ötürü bilhassa zikredilmeleri gerekir[62]. İskender'in **Metaphysica L, De Caelo, De Generatine et Coruptione** üzerine şerhlerini de içine alan uzun bir tercümeler listesine ilâve olarak Mettâ, Aristo'nun mantıkla ilgili dört kitabı: **Kategoriler, Hermeneutica, Birinci Analitikler** (Kıyas), **İkinci Analitikler** (Burhan) üzerine yaptığı şerhlerin yanında ayrıca Porphyrius'un İsagoci'si üzerine bir şerhi, **Kıyasa Giriş** ve **Şartlı Kıyaslar Hakkında Risale** adlı eserleriyle itibar kazanmıştır. Büyük üne kavuşan bu şerhler, dönemin mantık çalışmalarına temel görevi yaptı ve müellifleri de zamanın baş mantıkçısı unvanını kazandı [63].

Mettâ'nın talebesi ve Yakubî bir hristiyan olan Yahya b. Adî de mantık sahasında büyük şöhret kazandı ve bu münasebetle **el-Mantıkî** lâkabıyla anıldı. Aristo'nun **Poetica, Sophistica, Topica,** ve muhtemelen **Metaphysica**sına ek olarak, Platon'un **Yasalarının** tercümesi **Topica, Physica** ve **Metaphysica**nın bazı bölümleri ve **De Generetione**nın bütünü üzerine şerhlerin yanında, bir kısmı bize kadar gelen orijinal felsefi risaleler dizisiyle de itibar kazanmıştır[65]. Tahmin edileceği üzere bu risalelerden çoğu mantıkla ilgiliydi; **Mantığın Mahiyetine Dair Risale,** Aristo kategorileri ve onun altı cinsinin bölümlenmesi üzerine risaleler bulunmaktaydı. Fakat diğerleri tamamen tabiat ve metafizik meselelere ilişkin **Atomculuğa Reddiye, Sayı ve Hacim Bakımından Sonsuzun Varlığının İmkânsızlığı** gibi eserler ve **Bütün ve Parçalar** ve **Mümkinin Mahiyeti** gibi risalelerdir. Bundan başka, Yahya'nın okulunda tartışılan veya müslümanlarla kelâmi tartışmalarda ileri sürülen teolojik konularla alakalı eserler de vardır. Bunlardan **Fiillerin Allah Tarafından Yaratıldığını ve İnsan Tarafından Kazanıldığını Söyleyenlerin Delillerinin Reddi** açıkça insan fiilleriyle ilgili Eşarî görüşü hedef almıştır; **Tevhid Risalesi** de cisimlerin, cevher (atom) ve arazlarından mürekkep olduğu şeklindeki (Eşarî) görüşü çürütmeye yöneliktir[66].

Buraya kadar bahsedilen mütercimlerin hepsi Nasturî ya da Yakubî mezhebine mensup hristiyanlardı. Bu umumi kâidenin en göze çarpan istisnası şüphesiz büyük pagan astrolog-filozof Sâbit b. Kurre el-Harrânî idi. Sâbit Bağdat'a yerleşip orada ünlü himayeci Musaoğulları ailesinin maiyetine girdi. Daha sonra saray müneccimi ve halife Mu'tezid (892-902)in arkadaşı oldu. O, kendilerini astroloji ve matematik tetkiklerine adayan seçkin bir âlimler sülalesinin atasıydı. Onun, asla Grekçe ve Süryanca tercümelerle sınırlı olmayan olağanüstü matematik-felsefî eserleri, Aristo'nun **Physica**'sı üzerine bir şerhi, **Yıldızların Tabiat ve Tesirleri, Ahlak ve Musîkînin İlkeleri**'ne dair risaleleri; **Birinci Analitik-**

**ler**'le **Hermeneutica**'nın telhisleriyle, bizi burada ilgilendirmeyen çok sayıda matematik-astrolojik eseri de içine alır[67]. Tıbla ilgili bir hülâsa ve daha önceki tercümelerin bir düzeltmesi olan Batlamyus'un **el-Macestî**'sinin ve Öklid'in **Usul el Hendesî**'sinin arapça bir versiyonu da onun tercümelerine dahildir.

Dokuzuncu yüzyıldaki Aristocu ilim geleneğinin önde gelen diğer bir siması da **Ebû Osman el-Dımeşkî** idi. **Topica, Ethica Nicomachaea, Physia IV, Generatione et Corruptione**'un, Euclid'in **Elements**'inin, Porphyrius'un **İsagoci**'si [63] ve İskenderin'in **Renkler, Mufârık Cevherler** ve **Büyüme**[69]'ye dair risaleleriyle daha birkaç tıbbî eserin tercümesi de ona aitti.

Daha sonraki yılların iki dikkate değer mütercimi İsa b. Zur'a ve İbn el-Hammâr'dı. Onlar gördüğümüz gibi, Aristo mantığına özel bir alaka duyan, Yakubî Yahya b. Adî okuluna mensupturlar. Birincisi, Aristo'nun **De Generatione Animalium, Metaphysica L. Sophistica,** ve Nicolaus'un **Aristo Felsefesine Dair Beş Kitap**'ının[70] Süryancadan tercümeleriyle onurlanmıştır. Ona atfedilen bir çok felsefî eserden[71]hiçbiri birinci derecede önemli değildir.

İbn el-Hammâr'ın eserleri çok daha önemlidir. Onun, çoğu Süryancadan Arapçaya olan tercümeleri Aristo'nun **Meteorologica,** şarih Elbinus'un versiyonuyla mantığa dair dört kitab (yani, İsagoci, Categories, Hermeneutica, ve Analitica Priora), **Theophrastus'un Meseleleri** ve Ahlak üzerine bir risaleyi içine alır. Keza, onun, İsagoci üzerine bir kısa ve bir uzun şerh. **Madde, Dostluk, Felsefî Hayat** hakkında risaleler ve ayrıca tıbla ilgili bir dizi eser yazdığı rivayet edilir. Fakat, belki de, daha önce zikredilen **Filozoflarla Hristiyanların Görüşlerinin İttifakı** risalesi onun en ilgi çeken eseridir ki bu eser, âlimin ve okulunun teolojik alakalarını ve onların, müslüman filozofları da ilgilendiren, felsefe ve akide arasındaki uzlaşma problemine ilişkin zihin çabalarını gösterir. Onun diğer eserleri **Allah Tealâ ve Şeriatlar ve Onların Nakledicileri Hakkında Eskiler (Filozoflar)'ın Görüşlerinin Açıklanması** ve **İnsanın Yaratılışı ve Onun Anatomik Yapısı** da teolojik özelliğe sahiptir[72].

Ancak, burada, diğer önemli iki isme değinme gereği duyuyoruz: **Physica IV-VIII**'nın ve İslâm Yeni Platonculuk tarihinde oldukça önemli bir rol oynayan Aristo'nun apokrif **Theology (Asolocya)**'sinin mütercimi olan İbn Nâima el-Hımsî ve hakkında klasik kaynaklarda çok az bilgi bulunan, bununla birlikte en güvenilir rivayete göre Aristo'nun **Metaphysica**'sının tam tercümesini kendisine borçlu olduğumuz kişi: Astât (Eustathius). Sonraki bütün rivayetlerin kaynağı olarak görülen el-Fihrist Aristo'nun büyük spekülatif eseriyle ilgili olarak şu bilgiyi verir:

«Kitab el-Huruf (**Harfler kitabı**) **Rubûbiye (Metaphysica)** olarak bilinir. Bu kitap Grek alfabesinin harf sırasına göre tertip edilmiştir; ( birinci kitap olan küçük «a» İshak tarafından tercüme edilmiştir.) ve bizim elimizdeki «Mu»ya kadar olan kısım Ebû Zekeriyya Yahya b. Adînin tercümesidir. Kitap Nu Grekçede, İskender'in şerhi içinde bulunabilir. Ve bu kitaplar Kindi [73]için Astât tarafından tercüme edildi ve bu hususta bir haber vardır. (?) Ebû Bişr Mettâ Kitap L'yi İskender'in şerhi içinde Arapçaya çevirdi; bu on birinci harf idi.[74] Diğer taraftan Huneyn b. İshak bu kitabı Süryancaya çevirdi. Keza Themistius Kitap L üzerine şerh yazdı ve Ebû Bişr Mettâ onu Themistius'un şerhiyle tercüme etti. Ayrıca Şemli de onu ve İshak b. Huneyn bir kaç kitap daha çevirdi. Syrianus Kitap B üzerine şerh yazdı ki, Arapça yazılmış bu şerhi ben Yahya b. Adi'nin elinde, onun kitap kolleksiyonu içinde gördüm.»[76]

Bu beyanattan, dokuzuncu asrın ortalarında arapların, **Metaphysica**'nın on dört kitabından onikisine[76] malik oldukları ve bunun yanında yararlanabilecekleri bir kaç Grekçe şerhin de Arapçada mevcud olduğu ortaya çıkmaktadır. Yalnız Astât'ın değil, ayrıca Yahya b. Adî'nin de oniki kitabın tam tercümesini yapmış olduğu anlaşılıyor ki, Cizvit Papazı Maurice Bouyges tarafından hazırlanıp, 1938-1952 yılları arasında neşredilen İbn Rüşd'ün **Tefsir el Mabadettabia**'sında tetkik edebiliriz.

### III. Yeni-Platoncu Unsurlar: Aristo'ya yanlışlıkla Nispet Edilen Theologia ve Liber de Causis:

İslâm'ın felsefî düşüncesi üzerinde en kat'i tesiri olan Grek eseri, zannedilebileceği gibi Aristo'nun nazari düşünce sahasındaki en büyük eseri, yani gördüğümüz üzere, dokuzuncu asrın ortaları gibi oldukça erken bir devrede Arapçaya geçme imkanı bulmuş olan **Metaphysica**'sı değildi. Daha çok, yanlışlıkla Aristo'ya nispet edilen ve Grek yazarı bilinmeyen **Theologia** idi. Bu eser, ilk Arap filozofu Kindî için, bir Süryani Hristiyan olan Abd el-Mesih b. Nâima el-Hımsî tarafından hemen hemen **Metaphysica** ile aynı zamanlarda tercüme edildi.[78] Bu kitabın tarihi değeri çok büyüktür. o, büyük yaratıcılık dönemi boyunca ortaya çıkmış bütün unsurların mezcedilmeye çalışıldığı Hellenestik devre Grek felsefesinin bir hülâsası olarak nitelendirilmiştir.[79]Zikrettiğimiz üzere, sadece Grek felsefesiyle İslâm akidesi arasındaki değil, fakat ayrıca Grek felsefesinin kendi içindeki birbirine zıt unsurları da uzlaştırmaya çalışan müslümanlar bu apokrif **Theologia (Asolocya)**ya gerçek bir lütuf olarak bakmış olmalılar. Her ne kadar İbn Naima'nın versiyonu, onun, Aristo'nun olduğu söylenen metin üzerine Porphyrius'un şerhinin tercümesi olduğuna delâlet ediyorsa da, kaynaklarımızdan hiçbiri bu süryâni Yeni-Platoncu-

ya öyle bir şerh atfetmez. Bununla beraber, Yeni-Platonculuğun diğer büyük yorumcusu ve Grek düşüncesinin son büyük pagan temsilcisi Diodochus Proclus (öl: 485)'a bir **Theologia** nispet edilmesi oldukça dikkat çekicidir.[80]

Bu eser Proclus'un **İlahiyatın Esasları** (Elements of Theology) olarak bilinen eseriyle herhalde aynıdır ve sahte-Aristotelyen külliyat içinde arapçaya geçmiştir. St. Thomas ve St. Albert the Great (Büyük Albert) gibi onüçüncü yüzyıl skolastik müellifler bu kitap üzerinde **Liber de Causis** (Arapçası: **Fi'l Hayr el Mahz**) başlığı altında çalışmalar yapmışlar veya şerhler yazmışlardır.[81]

**Theologia** ve **De Causis,** Aristo'nun hakiki öğretisinden oldukça uzaktır. Bunlardan ilkinin Plotinus'un **Enneadlar**'ının IV,V ve VI. kitaplarının bir telhisi olduğu anlaşılmıştır ki, Arapça rivayette Porphyrius'un ismiyle birlikte zikredilir. Bu eser münasebetiyle de olsa Enneadlar'ın gerçek yazarından söz edilmez; bununla beraber, asıl şaşırtıcı olan bu büyük Grek düşünürünün müslümanlarca bilinmiyor olmasıdır. Plotinus'un adı (Arapça şekliyle Flutinus), kaynaklarımızda bir ya da iki kez tamamen ârizî olarak Aristo şarihleri arasında görünür.[82] Fakat zaman zaman **eş-Şeyh el-Yunânî** ya da «Yunanlı Bilge» gibi unvanlarla ona gönderme yapılır.

**Theologia** ve **De Causis**'de hemen bütün İslâm felsefî düşüncesinin temel taşını teşkil eden sudûr nazariyesi geniş bir şekilde açıklanır ve müzakere edilir. Burada Plotinus'un BİR öğretisi ve bütün aşağı varlık nizamının oluş tarzı ayrıntılı bir şekilde tasvir edilir. Onun Plotinyen konusunun yüksek ve fikirlerinin cürotli olmasının, Kindi'yi bu kitap üzerine bir şerh yazmaya sevkettiği rivayet edilir.[83]Ne yazık ki bu şerh bize ulaşmadı, fakat o sonraki metafizik tartışmalar için bir zemin hazırlamış ve Theologia'nın müellifi tarafından anahatlarıyla çizilmiş olan, Bir'den yaratıkların meydana gelişiyle ilgili mükemmel izahı daha da mükemmelleştirmiş olmalıdır.

Theologia'nın müellifi giriş bölümünde gayesini şöyle dile getirir:

> İlahi mahiyeti müzakere etmek ve onun İlk Sebeb olduğunu, zaman ve **dehr**'in onun altında bulunduğunu, onun sebeblerin sebebi ve onların bir tür yaratıcısı olduğunu, ve kendisinden Akıl'a, Akıl aracılığıyla külli ve semavî Nefs'e, ve Akıl'dan Nefs aracılığıyla Tabiata, ve Nefs'ten Tabiat aracılığıyla kevn ve fesada (olma ve bozulma) tabî varlıklar üzerine parlayan, ışık veren güç olduğunu, ve Bir'in bu fiilinin kendisinden hareketsiz meydana geldiğini, her varlığın hareketinin ondan ve onunla olduğunu, ve eşyanın bir çeşit arzu veya şevkle ona doğru cezbedildiğini ortaya koymak suretiyle

onu açıklamak, teşhir etmektir.[84]

Bu arzu hareketinde, müellif, sadece, his ve akıl alemleri arasında bir bağ rolü oynayan Nefs'in tabiatına dair değil, fakat bunun yanında bütün eşyanın Bir (yahut ilk)'den sudûr ettiğine dair bir anahtar bulur. Şöyle ki, arzu kılığına bürünmüş Akıl'dan başka bir şey olmayan Nefs[85] iki fonksiyondan birini yapar: Arzu tarafından, küllî yahut cüz'î için harekete geçirilip geçirilmemesine bağlı olarak, ya külliler ya da cüzîler alemini tedbir eder ve yönetir.[86] Cüzîleri arzuladığında etkin mahiyetinin açığa çıkmasına duyduğu iştiyakı sebebiyle , Aklın denetimi ve nezareti altında, aşağıya doğru hareket eder; bölünmez ve gayri maddî bir cevher sûretinde hayvanlarda, bitkilerde ve insanlarda ikamet eder; bedenin ayrılıp dağılması üzerine gittikçe artan bir temizlenmeler silsilesini geçtikten sonra yeniden mufârık cevherler yahut suretler alemine kavuşur.[87] Bu görüşü desteklemek için müellif, Heracletios, Empedocles, Pythagoras ve Platon'a baş vurur. Bu filozofların hepsi, Nefsin akıl aleminden bedene düştüğüne ve bedenin esaretinden kurtulması üzerine yeniden o aleme döneceğine inanırlar. Platon bu bedenin geçici olarak nefs için tahsis edilmiş bir zindan olduğunu söylerken, Empedocles onun nefsi saran bir pas olduğunu söylemiştir.[88]

Theologia'nın yazarı, ayrıca, hissi ve aklî varlıklar arasında ayırım yapma, ikincilere değişmezlik ve ebedilik ve birincilere de sürekli değişme özelliğinin verilmesi hususunda öncelik şerefini Platon'a verir. Mamafih, bu ayrıma rağmen Platon, maddî ve gayri maddî varlıkların sebebinin aynı, yani İlk Gerçek Varlık, **(Ens Realissimum)** Mutlak İyi, ya da Tanrı olduğuna inanıyordu.[89]

Platon'un öyle harfi harfine (literal) yorumlanması insanı, Mutlak İyi'nin Aklı, Nefsi ve Tabiatı zaman içinde yaratmış olduğu inancına götürebilir. Ancak, Platon yaratılışın başlangıcını açıklamasında, eski filozofları taklit ederek, sadece üstün, birinci derecede sebeblerle, aşağı, ikinci derecede sebebler arasındaki farkı belirtmek için zaman kavramını işe karıştırmıştır. Çünkü, insan zaman kavramına müracaat etmeksizin sebeb hakkında konuşamaz; zira, sebebin neticesinden önce olduğu farzolunur. Fakat, böyle bir önceliğin zamana bağlı olması zorunlu değildir. Zamana bağlı ve zamana bağlı olmayan diye tasnif olunan iki tür failden yalnız birincilerin zaman içinde faaliyet yaptıkları söylenebilir ve buna binaen onların neticelerine nisbetle önce olduklarını söylemek mümkündür. Gerçekten fail yahut sebeb, eserinin hakikî tabiatını gösterir ve onun zamana bağlı olup olmaması ma'lul olarak kendi tabiatına değil, bilakis sebeblerinin tabiatına bağlıdır.[90]

İkinci ve üçüncü bölümlerde, müellif, Nefsin his âleminde eşyayı biliş

tarzını ele alır ve ortaya üç mesele koyar: (1) Akıl âlemine yeniden döndüğünde Nefsin bu bilgiyi unutup unutmayacağı; (2) Nefsin bölünme kabul edip etmediği, ve (3) onun maddî mi yoksa gayri maddî mi olduğu. Birinci soruya şu cevabı verir; ma'kuller âleminde nefs bütün eşyanın bilgisine sâbit, değişmez ve mükemmel bir şekilde sâhip olur; binaenaleyh duyu alemine yaptığı seferi esnasında kazandığı değişebilir bilgileri hatırlamaya ihtiyacı yoktur. İkinci soruyu şöyle cevaplar; bölünebilirlik nefse, mutlak olarak değil, ârizî olarak yüklem olabilir; çünkü o özünde tektir, ezeli ve ebedidir, bölünmez. Bununla beraber, bedenle birleşmesi sebebiyle içinde ikamet ettiği bedenin kısımlarına bağlı olarak nefs; hayvanî, şehvanî, gadabî ve müdrike gibi bölümlere ayrılır.[91]

Nefsin tabiatıyla ilgili açıklamasında müellif, onun, bedenin kısımlarının uyumu olduğunu söyleyen görüşü eleştirir.[92] Bu görüşü destekleyenlerin kesinlikle materyalist olduklarını söyler. O, nefsin bedene mahsus olan uyumla aynı olamayacağını savunur, çünkü nefs bu uyumun bizzat ilkesi yahut sebebidir. Dahası, uyum (harmony), nefsin faaliyetinden dolayı beden üzerinde sonradan vaki olan bir arazdır; oysa nefsin kendisi bedenden ayrı ve ondan bağımsızdır ve ona nispetle müdebbir ve muhafız mesabesindedir.[93]

Aynı şekilde, «daha fazıl filozoflar»ca[94] ileri sürülen, nefsin, cismin bir kemâli (yahut **entelecheia**) olduğu görüşü de daha dikkatli tahkik edilmelidir. «**Entelecheia**» terimi, kendisinin tamamen pasif ve asla ayrılmaz bir şekilde bağlı olduğu tabiî yahut sun'î varlığın kemâli ya da suret mânâsına gelebilir. Ancak, nefsin cisme nisbeti aktif bir kemalin nisbetidir, yani o, cismin kemalinin ilkesi ya da sebebidir.[95]

Dördüncü ve altıncı bölümlerde, müellif belâgatla, his âleminin üstünde yükselen ve ona sahip olduğu bütün kemalleri veren akıl âleminin güzelliği ve mükemmelliği üzerinde durur. Ona göre, akıl alemi, tabiat âleminde bulunan varlıkların ilk örneklerinin, güzellik ve kemalin gayri maddî suretlerinin yeridir. Dahası, bu âlem, bilgi objelerinin ebedî ve değişmez olmaları bakımından aşağı akıllardan farklı olan ruhânî varlıkların-saf ya da mufârık akılların- vatanıdır.

Aristo'nun haklarında oldukça muhtasar olarak sözettiği ruhânî varlıkların durumuna gelince; müellif, onlardan, her birinin, cismânî varlıkların birinin diğerinden ayrı olması şeklinde değil, fakat tamamen farklı bir şekilde diğerlerinden ayrı durarak «kendisinin ait olduğu semavî feleğin küllîliğinde mukîm olduğunu» söyler. Bu «nurânî varlıklar asla birbirine mâni olmazlar, bilakis, ister aklî ister hissî olsun, tamamen fikrî ve ânî bir şekilde her şeyi görmelerine ilâve olarak, her biri «kendisini diğerinde görecek»[96] şekilde birbirine bağlıdır ve birbirinin mütemmimidirler.[97]

İslâm felsefî düşüncesinin tam merkezinde bulduğumuz metafizik

sudûr nazariyesindeki en çetin problem, her halde, çokluk ya da çokluğun BİR'den sudûr etmesi problemidir.[98] Platon ve Elealılar'ın antik felsefeye miras bıraktıkları bu problemin çözümüne bir ip ucu verebilmek için müellif, araştırıcının «bakışını yalnız Gerçek Bir'e çevirmesini, diğer bütün eşyayı arkaya atmasını- ve yeniden kendine dönüp orda durmasını ısrarla vurgular. Böylece o, akıl gözüyle Gerçek Bir'i; aklî ve hissî bütün varlıkların üstünde ve ötesinde yüksek ve hareketsiz olarak duranı görecek ve diğer bütün varlıkları ondan sadır olan ve onların kaynağı ya da ilkesi olması sebebiyle O'na duydukları arzuyla O'na doğru yönelmiş sûretler olarak görecektir.»[99]

Bununla beraber, «yüksek özlerin ya da sûretlerin» Bir'den sâdır olmasını kavramak için, zamana bağlı bütün oluş şekillerinden ayırmak gerekir. Çünkü, maddî örneklerinin aksine bu sûretleri, Bir, zaman dışı (bi-ğayri zaman) ve «Yaratıcılarıyla aralarında hiç bir aracı olmaksızın» varlığa getirmiştir.[100] Zaman ve zamana bağlı varlıklar bizzat bu suretlerce vücuda getirildiği halde, onların zamanda varlığa gelmiş olmaları nasıl tasavvur olunabilir? «Zamanın illeti, zamana tâbî değildir ve o gölgeyle sahibinin nisbetine benzeyen daha yüksek bir tarzda varlığa gelir»[101].

Bununla beraber, bütün varlığın sebebi ya da ilkesi olan Bir her yönden onlardan farklıdır. Her ne kadar bütün eşya onda mündemiçse de o, onların hiçbirinde içkin değildir. Çünkü bütün varlık ondan sâdır olmuştur, onunla kaimdir ve nihayet ona dönecektir. Bir'in, kendisinden sudûr eden şeylerden hiçbirisi olmaması sebebiyledir ki, bütün eşyanın ondan çıkması mümkün olur. O'ndan ilk sâdır olan Akıl'dır ve dahi ilk sûret ve ilk tam varlıktır; yüksek ve aşağı alemlerdeki bütün varlıkların sûretleri ondan sûdur eder.

Şaşırtıcı olan şudur ki, bütün varlık ve kemalin illeti olan Bir yine de varlığın ve kemalin üstündedir, çünkü o hiçbir şeye muhtaç değildir. Gerçekten, ilk tâm varlık (yani Akıl)ın ondan sudûr etmiş olması onun son derece mükemmel olmasındandır.[102]

Keza, ilk varlık yahut ilk sûret olan **el-Tâmm** (Kâmil varlık) devamlı yaratıcısını düşünmekle ışık ve güzellikle dolar ve bu suretle **Akıl** haline gelir. Neticede, onun fiilleri, kendisinden sâdır olduğu ve kendisini «çok büyük güçlerle» donatmış olan Gerçek Bir'in fiillerine benzer hale gelmiştir ve bunun üzerine, o, başlangıçta Bir'in Akıl'ı meydana getirdiği gibi hareketsiz bir şekilde Nefs'i meydana getirmiştir. Ne var ki, «ma'lûlun mâ'lûlu) (eserin eseri) olan nefs hareketsiz yapamaz ve onun hareketinin neticesi bir hayal, yani hareketin bütün neticelerinin olduğu gibi, «devamlı zeval bulan ve sâbit ya da ebedî» olmayan bir varlıktır. Bu hayal, tabiat ya da his âlemidir.[103]

Akıl ve his alemleri arasında ortaç varlık olan Nefs bakışını yukarıya,

yaratıcısına doğru çevirebilir ve bu suretle «güç ve ışık» kazanır; yahut aşağıya doğru çeviribilir ve bu suretle de Tabiat âlemini meydana getirir. **Theologia**'nın müellifine göre, nefsin kötü kaderi onun, «yüksek» akıl objeleri yerine, «bayağı» duyu objeleriyle meşgul olmasına bağlıdır.[104]

Aşağı âleme düştüğünde Nefs bitki, hayvan ve insan olmak üzere birbirini takip eden üç varlık tabakasından geçer. Daha aşağı varlık tabakasında nefsin durumu çok daha kötüdür. İnsanla birleştiğinde nefs, Akıl'a yakınlığı yeniden sağlar, çünkü, hareket gücüne ilave olarak his ve akıl güçlerini de tekrar elde eder. Ve hatta bitki ve hayvan türleriyle beraberliğinde aklî özelliğini tamamen kaybetmez. Tabiat alemindeki geçici meskeninden kurtulduğunda gerçek vatanı olan ma'kuller alemine yeniden kavuşur. Mekânla sınırlı bir varlık olmayan Nefs, bütünün bölünebirliğinden pay almaksızın her yerde bulunabilir ve bütün aleme nüfuz edebilir.[105]

Şimdi aklî özlerin yahut suretlerin mahalli nedir diye sorulursa, müellifin cevabı onun, tamamen suretlerin mahalli olarak tasvif edilen İlk Akıl olduğu şeklindedir. «Bütün eşya» diyor müellif, «İlk Akıl'da bulunur, çünkü İlk Fail (Bir) bu ilk eserini (Akıl) birçok sureti ihtiva edecek şekilde ve bu suretlerden her birini de kendisine tekabul eden bütün cüz'î nesneleri ihtiva edecek şekilde yapmıştır.»[106] Bu sûretler eşyanın sadece küllî örnekleri değil, bunun yanında onların yaratıcı ilkeleridir de. Müellif tarafından «active logoi» (fail kelimeler) diye adlandırılan bu sûretler, Stoalılar'la ilk kilise babalarının tohumsal akıllarına **(rationes seminales)** tekabül eder[107].

Aklın alemdeki tecellisi her şeye nüfuz eder. Canlıların en aşağı tabakasında «gayr-ı nâtık» aklı buluruz, bu akıl kendisini yalnızca aşağı tabakalardaki canlıların hayatî fonksiyonlarında göstermekle kalmaz, ayrıca (hayvanın) eksikliklerini giderecek şekilde onun kâmil hale gelmesinde katkısı olan (diş, tırnak, boynuz vb. gibi) çeşitli organların temini çabasında da gösterir. Zira, canlı ve akıllı olması sebebiyle her yaşayan varlık kâmil ya da tâm olmaya lâyıktır[108].

Varlık tabakalarının daha yüksek seviyesinde ilk Akıl'dan sudûr eden bir çeşit ışık olan düşünen akıl (nâtık akıl)la karşılaşırız. Düşünen akıl, «aklî insan»ın bir kopyası olan, fakat istidlâli düşünce düzleminin üstüne çıkamayacak derecede his alemine dalan akıllı hayvan yahut «tabiî insan»da bulunur. Bununla beraber o, **gâyet «ilâhî Platon»** gibi his aleminin üstüne çıkabilirse aklî alemi bütün güzellik ve ihtişamıyla görebilir ve zihnî bir çaba harcamaksızın eşyanın hakikatını kavrayabilir. Bu seviyeye ulaştığında o, kendisinin misâli olan «aklî insan»la yakınlığını ve gerçek vatanı olan ma'kuller âlemindeki yerini isbatlamış olur.

**Liber de Causis** de, **Theologia** gibi, sudûr (feyz) nazariyesinin temel akîdelerini muhtasar bir şekilde açıklayan otuzbir ya da otuziki önerme ya da bâb ihtiva eder. Bu eserin Arapçaya ilk defa ne zaman tercüme edildiğini tesbit etmek zordur. **el-Fihrist** (987'de yazılmıştır)'in müellifi İbn el-Nedim, Proclus'a, **İlâhiyatın Esasları**'ndan başka, **Liber de Causis**'le aynı olduğu ortaya çıkan **ilk iyi** (el-Hayr el-Evvel) hakkında bir risale nisbet eder[110]. Daha önce yazılmış (onuncu asır) bir eser olan Sicistânî'nin **Sıvân el-Hikme**'sinde, Proclus'un **Niskus (?) Minor** yahut **Hayr-ı Mahz** adlı eserinden iktibas edildiği izlenimi veren parçalar zikredilir[111]. Bu husus ve keza, büyük naturalist filozof ve hekim Râzî (öl: 925)'ye nisbet edilen ve **Proclus'a Karşı Deliller** adını taşıyan bir risalenin meydana getirilmiş olması, bu kitabın muhtemelen onuncu asırda tedavülde olduğu kanaatını kuvvetlendirir[112]. Onun, alemin ezelîliğine dair delilleri ve keza John Philoponus'un bu konudaki karşı delilleri onuncu asrın İslâm kelâmcıları ve fizolofları arasında büyük rağbet kazanmıştır[113].

İslâm filozoflarının hemen hemen istisnasız benimsedikleri sudurcu âlem görüşünün önemli kaynağı olması bakımından **Liber de Causis,** Aristo'nun **Theologia**'sıyla aynı mesabededir. Bu eser, Syrianus'un öğrencisi ve arapça kaynaklarda Aristo'nun «şarihleri» arasında zikredilen beşinci yüzyılın büyük Yeni Platoncusu Proclus tarafından kısmen değiştirildiği kadarıyla Yeni Platoncu düşüncenin esasını teşkil eder[114].

Başlangıç önermeleri Proclus'un Bir, Varlık, Akıl ve Nefs dörtlüsünü ele alır ki, yukarda zikredilen Plotinus'un, Varlık'ın ayrı bir yere sahip olmadığı üçlüsünün gelişmesini ihtiva eder. **Liber de Causis** Varlığı Akılla Bir arasına yerleştirir, «ilk yaratılan şey Varlıktır, çünkü o his, nefs ve aklın üstündedir (bâb 4).»[115] Bu sebeple en şumullü yaratık olan Varlık (vücud), kendisinden doğrudan sâdır olduğu Bir'e yakınlığından dolayı da en yüksek ve en tâm varlıktır. Bununla beraber, Bir'e olan yakınlığı onu çokluktan hâlî kılmaz; çünkü o sınırlılık ve sonsuzluk gibi iki zıt unsurdan mürekkeptir. İlk sebebe yakınlığı nisbetinde «mükemmel, tâm ve kudretli Akıl» hüviyetindedir ve en yüksek küllîlik derecesinde bütün aklî güçleri ve suretleri ihtiva eder; ilk sebebe uzaklığı nisbetinde aşağı seviyede akıl hüviyetindedir ve daha aşağı bir küllîlik derecesinde aklî suretleri ihtiva eder. Çokluğun sebebi yukarda zikredilen dualitedir ve aklî suretlerin çokluğu da bu özellikten kaynaklanır. Zira aynı form, aşağı alemde çeşitlendiği zaman kendisine tekâbül eden sonsuz sayıda cüzî nesnenin meydana gelmesine sebep olur. Ancak, bu çokluk varlığın iç birliğini bozmaz; çünkü onun eserleri (ma'lulleri) ondan, cüzi duyu nesnelerinin tekâbül ettikleri suretlerden ayrı oldukları gibi ayrı değildir. O halde varlık (inniye) «fâsit olmayan birlik, başkalaşmayan çeşitlilik; çoklukta birlik ve birlikte çokluktur»[116].

Üçüncü basamaktaki varlık, her ikisi de ma'lûl ve aklî özler olmaları bakımından Varlık'ın tabiatını paylaşan Plotinus'un Akıl'ıdır. Bununla birlikte onlar, zaman ve dehr (aeon)in üstünde olması bakımından Bir'den farklıdırlar; her ne kadar Varlık ve Akıl zamanın üstünde iseler de, ma'kuller aleminde bulunan ezelî varlıkların süresi olan dehrin içinde bulunurlar. Bir'den sudûr eden dördüncü varlık olan Nefs dehrin altında fakat zamanın üstündedir; zamanın ve zamanın lâzımı olan hareketin sebebidir (bâb 2).

Akıl başka yönlerden de Nefs'den farklıdır. O, büyüklük, cismiyet ve hareket kategorilerine tabi olmayan «bölünmez bir cevher»dir (bâb 6). Onun idraki iki yönlüdür: Altında olanı bilir, çünkü onun sebebidir; üstünde olanı bilir, çünkü onun eseridir. Ancak, kendisi tarafından meydana getirilen cüzîler hakkındaki bilgisi cüzî değil, küllîdir; zirâ cüzî, aklî ya da küllî bir şekilde Akıl'da bulunur (bâb 7). Bu suretle Akıl Bir'in kendisine verdiği güçle bütün eşyayı kavrar ve kavrarken de onları muhafaza eder ve nizama sokar. Lâkin, onun, oluşa tâbi aşağı varlıkları idraki, Nefs'in Tabiatı ve Tabiatın kendi altındaki oluşa tâbi varlıkları idrakiyledir. Netice olarak, Akl'ı şöyle tanımlamamız mümkündür: «Sahip olduğu ve onunla bütün varlığın sebebi olduğu ilâhi güç vasıtasıyla kendi altındaki bütün eşyanın hâkimi ve koruyucusudur» (bâb, 8).

Akıl'ın bildiği ya da idrak ettiği, eşyanın süretleridir ki, onlar, hem **Liber de Causis**'in müellifine ve hem de Platon'a göre küllîlik derecesi bakımından farklılık arzederler; söz konusu aklın varlık hiyerarşisindeki mertebesi ne derece yüksekse onun ihtiva ettiği sûretlerin küllîliği de o derece geniştir (bâb, 9). Ancak, aklın idrak konusu olan bu suretleri, bizzât Aklın özünden ayrı düşünmemek gerekir; zira, müellifin bu noktada bize hatırlattığı Aristo'nun meşhur görüşüne göre, «fiil halindeki (bilfiil) akıl hem süje (düşünen = âkil) hem de obje (düşünülen = ma'kul)'dir» ve zâtını düşünmekle kendisinin altındaki bütün varlığı küllî bir şekilde düşünür (bâb, 12). Yalnız bilgi bakımından değil, varlık bakımından da Akıl, kendisinin altında bulunan bütün varlık nizamına nisbetle dolaylı kaynak mevkiindedir. Benzemeye çalıştığı Bir gibi Akıl, Bir'in iyiliğini bütün varlıklara aktardığı tarzda özünü kendisinin altındaki varlıklara aktarır (bâb, 22).

Bir ve Akıl zaman ve hareketin üstünde oldukları halde, Bir tarafından Akıl vasıtasıyla meydana getirilen Nefs esasen hareket ve zamanın ilkesidir. «İlk küreyi (sphere) ve keza bütün tabii küreleri hareket ettirir ve aynı zamanda kürelerin hareketinin ve Tabiat'ın faaliyetinin sebebidir.» (bâb, 3). Aklî âlemin muhitinde bulunan Nefs «hareket etmeyen aklî varlıklar» alemiyle «hareket eden hissî varlıklar» alemi arasında köprü vazifesi görür. Hissî varlıklar nefs'te küllî örnekler ya da eşyanın suretleri olarak bulundukları için Nefsin onların «sûrî» (formel) sebebi olduğu söylenebilir.

Ve yine Nefs onların hareketinin ilkesi olması hasebiyle, onun, bunların «fâil sebebi» olduğu da söylenebilir. Esasen müellif, «Nefs ile kasdettiğim hissî varlıkların var olmalarına sebep olan güçtür» (bâb, 13) demektedir. Bununla beraber, Nefs'in bu aktif ya da yaratıcı gücü, maddî yahut tabii güçlere teşbih edilmemelidir; çünkü nefs «aklî, bölünmez ve hareketsiz varlıkları» ârızî olarak müteğayyir ve mütekessir bir şekilde ihtiva ederken, «hissi tabii ve hareket eden varlıkları» bölünmez ve gayri maddi olarak ihtiva eder (bâb, 13).

Müellif, kendisinden ezelî olarak sâdır olan varlık hiyerarşisinin tepesinde bulunan Bir'e bazen ilk Varlık, bazen İlk illet, bazen de Tek Gerçek Varlık, Hayr-ı Mahz (Mutlak İyi) ya da Nûr'u Mahz (Saf Işık) isimlerini vermektedir. Okuyucu, isimlerdeki bu büyük farklılığa bakarak müellifin, mistik müelliflerin çoğunda olduğu gibi, Bir'in sıfatsız ve isimsiz olduğuna değinip değinmiyeceğini merak eder. Bütün varlığın ilkesi, üstünde hiç bir varlığın olmadığı varlık olarak Bir'in aklın kavrayışından ebediyyen uzak olması gerekir. Çünkü, iki varlık sınıfından yani hissî ve aklî varlıklardan ilki, duyu ve hayalin konusu, ikinci de nazarî düşüncenin konusudur. Her iki sınıfın da üstünde olan İlk İllet hem duyu hem de akılla kavranamaz. Ancak, yaratılan ilk varlığın, yani Aklın mütalaasından hareketle var olduğu istidlâl edilebilir (bâb, 5)[117].

Bir'in aşkınlığını isbat için **Liber de Causis**'in müellifi ayrıca İlk İlkenin, her ikisini de Akılla özdeşleştirdiği sonsuzluk ve kemalin üstünde olduğunu ifade eder (bâb, 15). Çünkü kâmil kendi kendine yeterli olduğu için başka bir şey ihdas etmeye kaadir değildir (bâb, 21) ve sonsuz ancak altında bulunan sonsuz varlık silsilesinin ilkesidir.

Eşyanın Bir'den sudûr etmesinin sırrı, Platon ve Plotinus'un da söylediği gibi, onun iyiliğini yahut özünü zorunlu olarak bütün eşyaya eşit bir şekilde yayan En Yüksek İyi olma vasfında bulunur. Çeşitlilik, İlk İlke'den eşit olarak taşan iyiliği değişik yol ve farklı derecelerde almalarına sebep olan eşyanın farklı mizaç ve tabiatta oluşundan kaynaklanır. Üstün bir birlik ilkesinin hâkim olduğu bir alemde çeşitlilik böyle ortaya çıkmıştır[118].

Yalnızca varlıkların yaratılışı değil, onların bekası da, kâinatın nizam ve bekasını onları varlıkta tutan aynı fiille muhafaza eden Bir'e bağlıdır. Bir, kâinatı kusursuz ve üstün bir tarzda korur ve tedbir eder; kendisi ise terkipten münezzehtir (bâb, 19).

Burada, müellifin üzerinde durduğu Bir'e ait diğer sıfatların bir listesini yapmamız yerinde olacaktır. O (Bir) tamamen kendine yeterlidir (bâb, 20), isimsizdir (bâb, 21), mutlak ilim ve mutlak tedbirdir (bâb, 22), her yerde hazırdır ve her şeye nüfuz eder (bâb, 23), tamamen terkipten münezzehtir (bâb, 24), bozulmaya uğramaz (bâb, 25, 26), basit ve bölün-

mezdir (bâb, 27), ve alamdeki bütün birlik ve oluşun nihâî ilkesidir (bâb, 31).

Bu iki Yeni-Platoncu eserde, İslâm Yeni-Platonculuğuna intikal eden hemen bütün fikrî unsurlar mevcuttur: İlk ilke ya da Tanrı'nın mutlak aşkınlığı; eşyanın ondan sudûru ya da feyezanı; Tanrı'nın yaratmasında Aklın vasıta, eşyanın suretlerinin mahalli ve insan aklının aydınlanmasında kaynak olarak rolü: Nefs'in aklî alemdeki durumu ve akıl alemiyle his alemi arasındaki bağ yahut ufuk olması; ve nihayet, yaratılan yahut Bir'den sâdır olan en düşük şey ve kozmik skalada en aşağı tabaka olarak maddenin hakir görülmesi.

Daha az önemli diğer derlemeler de sudûr ve İlk ilke'nin mutlak aşkınlığı gibi Yeni-Platoncu temaları ele alır ve işlerler. Bu eserler, Porphyrius (öl: takriben 304), Jamblichus (öl: takriben 330), Damascius (öl: 553), Syrianus (öl: takriben 450), ve Simplicius (öl: 533)'da gördüğümüz üzere Hellenistik Çağın son devrinin eklektik ruhunu yansıtırlar. Fârâbî'ye nisbet edilen **Fil'l-İlm el-İlâhî** adlı metafizik üzerine bir risaleyi, Abd el-Lâtif el-Bağdâdî'ye isnad edilen bir başka risaleyi ve Şeyh el-Yunânî'ye nisbet edilen fragmentlerin tamamını bu tür eserlere örnek gösterebiliriz[119].

## IV. İran ve Hind Tesirleri:

Greklere kültürel borçları büyük olmakla birlikte Araplar, İran'lıların ve Hindlilerin tesirinden, bilhassa müsbet ilimler, tıbb ve siyasî müesseselerde kurtulamadılar. Bu iki kültürle temas sekizinci asır gibi erken bir devrede başladı.

Daha önce, Arapçaya ilk tercüme edilen eserlerden birinin Brahmagupta'nın **Siddhanta** (Sidhind) adlı Hinduca astronomiye dair bir risalesi olduğunu zikretmiştik ki, el-Fezârî'nin tercümesi olan bu eser İslâm astronomisinin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır[120]. Bundan başka, Mansûr ve Harun'un saltanatları döneminde büyük İranlı vezir Yahya el-Bermekî'nin isteği üzere çok sayıda Hind dilinde yazılmış tıbbî eser tercüme edildi. Arapça kaynaklarda Yahya'nın, Araplar arasında ilmî ve kültürel gelişme davasına önemli katkılar yaptığı kaydedilir[121].

Şu kadar var ki, müslümanların Hind felsefî litaratürüne olan alakaları, Hind astronomi ve tıbbına olan alakaları derecesinde yoğun olmamış gibidir. Bununla beraber, onların bu literatür hakkında belli bir derecede bilgileri olduğu, sekizinci yüzyılın sonlarına doğru araplar arasında dolaşmakta olan **Hindlilerin Dini İnançları** adlı imzasız bir eserden çıkarılabilir. Bu hususu kaydeden ibn el-Nedim, bibliografik eserinde Kindi'nin elyazmasıyla bu eserin bir nüshasını gördüğünü söyler[122].

Ahlaki ve dini mahiyetli diğer eserler aynı müellif tarafından onun Hind dini inançlarıyla ilgili izahatında ve araplarca bilinen Hind, İran ve Grek ahlak felsefesi hakkında eserlerin listesinde gösterilmiştir.[123]

Şimdi, Arapları etkilemiş olabilecek Hind düşüncesindeki daha felsefi unsurlara dönersek, Grekler'den gelen fikir akımlarıyla karşılaştırıldıklarında onların nisbeten az ya da ehemmiyetsiz olduğu görülür. Hindistan hakkında eser veren başlıca müellif olan el-Biruni (öl: 1048), 1030 yılında yazdığı **Tahkik malil-Hind**[124] adlı eserinin bir kaç bölümünü felsefi ve dini konulara tahsis etti. Ne var ki, el-Biruni'nin verdiği bilgiler islam felsefesinin teşekkül safhalarında önemli bir tesir yapamayacak kadar geç yazılmıştı. Ancak, bu büyük Müslüman astronom, hemen hiç tanınmamasının yanında önemli bir şahsiyet olan İranşehri (dokuzuncu asrın yarısı)yi, Hindlilerin dinî akîdeleriyle ilgili açıklamasında objektifliği gaye edinen tek müellif olarak tavsif eder [125]. Fakat, ne yazık ki, ona atıfta bulunan tek müellif olan İran'lı İsmâilî yazar Nâsir-i Husrev (öl: 1061) tarafından İrahşehri'ye nisbet edilen eserler bize ulaşmamıştır[126]. Ama onun, islâm felsefe ve ilim tarihinin en önemli simalarından biri olan Râzi ile arkadaşlığı onun İslâmdaki dinî-felsefî fikir ayrılığı tarihindeki önemini vurgular ve dokuzuncu asrın münferit araştırıcı ruhları arasında onun adına özel bir parlaklık verir. Eğer, Nâsir-i Husrev'in, Râzi'nin madde, mekân ve zaman konusundaki bazı görüşlerini İranşehri'nden aldığı bildirilen haberi doğruysa, o taktirde, İslâm filozofları üzerinde Hind'in muhtemel tesirini İranşehri'nin felsefî öğretilerinde araştırmamız mümkün olacaktır. Ne var ki, Râzî'nin göstermiş olduğu fikrî cüretten dolayı eserlerinin çoğunun unutulmaya mahkum edilmiş olması konuyu karmaşık hale getirmektedir.

Neyse ki, Râzî'nin eserlerinden geriye kalanlar bize, nisbî bir bütünlük ölçüsünde, onun insan ve âlem görüşünü yeniden inşâ etme imkânı vermektedir. Bu insan ve âlem görüşünün en bâriz yönü onun, kâinatın her yönünü kuşatan beş ezelî prensibe inanması, cisimlerin atomlardan teşekkül ettiği anlayışı, ve belki de bir müslüman için en cesur görüş olan Nefs (ruh) göçüne (tenâsuh) inanmasıdır. Platon ve Pythagoros'un tesiri kesin olmakla beraber, onun Nefs ve nefsin tenâsuhu, zaman, ve maddenin terkibiyle ilgili bazı görüşleri bütünüyle Grek felsefesinin terimleriyle açıklanamaz ve binâenaleyh muhtemel bir Hind tesiri tabiî olarak kendini belli eder[127].

Atomculuk, Râzî'den başka, İslâm kelâmcıları arasında da büyük bir rağbet gördü. Bilhassa Aristoculuğa karşı bir tepki olarak bu kelâmcılar kısa zamanda ehli sünnetle özdeşleştirilen, cevher ve araz dualizmine dayalı farklı bir âlem görüşü geliştirdiler. Hemen istisnasız bütün İslâm kelâmcıları atomik madde, uzay ve zaman görüşünü benimsediler ve onun Allah'ın mutlak hâkim olarak hükümran olduğu muhkem bir

**kelâmî bina inşâ** ettiler. Daha sonra bu atomcu nazariyeyi mutâala etme fırsatı bulacağız; ancak şu dikkate değerdir ki, onun zaman, uzay ve arazların atomik tabiatı, cevher (atom) ve arazların fâniliği gibi, mukaddem Grek görüşlerinden önemli farklılıkları bir Hind tesirinin yansıması gibidir[128]. Budist Vaibhashika ve Sautrantika mezhepleri, Nyaya ve Vaishashika adlı bir Brahman mezhebiyle Jaina mezhebi, beşinci yüzyılda Greklerden tamamen bağımsız bir atom nazariyesi geliştirmişlerdi; bu nazariyede madde, zaman ve uzayın atomik karakteri ortaya konuyor ve atomlardan mürekkep olan alemin tabiatının fâniliği vurgulanıyordu[129]. İslâm kelamcılarında olduğu gibi arazlar ayrı bir varlık sınıfı kabul edilmiş ve tamamen atomlar üzerine ilave (zâid) varlıklar olarak tarif edilmiştir. Eş'arîlerin arazları gibi onlar da, zatlarıyla kâim değildi[130].

İslâm ve Hind atomculuğu arasındaki başka bir çok benzerlik ve onların tazammun ettiği neticeler zikredilebilir. Belki de iki nazariyenin ortak olduğu en önemli özellik, varlığın geçici karakterini savunması ve ondaki temel metafizik imkân vasfıdır, ki İslâm ve Hind düşüncesinin temelinde bulunan özelliktir.

Müslümanların Hind düşüncesinden haberdar olduklarını gösteren başka örnekler de vardır. İslâm müellifleri, genel olarak **Berâhime** diye isimlendirilen bir Hind mezhebinin, Allah'ın peygamberler göndermesinin tamamen gereksizliğine inandığını zikrediyorlar ve bu sebeple kelâm risaleleri eksâriyetle Brahmanlara ve aklın semavî bir yardıma muhtaç olmadığını ve vahiyden tamamen müstağni olduğunu savunan rasyonalistlere karşı peygamberliğin gerekliliğini ispat için önemli yer ayırırlar.

Müslümanlar arasında muayyen takipçileri olduğu anlaşılan diğer bir esrarengiz Hind mezhebi olan Sümeniye de arap kaynaklarında zikredilir. Bu mezhep hakkında çok az malûmat vardır, fakat Grek septiklerini yeterince tanımayan İslâm kelâmcıları Sümeniyo'den, duyu bilgisinin üzerinde her hangi bir bilginin imkânsız olduğunu söyleyen agnostik ya da septik bilgi nazariyesinin temsilcileri olarak söz ederler[121].

İslâm felsefî düşüncesi üzerindeki İran tesiri aynı derecede sınırlı ve başlıca bir kaç ahlaki ve hikemî sözden ibaretti. Aslen sanskritçe'de yazılmış ve Hindli bilge Beydebâ'ya nisbet edilen **Kelile ve Dimne** adlı bir fabl kitabının Pehlevî dilinden Arapçaya uslalıkla yapılmış bir tercümesini ilk mütercimlerden birine, İranlı İbn el-Mukaffa'ya borçluyuz. Bu tercüme Arapça nesir tarihinde ve ayrıca ahlâki irşad konusunda önemli bir yer işgal etmiştir. Büyük bir kısmı Anûşirvan, Buzurjumhr (Vuzurgmihr), ya da Kistâ gibi bilgelere nisbet edilen bir hikemî edebiyat külliyatı evvelce ve her nasılsa İran kaynaklarından aktarılmıştır. Onuncu asırda eser veren İranlı müelliflerin, kadîm İran'lıların bilgelik konusunda Grekler veya Araplara denk oldukları şeklindeki iran milliyetçiliği gayretini gerçek-

leştirmek için ahlâkî ya da dinî, hikemî telifler düzenlemeyi gerekli görmüş olmaları mümkünür. Halâ mevcut olan bu türden önemli bir kolleksiyon İran'lı filozof Miskeveyh (öl: 1030)'e isnad edilir: Farsçada'dan Hikmet-i Hâlide olarak tercüme edilen bu eserin adı **Cavidân Hired**'dır. Bu eser prehistorik İran kralı Ushahang (Hoshang)'ın oğluna öğütlerinin yanında birçok nasihatı da ihtiva eder. Miskeveyh Anûşirvân, Lokmân, Hermes, Diogenes ve daha benzerleri gibi tanınmış Pers, Arap ve Grek bilgelerinin ahlâkî öğütlerini eserine ilave etmiştir[132].

İran kökenli müelliflerce yazılmış olan diğer ahlâkî risâlelerin önde gelenlerinden biri İbn el-Mukaffa'nın **Risale fi'l-Ahlâk**'ı, insanın dostlarına ya da üstlerine karşı nasıl davranması gerektiği, faziletin mahiyyeti, vb. meselelere temas eder. Çok süslü bir hitabet üslûbuyla yazılan bu risâlede İranlı İbn el-Mukaffa araplarla rekabeti amaçlamıştır[133].

Nazarî sahadaki İran tesiri hemen munhasıran Arap müellifleri arasında büyük bir rağbete sahip olduğu görülen **Maniheist** dualizmin dinî ve felsefî istidalleleri üzerine toplanmıştır[134]. Sapıklara karşı (farsçada Zindig) yapılan en şiddetli tenkidlerin bazısı Maniheizm'i hedef almıştır[135]. Yalnızca İslâm'daki felsefî ve kelâmî eser yahut tartışmalara değil fakat bunun yanında tamamen edebi eserlere de giren bu münakaşalar Maniheizm'in yayılışının bizzat alâmetleridir. Burada İslâm'daki fikrî hayatın hemen her kavşağında karşılabileceğimiz fikir cereyanlarının tarihi bir tetkikine kalkışmak anlamsız olacaktır. Bütün tanınmış filozoflar onun tesirinden kurtulamadılar; Tanrının birliği meselesiyle ilgili ekseri müzakerelerin gerisinde sözkonusu Maniheist sapma vardır.

İslâm düşüncesindeki İranî metafizik unsurun nisbi ehemmiyetsizliği âşikâr olmakla birlikte İslâm'daki felsefî düşünüşün temel akımlarına yeni nesil İranlı mütefekkir ve filozoflardan gelen katkı unutulmamalıdır. Grek fikirlerini ve bulabildikleri seçkin kadîm iran eserlerini massetmiş olan bu mütefekkir ve filozoflar İslâm düşünce tarihinde silinmez bir iz bıraktılar. Gerçekten onların belirginliği o derece idi ki 750 yılından sonra İslâm'ın önde gelen parlak isimlerinin hemen hepsi İran kökenli idi: Büyük gramerci Sibeveyh (öl: 793), büyük filozof İbn Sinâ (öl: 1037), büyük hekîm Râzî ve büyük kelâmcı Gazzâli (öl: 1111). Abbâsî'lerin 750 yılında tahta çıkışlarından sonra kendileriyle böyle aktif müsabaka ve rekabete giriştikleri araplara kültürel dillerinin yanında dinlerini de borçluydular. Fakat, o devirlerin kültürel havasının bir ölçüsü olarak ırkî bağlılığın, İranlılar ve Arapların paylaştıkları ve çoğunun uğruna fikrî alaka ve meşguliyetlerini amâde kıldıkları daha baskın bir sadakatle kaşılaştırıldığında çok az değeri vardı.

**Notlar:**

1. Duval, **Histoire d'Edesse,** s. 162; Wright, **History of Syriac Literature,** s. 61 vd.
2. Bkz. Georr, **Les Catégories d'Aristole dans leurs versions syroarabes,** s. 14; Baumstark, **Geschichte der Syrischen literatur,** s. 101; ve Wright, **History of Syriac literature,** s. 64 vd.
3. Bkz. İbn Ebi Usaybia, **Uyûn el-Enbâ',** 11, 134 vd.
4. Jacob'un edebî faaliyeti için bkz. Duval, **Histoire d'Edesse,** s. 244-51.
5. Georr, **Les catégories,** s. 25 vd; Duval, **La littérature syriaque,** s. 257; Wright, **History of Syriac Literature,** s. 138.
6. A.g.e. s. 27, ve Baumstark, **Geschichte,** s. 248-56. Wright Jacob'un sonraki eserin yazarı olduğuna itiraz etmiştir **(History of Syriac Literature,** s. 91, notlar).
7. Wright, **History of Syriac Literature,** s. 155 vd. ve Duval, **La littérature syriaque,** s. 258 vd.
8. Rénan, **De phlilosophia peripatetica apud Syros,** s. 33.
9. İbn el-İbrî, **Muhtasar Târih el-Ümem,** s. 130 vd., ve Hitti, **History of the Arabs,** s. 309, 365, 375 vd.
10. İbn el-Nedim, **el-Fihrist,** s. 352 vd.
11. **A.g.e.,** s. 511, ve Sâid, **Tabakaât el-Ümem,** s. 48, 60.
12. Tartışma için bkz. Ruska, **Arabischen Alchemisten,** s. 8 vd.
13. İbn Cülcül, **Tabakât el-Etibbâ,** s. 61; ibn el-İbrî, **Muhtasar,** s. 112, **el-Fihrist,** 427; el-Qıftî, **Târih el-Hukemâ',** s. 334 vd.
14. **el-Fihrist,** 178. iranlı mütercimler arasında el-Nevbahtî, müneccim Hasen b. Sehl, ishak b. Yezîd, Zadaveyh, Behrâm (a.g.e., s. 355-56).
15. el-Qıfti, **Târih,** s. 220, ve SA'id, **Tabakât el-Ümem,** s. 49. Bkz. Beyrut St. Joseph Üniversitesi'nde yazma nüsha, no. 338. Krş. Kraus, **Rivistadegli Studi Orientali,** XIV (1934), s. 1-20
16. İbn el-İbrî, **Muhtasar,** s. 1-20.
17. A.g.e., s. 124-25
18. **el-Fihrist,** s. 354. krş, Dunlop **«The Translations of al-Bitrîq and Yahia (Yûhanna) b. al-Bitrîk,»** in Journal of Royal Asiatic Society, 1959, s. 140 vd.
19. el-Mes'ûdî, **Mürûc el-Zeheb,** VIII, 191-92.
20. **Muhtasar,** s. 131. Krş. İbn Ebi Usaybia, **Uyûn,** 1, 175; İbn Cülcül, **tabakât,** s. 65; el-Qıfti, **Tâdih,** s. 380.
21. Bkz. Aşağıda
22. Hitti, **History of the Arabs,** s. 364, ve **el-Fihrist,** s. 424-26; İbn Cülcül, **Tabakât,** s. 65-66.

23. Sâ'id, **Tabakât,** s. 49-50; el-Qıftî, **Târih,** s. 270; el-Mesûdî, **Mûrûc,** VII, 290-91; **el-Fihrist,** s. 395.
24. **el-Fihrist,** s. 395.
25. **A.g.e.,** s. 396, ve el-Qıftî **Târih,** s. 337.
26. **A.g.e.,** s. 396-97.
27. İbn el-Ibrî, **Muhtasar,** s. 138; İbn Cülcül, **Tabakât,** s. 67.
28. **el-Fihrist,** s. 358; keza bkz. Mes'ûdî, **el-Tenbih ve'l-İsraf,** s. 163; el-Qıftî, **Târih,** 131, 18.
29. Krş. Steinschneider. **Die arabischen Ueberstzungen aus dem Griechischen,** s. 58 vd.
30. **el-Fihrist,** s. 366.
31. Krş. Dunlop, **«Translations,»** s. 145.
32. **A.g.e.,** s. 147. ve İbn Cülcül, **Tabakât,** s. 67-68.
33. Aşağıda, s.
34. **el-fihrist,** s. 392-93, 353; el-Qıftî, **Târih,** s. 315-16, 441 vd.
35. Mes'ûdî, **Mûrûc,** VII, 38-43.
36. **el-Fihrist,** s. 174.
37. Bkz. **Mûrûc,** VII, 7-10, 39 vd.
38. **Mûrûc,** VII, s. 38 vd., ve Suyûtî, **Târih el-Hulefâ',** 310.
39. **A.g.e.,** s. 40 vd.
40. Hitti, **History of the Arabs,** s. 429 ve Patton, **Ahmed b. Hanbel and the Mihna,** s. 50 vd.
41. **el-Fihrist,** s. 353; İbn ebî Usaybia, **Uyûn,** 1, 186-87.
42. **A.g.e.,** 353, Keza bkz. el-Qıftî, **Târih,** s. 97-98, ve **Uyûn,** 1, 187.
43. Bkz. Ayasofya Ktb. no. 3631. Bu risale Bergstraser tarafından **Abdun lungen für die Kunde des Morgenlandes,** içinde **«Über die Syrischen und Arabischen Galen-Übersetzungen»** olarak tercüme edilerek neşredildi, XVII, 2. Kezâ bkz. XIX, 2.
44. Ayasofya Ktb. Bergstrasser neşrinde Galen'in **Treatise on the Classes of Learners**'ı da vardır.
45. Ayasofya Ktb.
46. Krş. Bergstrasser, **«Über die Syrischen,»** s. 5.
47. **A.g.e.,** s. 5 vd. Buradaki Ktb. rivayeti eksik gibi görünüyor. Krş. Walzer and Kraus, **Galeni Compendium Timaei Platonis,** s. 18 vd.
48. **A.g.e.,** ve İbn ebî Usaybia, **Uyûn** 1, 101.
49. **el-Fihrist,** s. 357 vd., 419, el-Qıftî, **Târih,** s. 131.
50. **A.g.e.,** s. 395 vd.
51. **A.g.e.,** 366, ve el,Qıftî, **Târih,** s. 35.
52. **el-Fihrist,** s. 361, 366, 358.
53. **A.g.e.,** s. 417.
54. Ona atfedilen felsefi eserler **The Ethics of Galen** (De Moribus) ve **Intro-**

duction to Logic by Galen (el-Fihrist, s. 419).

55. K. Merkle'nin Almanca tercümesi, Leipzig, 1921.
56. el-Fihrist, s. 423, ve İbn Ebî Usaybia, Uyûn, 11, 200.
57. Uyûn, 1, 244 ve el-Fihrist, s. 424.
58. Shaykho, Maqulât Falsafiya, no. 11.
59. el-Fihrist, s. 425; İbn ebî Usaybia, Uyûn, 1, 245; el-Qıftî, Târih, s. 263.
60. el-Qıftî, Târih, s. 38-39, 40.
61. el-Fihrist, s. 363.
62. Analytica Priora'nın arapça versiyonunun St. John of Damascus'un öğrencisi ve Harran Piskoposu olan Theodorus Ebû Kurre (öl: 820)'nin olması muhtemeldir (el-Qıftî, Târih, s. 36; el-Fihrist, s. 362, ve Walzer and Kraus, Glani, s. 99).
63. Krş. el-Qıftî, Târih, 278, 323, ve el-Fihrist, s. 382.
64. Averroes, Grand Commentaire de la Métaphysique (Tefsîr), Tome V, I (Notice), s. CXXII.
65. el-Qıftî, Târih, s. 362; el-Fihrist, s. 248, ve Périer, Yahia b. Adî, s. 71 vd., Biritish Museum Ms, Orient, 8069, s. 192.
66. el-Qıftî, Târih, s. 362.
67. A.g.e., s. 116-209, Sâbit'in eserlerinin listesi için.
68. Ehvânî neşri, Kahire, 1952.
69. el-Qıftî, Târih, s. 36 vd., 64 ve 257t; e İbn ebî Usaybia, uyûn, I, 234. Kezâ bkz. Bedevî, Mantiq Aristu, II, 467-672, ve Escurial Ms No. 798 (fol. 69-71, 100-102).
70. el-Fihrist, s. 383 vd. ve el-Qıftî, Târih, s. 246.
71. A.g.e., 384; el-Qıftî, Târih, s. 246; İbn ebî Usaybia, Uyûn, I, 235 vd.
72. İbn ebî Usaybia, Uyûn, I, 323; el-Qıftî, Târih, s. 164; el-fihrist s. 384.
73. İlk yaratıcısı islâm felsefesi yazarı olan el-Kindî yaklaşık 866 civarında öldü ki, bu daha önce zikredilen Astât'la kabataslak aynı dönemde yer alır.
74. Fakat burada söz konusu olan kitap kesinlikle Metaphysics'in onikinci kitabıdır, ilk iki kitabın A ve küçük 'a' olarak geleneksel tayinine göre hesaplanır.
75. el-Fihrist, s. 366. Krş. el-Qıftî, Târih, s. 41-42.
76. Kitap K'nın araplarca bilinmediği anlaşılıyor; zira, İbn el-Nedim'in L'yi «onbirinci kitap» olarak göstermesinden ve İbn Rüşd'ün mevcut şerhinden bu netice çıkarılabilir.
77. Bkz. Yukarısı. s.
78. Krş. Bedevî (nşr.), Plotinus apud Arabes, s. 1-164, ve Kraus, Plotinchez les Arabes,» Bull. de l'Institut d'Egypte, 23 (1941), s. 267. Krş. İngilizce versiyon, Plotini Opera, II, nşr. Henry and Schweyzer (bundan sonra «Henry» olarak zikredilecek).
79. Krş. Duhem Le systéme du monde, IV, 325.
80. el-Fihrist, s. 367.
81. Krş. Anawati, "Pdolégoménes a une nouvelle édition du De Causus Arabe,

«**Mélanges Louis Massignon,** s. 75 vd.; Kezâ Duhem, **Le systéme du monde,** Iv, 332.

82. **el-Fihrist,** s. 371, ve el-Qıftî, **Târih,** s. 258.
83. **el-Fihrist,** s. 366; el-Qıftî, **Târih,** s. 43
84. Bkz. **Theologia Aristotelis** Bedevî'nin, **Plotinus apud Arabes,** in de, s. 6, ve İngilizce versiyonu Henry, **Plotini Opera,** II. Greek **Loca Parallela** bu neşirde verilir.
85. Bedevî, **Plotinus apud Arabes,** s. 19 (Henry, s. 219).
86. **A.g.e., 18** vd. (Henry, s. 219 vd).
87. **A.g.e.,** s. 20 (Henry, s. 221).
88. **A.g.e.,** 23 vd. (Henry, s. 225 vd).
89. **A.g.e.,** s. 26 (Henry, s. 231)
90. **A.g.e.,** 27 vd. (Henry, s. 231).
91. **A.g.e.,** s. 38 vd. (Henry, s. 63 vd.)
92. Referans empedokles ve Pythagoras'ın ve onların takipçilerinin görüşlerinedir.
93. Bedevî, **Plotinus apud Arabes,** s. 53 (Henry, s. 207, 199 vd.).
94.
95. Bedevî, **Plotinus Apud Arabes,** s. 55 (Henry, s. 209 vd.).
96. Bedevî, **Plotinus apud Arabes,** s. 63 (Henry, s. 385).
97. **A.g.e.,** s. 63 vd. (Henry, s. 383).
98. **A.g.e.,** s. 113.
99. **A.g.e.,** s. 114 (Henry, 273 vd.).
100. **A.g.e.**
101. **A.g.e.**
102. **A.g.e.,** s. 138 vd. (Henry s. 291 vd.). bir'i zaman zaman kemalin zirvesi olarak tavsif eden müellif, onun kemalin üstünde olduğu iddiasında tutarlı değildir. Genellikle, Bir'in İlk Kâmil Varlık (Akıl)'a üstün olduğuna işaret eder.
103. **A.g.e.,** s. 136 (Henry, s. 293).
104. **A.g.e.,** s. 136 vd. (Henry, s. 293 vd).
105. **A.g.e.,** s. 137 vd. (Henryl, s. 295).
106. **A.g.e.,** s. 139 (Henry, 441 vd).
107. **A.g.e.,** s. 113, 141, 143, 144 (Henry, s. 273, 447, 449).
108. **A.g.e.,** s. 151 (Henry, s. 459).
109. **A.g.e.,** s. 142 vd., 157 vd. (Henry, s. 389, 449).
110. **el-Fihrist,** s. 367; İbn Ebî usaybia, **Uyûn,** I, 69. Kezâ bkz. Anawati, «**Prolegoménes,**» s. 77-78.
111. Krş. el-Beyhakî, **Müntehab Sıvân el-Hikme,** Bodleian Ms, Marsh 539 ve Köprülü Ktb., 902.
112. **el-Fihrist,** s. 432; el-Qıftî, **Târih,** s. 275; İbn ebî Usaybia, **Uyûn,** 1, 319.
113. el-Bîrunî (öl: 1048) bu kitaptan iki pasajı **el-Hind** adlı eserinde zikreder;

bkz. s. 17, 32.

114. Kitabın ayrıldığı otuziki önermenin bir özeti için bkz. Haureau, **De la phil. scholastique,** I, 384-90. Kezâ bkz. St. Thomas Aquinas, **In Liber de Causis, in Opuscula Omnia,** X, vd.
115. Bkn. Bedevî, **Neoplatonici apud Arabes,** s. 6. «essence» (enniyee) kelimesi Latince tercümesinde «esse» yahut «to be» olarak karşılanmıştır. Krş. Duhem, **Le systeme du monde,** c. VI, s. 334.
116. **A.g.e.,** s. 7.
117. Metinde «ikinci» denmektedir, fakat bu onun bazen kendisiyle özdeşleşen ve bazen ondan tefrik edilen bir ma'lul, yani Akıl'ın «enniye»den sonraki mertebesine işaret olabilir.
118. Bedevî, **Neoplatonici apud Arabes,** Props. 19, 21, ve 23.
119. Bedevî, **Plotinus apud arabes,** s. e165-240; ve Rosenthal, **«As-Saykh al-Yunânî, and Arabic Plotinus Source,»** in Orientalia, Vol. 21 (1952), s. 461-529; Vol. 22
120. Supra, s. 19.
121. **el-Fihrist,** s. 435, 498.
122. **A.g.e.,** s. 498. Kindî 866 civarında öldü; ancak İbn el-Nedim bu kitabın Yahya el-Bermekî için Hindli bir âlim tarafından yazılan 893 tarihli bir başka nüshasını gördüğünüzü zikreder.
123. **el-Fihrist,** s. 452, 501 vd.
124. Sachau neşretti.
125. **a.g.e.,** s. 4.
126. Zâd el-Müsâfirîn, s. 98, 343. Kezâ bkz. Pines, **Beitrage zur Islamischen Atomenlehre,** s. 34 vd.
127. Râzî'nin atomculuğu ve boş ezelî prensip anlayışı Nyaya-Vaishishika mezhebinin talimleriyle kesin bir benzerlik gösterir. Bkz. Radhakrishnan, **History of Phlisophy, Eastern and Western,** I, 227-28, ve İnfra.
128. Bkz. Fakhry, **Islamic Occasionalisms,** s. 37 vd., 71 vd.
129. Bkz. Hastings, **Encylopaedia of Religion and Ethics, Atomic Teory** (Indian), II, 200; ve Pines, Beitrage, s. 102 vd; Radhakrishnan, **History of Philosophy, Eastern and Western,** I, 143 vd., 224-29. Krş. Fakhry, **Islamic Occasionalism,** s. 26 vd., 34 vd.
130. Bkz., Meselâ, el-Bağdâdî, **Usûl el-Dîn** s. 56; z el-Bâkıllânî, **el-Temhid,** s. 18 vd.
131. el-Bîrûnî, **Tahkik Mâli'l-Hind,** s. 10 vd; **el-Fihrist,** s. 498; Pines, **Beitrage,** s. 107, 110.
132. Bkz. **Cavidân Hirad,** Bedevî neşri. Kezâ bkz. Henning, **«Eine Arabische Version Mittel-Persischen Wesheitschriften,»** in **Zeitschrift der Deutschen Morganlendischen Gesellschaft,** Vol. 106, I (1956), s. 73-77, and **Islamic Culture,** Vol: 35, 4 (1961), s. 238-43.
133. İstanbul, Nuruosmaniye Ktb. 2392.

134. **el-Fihrist,** yer alan Mani ve görüşleriyle ilgili müzakereye mzs., s. 470-87.
135. İbn el-Mukaffa, şair Beşşâr, Bermekî ailesinin bir çok üyesi ve hattâ Emevî halifesi Mervân II (744-750) gibi birçok ünlü simayı içene alan uzun bir zındıklar listesi el-Fihrist'te verilmiştir, s. 486 vd.

**ikinci bölüm**

# İLK POLİTİK VE DİNİ GERİLİMLER

## I. Dinî-Siyâsî ihtilaflar:

Yunan felsefesinin İslâm düşüncesi üzerindeki tam tesiri, IX. yüzyılda Yunan felsefî eserlerinin giriş ve yayılışını izlemiştir. Bu dönemden önce Müslümanlar büyük ölçüde yüzyüze geldikleri hemen halledilmesi gereken siyâsi ve askerî meselelerle uğraştılar. Genellikle siyâsî maksatlara hizmet eden şiirin dışında kültürel alakaları bir ölçüde sınırlı idi. Ancak İslâm'ın din ve siyaseti, şeriat ve inanç nizamı arasındaki karşılıklı yakın münasebetin daha başlangıçta, ilk siyâsî çözülmeler dinî birlik çerçevesini kırar kırmaz, içinden çıkılamayak dinî ve siyâsi anlaşmazlıklara yol açacağı belli idi.

İslâmî inanışın, felsefenin gelişimi ile yakın bir alâkası bulunmamakla birlikte, bizim en azından bu temel kavramlardan bazılarının tanımlanması için yapılan ilk teşebbüslere kısa bir göz atmamız gerekiyor. Dinî kavramlar genellikle karşıt siyâsî tavırların (fikirlerin) desteklenmesinde formüle edildi ve daha sonra İslâm ilâhiyatı (kelâm)'nın ortaya çıkışında kesin ve önemli rolleri oldu.

İlk ciddi siyâsî ayrılık, halifeliğin iki güçlü adayı, Peygamber'in damadı ve dördüncü Halife Ali ile Şam valisi ve Emevî hanedanının kurucusu Muaviye arasındaki mücadeleden doğdu. Klâsik rivayete göre Ali 657 yılında Sıffîn Muharebesi'nde tam zafere yaklaştığında Muaviye O'nu, savaşı bırakmaya ve nihayette Ali'nin mağlubuyetiyle sonuçlanan hakem usûlünü kabul etmeye ikna etti [1]. Sonuç olarak, Ali'nin ordusundan bir fırka, onun hakem usûlünü kabul etmekle, halifelikle ilgili meşru haklarına şüphe düşürdüğünü iddia ederek isyan etti. Bu mesele de başka âmillerin olup olmadığı bizi ilgilendirmez. Önemli olan nokta Havaric (Hariciler) denilen bu isyancıların İslâm tarihinde ilk defa siyâsî otoritenin esas ve sınırları meselesini ortaya atmış olmalarıdır. Hatta tamamen halifeliğin gerekliliğini inkâr edecek ve zâlimi (tyrannicide) öldürmeyi savunacak kadar ileri gittiler[2]. Ancak, onların anarşiyi ve siyâsi isyanı teşvik, dindarlığın maksat ve mahiyetiyle ilgili katî bir anlayışa bağlı idi ki, bu onları diğer ihtilâlci gruplardan ayırır. Hâricilere göre, ister siyâsi ister başka se-

beplerden olsun, büyük günah **(kebîre)** işleyen bir Müslüman, müslüman olmaktan çıkmıştır. Ve eğer o halife ise şer'an bir kâfir olduğu için azledilmeli ya da öldürülmelidir[3]. Bundan şu çıkar ki, dinî kuralların uygulanması yalnız siyasî otoritenin değil, aynı zamanda İslâm cemiyeti üyeliğinin de aslî temelidir.

Bu aşırı (exremist) tutum, Şi'a gibi kayıtsız şartsız Ali'yi destekleyen ve Murcie gibi Haricîlerin dar görüşlü iman anlayışına itiraz eden İslâm fırkaları tarafından karşılıksız bırakılmadı. Haricîler imanı, Şerîat'a zahiren uymakla bir tutmaya mütemâyil oldukları halde Murcie onu «Allah'ı bilmek, O'na boyun eğmek ve O'nu sevmekle» özdeşleştirdiler ve salih amellerin hakîkî imanın ölçüsü olmadığını ileri sürdüler[4]. Müminler bilgi ve Allah'a itaatlarıyla değil, samimiyet ve sevgilerine göre Cennet'e gideceklerdir. Kalbinde «Allah sevgisi ve tevazu» kökleşmiş bir kimse günah işlese bile, bu günah onun imanına zarar vermez, ya da Cennet'teki hak ettiği yeri kaybetmesine sebep olmaz[5]. Herhangi bir kararda son hüküm Allah'a bırakılmalıdır ve siyâsî otorite teolojik sebeplere istinaden reddedilmelidir; zira bütün müslümanlar hakkında olduğu gibi, hükümdarların imanının gerçekliğini tayin ve tesbit etmek yalnızca Allah'a aittir[6].

Halifeliğin şartları gibi çetin bir konuda, Mürcie ile Haricîler bir önemli hususta aynı görüştedirler. Toplum tarafından değerli sayılan herhangi bir müttakî müslüman, muhafazakarların şart koştuğu gibi, Peygamber'in kabilesi olan Kureyş'ten mi, yoksa başka bir kabileden mi olup olmadığına bakılmaksızın bu göreve seçilebilir[7].

Mürcie'nin diğer aşırı liberal görüşleri arasında, onların önde gelen bazı kelâmcılarına atfedilen şu iddia da vardır. (Teslis gibi) imana en zıt akidelere sözle inandığını söylemek imanı eksiltmez, ya da son nefesinde de olsa iman ederek ölen müslümanların kurtuluşlarını tehlikeye sokmaz, ki tevhide inanmak, onlara göre kurtuluş için önceden lazım olan yegane şeydir[8].

Peygamber'in ölümünden çok geçmeden, islâm'ın birliğini tahrip eden karışıklıklar esnasında ortaya çıkan üçüncü büyük dinî-siyâsî fırka Şi'a idi. O aynı zamanda İslâm'ın ana gövdesinden kopup ayrılan en önemli fırka idi. Yukarıda tetkik edilen iki fırka gibi Şi'a da, zamanın siyâsî mücadelelerinden ve Haricîlerin çok kesin bir şekilde ortaya attıkları siyâsî otorite meselesine yeterli bir cevap bulma teşebbüsünden neş'et etti. Haricîlerin usûlüne uygun olarak seçilmiş halifenin kaçınılmaz tabii selahiyetlerini aşırı buldukları için dördüncü halifeye karşı isyan ettikleri ve yine Mürcie'nin fanatizme karşı mutedil bir karşı tavır koyduğu fakat bütün sonuçları Allah'a havale ettiği söylenirken, Şi'a kayıtsız ve şartsız desteğini, halifeliğin yegane meşru hak sahibi olarak Ali'ye vermeyi taahhüt

etti[9]. Ali'nin meşrûiyetine dair iddialarını kuvvetlendirmek gayretiyle Şi'a, genellikle **de facto** (fiilî) delillere değil, **de jure** (hukukî) delilere baş vurdu ve iddialarının çoğunu a priori ya da idealize edilmiş bir halife (onlar **imam** derler) ve onun görevleri (function) üzerine dayandırdı. Onlar, **İmam**'ın yalnızca **Peygamber**'in tek meşru varisi olduğunu değil, fakat aynı zamanda Şerîat'ın tek yorumlayıcı otoritesi olduğunu söylediler.

Siyâsi anarşinin sonuçlarından kaçınmayan Hâricilerin tersine Şi'îler en sıkı teokratik ve mutlakiyetçi bir monarşi tarafını tuttular. Onlar, halife veya İmam'ın, ilk üç halifenin seçilmesi esnasında yapılmış olanın Şerîat'a uygunluğu iddiasının tersine, halk tarafından seçilemiyeceğini, fakat ilâhî tayinle olacağını iddia ettiler. O'nun tayininde Peygamber sadece Allah'ın sözcüsü olarak hareket eder[10]. Çünkü imamın başlıca özelliği hata ya da günah işlemeyişidir **(ismet);** binaenâleyh şerîatı, Allah'ın emirlerini ihlâl etme ithamı, Haricîlerin yaptığı gibi, ona asla yöneltilemez ya da onun azledilmesi için vesile olarak kullanılamaz; bunu yapmak hem ümmetin siyâsi birliğini, hem de Şerîat'ın safvetini tehlikeye sokar[11]. Bundan başka, yeryüzünde Allah'ın vekili ve İslâm cemiyetinin yanılmaz muallimi olarak onun fonksiyonunun önemi karşısında, halifelikten ne vazgeçilebilir ne de onu garantileyen veraset silsilesi ihlâl edilebilir. «Zahirî» (visible) İmam'ın yokluğunda, sadece onun geçici olarak saklı olduğu **(gaybet)** na inanılabilir ve İslâm cemiyetinin işlerini, âhir zamanda onun nihâi dönüşüne kadar **(rec'at)** geçici bir statüye göre, gücü nisbetinde yürütmesi gerekir[12].

Her ne kadar Ali'nin ilk (original) taraftarları, Kur'an'da veya hadislerde aslî iddialarını tasdik edecek nasslar bulmaya gayret gösterdilerse de, esasen teolojik delillerini a priori spekülasyon sahasından çıkardıkları âşikârdır. Hatasız (masum) **İmam** anlayışı konusunda öyle zihin yordular ki, ona tereddütsüz ilâhi ya da yarı ilâhî keyfiyetler verecek kadar ileri gittiler. İlk şi'îlerden biri olan Yahudilikten dönme Abdullah b. Sebe'nin, Ali'nin ölümsüz olduğunu ve âhir zamanda «yeryüzüne varis» olmak üzere tekrar döneceğini söylediği rivayet edilir[13]. Şi'îliğin diğer savunucuları, ölümsüz **İmam** anlayışını prensip olarak kabul etmekle barebar, bu imtiyazı kendi imamlarına verdiler. Böylece İsmaîlîler 760'da ölen Ca'fer'in büyük oğlu İsmail'in son İmam olduğunu ve onun gaybette olduğunu kabul ederken, İsnâ-aşeriyye (Oniki imamcılar) **Mehdi** olarak onikinci İmam Muhammed b. el-Hasen (ö: 878)'i gözetirler ki, **Mehdi** âhir zamanda «haksızlıklarla dolmuş olan dünyayı adaletle doldurmak» üzere tekrar dönecektir[14].

Hâricilerin ortaya atıp sonraki kelâmcılara miras olarak bıraktıkları diğer önemli bir mesele -**İmam**'ın mahiyeti- hakkında Şi'î tutum, islâmî fikir (ideas) tarihçisinin önemli ölçüde ilgisini çekecek bazı inkılâbî hususiyetler arzeder. Meselâ, dinî ve siyâsî ihtilâfların çözümü için başvurula-

cak son merci olarak Haricîler «Allah'ın kitabını» ilân ettikleri halde, Şi'îler islâm'da itikadî ve fıkhî en son otoritenin imam olduğunu ilan ettiler ve onu dini öğretimin **(ta'lim)** kaynağı olarak tanıdılar; bu sebeple aşırı şi'îlere, özellikle İsmaîlîlere zaman zaman **Talimiyye** adı verildi.

Bundan başka, İslâm tarihi boyunca Şiî'ler siyâsi özlemleri tekrar tekrar bastırılmış, gayrı memnun bir azınlık pozisyonuna zorlanmış oldukları için, dinî ve siyâsi bakımdan vaki olan hadiselere aklî yolla karşı koymaları ve felâket anında sığınabilecekleri bir mânevi sığınağı zihnî olarak yaratmaları tabiî idi. Bu temâyül muhtemelen yalnız, İslâm tarihi boyunca bir çok Şi'i lideri ortaya çıkaran inkılapçı ruhu ve Şi'i düşünce ve tavrı karakterize eden gizliliği (occultism) değil aynı zamanda onların İslâm'daki önde gelen rasyonalist kelâm okuluyla, yani Mu'tezile ile[15], işbirliği etmelerini, onların bugün bile selâhiyetli fakihlerin ictihadının muteberliğini kabul etmelerini ve Grek felsefesini tereddütsüz asimile etmeye hazır olmalarını açıklar. Ancak tuhaftır ki, **İmam** doktrinlerinin gereği olarak, belki de Tanrı ile insan arasındaki mesafeye bir köprü olmak üzere, Şi'î ulemâ tarafından antropomorfizmin bazı temel şekilleri kabul edilmiştir. Ve yine Şi'îlilerin, inancın merâsimle ilgili yönlerinde levitik temizlenme gibi, son derece hassas olmaları, belki de onları diğer İslâm cemaatından farklı kılan bir vasıta idi. Zahiri faaliyetlerde tedbir için gizlenme cevazına **(takiyye)** rağmen, kanaatımızca, Şiî ve Sünnî İslâm fırkaları arasındaki temel farklılık, Şi'îlerin kendilerinin farkında olmasında ve ayrılmaz hüviyetlerini bilinçli ve kasıtlı bir şekilde ortaya koymalarında aranmalıdır. Bu tavırdan kaynaklanan reddetmecilik (negativizm) genellikle gereğinden fazla boyutlara ulaşır. Umumiyetle kabul edilen Şi'î düstûrunda ifâde edildiği gibi «Kim cemiyetin aksine giderse doğru yolda olduğunun işâretidir.»[16].

## II. İslâm Skolastizminin (Kelâm) doğuşu:

Bizim amaçlarımız bakımından, İslâm'ın saflarını daha ilk zamanlardan itibaren ayırmaya başlayan, ama asıl hızını VIII. ve IX. yüzyıllarda Yunan felsefesinin girişi ile birlikte kazanan daha belirgin teolojik bölünmeler, yukarıda müzâkere edilen dînî-siyâsî fırkalardan çok daha önemlidir. İlk fakihler **(fukaha)** ve hadisçiler **(muhaddîsun)** metne bağlılıklarıyla bilinmekle birlikte, kutsal metinlerin açık mantıkî mübâyenetinin ve bunun sonucunda ortaya çıkan uzlaştırma (harmonization) ve yorum meselelerinin farkındaydılar. Ancak öyle görülüyor ki, tehlikede olan şey, tefsirin ve lisanî tahlîlin inceliklerinin ötesinde birşey olduğu zaman, kelâm okulları şekillenmeye başlamış ve zıt kelâmî fikirlerin öncüleri inanç tartışmalarına girişmişlerdir. Siyâsî âmillerin, Hristiyan ve Yahu-

di tesirlerinin ve Yunan felsefî fikirlerinin, bu sürecin hızlanmasına katkıda bulunan belli başlı güçler olduğu kanaatı uyanmaktadır.

Bir çok kadim otorite, üzerinde kelâmi tartışmaların yapıldığı ilk mücerred meselenin irâde hürriyeti ve **kader** olduğunda müttefiktirler. Bu konuyu tartışan ilk kelâmcılardan bazıları Mâbed el-Cühenî (öl: 699). Geylân el-Dımeşkî (yaklaşık öl: 743), Vâsıl b. Ata (öl: 748), Yunus el-Esvârî ve Amr b. Ubeyd (öl: 762)'dir[17]. Daha sonraki birçok kelâmî gelişmenin merkezini teşkil eden meşhur Hasan el-Basrî (öl: 728) gibi diğer bazı kelâmcılar, irâdenin geleneksel olarak reddine iştirak ve hemen hemen tamamiyle irâde dışı bir kader anlayışını kabul etme eğilimindeydiler. Ne var ki, bazı kadîm otoriteler ise, Hasen el-Basri'nin irâde hürriyetine inandığını yazmaktadırlar[18].

İrâde hürriyetini savunanlar **(Kaderiyye)**'ın kelâmî iddialarının muhteviyatında bulunduğu düşünülen siyâsi iddialar olmasaydı, belki de bu iddialar bu kadar ilgi çekmeyecekti. Gerek Ma'bed, gerek Geylan, Emevî halifeleri Abd el-Melik (685-705) ve Hişam (724-743)'ın emirleri ile öldürülmüşlerdir ve görünürdeki gerekçe Halifeye karşı gelmek ve (irâde hürriyeti anlayışının sebep olduğu) siyâsî nizama yönelik tehlikedir. Pek tabiidir ki, irâde hürriyeti inanışının yerleşmesi demek, artık halifenin, elinden çıkan işlerin Allah'ın kaçınılmaz irâdesinin sonucu olduğunu ileri sürerek sorumluluklarından kaçmasının imkânsızlığı demekti[19]. Emevî halifelerinden ikisinin (II. Muaviye ve III. Yezîd) kaderîlerin hürriyetçi görüşüne mütemâyil oldukları söylenmekle beraber[20], kaderî hareketi, Emeviler devrinde hiçbir zaman büyük çapta revaç bulmamıştır.

Ehl-i Sünnet mensupları irâde hürriyetini savunanlara karşı, bunların görüşlerinin gerisinde Grek yahut Hristiyan düşüncesinin bulunduğunu söyleyerek, ciddî eleştirilerde bulunmuşlardır. Şehristânî'ye göre, VII. yüzyıl sonlarında «İman esasları» **(usûl)** konusundaki ilk kelâmî tartışmalar, «Yunan filozoflarının eserlerinden»[21] aktarılan diyalektik (cedel) unsurlarla bozulmuştur ve Yunan tesirinde kalındığı şeklindeki benzer bir suçlama, ehl-i Sünnet Yazarları tarafından sapık kabul ettikleri kimselere karşı sürekli olarak yöneltilmiştir.

Bundan başka, bu mesele üzerinde ilk dönemde Şam'da bir Hristiyan etkisi var gibidir. Bir Hristiyanla bir Müslüman arasında geçen irâde hürriyeti ve buna ilişkin konular hakkındaki bir tartışmayı özetlemeye çalışan bir eserin açıkça gösterdiği gibi, Şam'da İslâm teologlarıyla Hristiyan teologları arasında çok sık temas olduğu tahmin edilebilir. Bu eser Harran Piskoposu Theodore Ebu Curra (öl:826)'ya atfedilir. Theodore, Doğu Kilisesi'nin son büyük teologu St. John of Damascus (öl: takriben 748) talebesidir[22]. Keza irâde hürriyeti hakkındaki bütün bu tartışma akımını başlatan Ma'bed ile Sausan adındaki Iraklı bir Hristiyan arasında geçen bir

mukâleme ile ilgili rivâyetler, daha sonraki yazarlar tarafından verilir[23] Nazari ilâhiyat sahasına doğru bu ilk cüretli atılımlar doğal olarak daha keskin cedel (dialectic) vasıtalarını gerektirdi ve müslümanlar VIII. yüzyıl bitmeden önce bunları Greklerden ödünç olarak almak zorunda kaldılar. İrâde hürriyeti üzerindeki ilk tartışmalar hakkında o kadar az şey biliniyor ki, devrin teolojik resmini tam olarak yeniden teşekkül ettirmek hemen hemen imkânsızdır. Özellikle bizim kaderiyye hareketi hakkındaki bilgimiz ekseriya daha sonraki hasım yazarlardan kaynaklanmaktadır. Bununla beraber, önde gelen bilginleri, IX. asır boyunca serpilip gelişen ve davası büyük Abbâsî Halifesi el-Me'mun tarafından hararetle savunulan ilk büyük kelâm okulu olan Mu'tezile haline gelmeden önce, bu hareketin ileri bir olgunluk (refinement) derecesinde olduğunu kabul etmek mümkün değildir.

Yaygın rivâyete göre, Mu'tezilî okulunun kurucusu, esasında İslâm fıkıh, zâhidlik ve kelâmi doğma tarihindeki odak şahsiyet olan Hasen el-Basrî'nin öğrencisi Vâsıl b. Ata (öl: 748) idi. Vâsıl'ın üstadı ile olan uyuşmazlıklarının, Haricilerin çok kesin bir şekilde ortaya attıkları «büyük günah **(kebire)** işleyen bir müslümanın şer'an hâlâ müslüman olarak kabul edilip edilemeyeceği» meselesi çerçevesinde toplandığı söylenir. Hâriciler bu soruya kesinlikle olumsuz şekilde, Mürcie ise liberal, tarafsız bir tarzda cevap vermişti. Ve şimdi Vâsıl, yeni fakat usta bir biçimde cevap veriyordu. O, büyük günah işleyenin **küfr** ile **iman** arasında bir yerde olması gerektiğini ileri sürdü. Gerçekten öyle bir günah işleyen, semantik bakımından ne olarak kabul ediliyorsa ne fazla ne eksik odur; yani bir **fasık**'tır[24].

Bu çözümün bizce en ilginç yanı, söz konusu teolojik tartışmalar içinde genellikle hepsi, biribiriyle karıştırılan bu üç kavramın (kâfir, fâsık ve mü'min) kesin ayırımlarını belirlemesi idi. Ve yine çok orijinal yahut şaşırtıcı olmamakla beraber, Vâsıl'ın görüşü, kelâmcının karşı karşıya kaldığı bu tür fikrî gergin hat üzerinde dengesini muhafaza etmesindeki zorluğu vurgular. Vâsıl ve taraftarlarının bu bakışla gösterdikleri itidâli, onların ve hatta aralarında Şi'îliği açıkca itiraf edenlerin, peygamberin meşrû vârisi meselesi yanında, adâletsiz ya da günahkâr halifelerle ilgili tehlikeli siyâsî meseleye dâir takındıkları tavır en iyi şekilde açıklar. Vâsıl'ın, delillerin yetersizliği sebebiyle hükmü muallakta bıraktığı rivayet edilir[25].

Vâsıl'ın, Mu'tezilî doktrinin esasını teşkil eden diğer temel meseleler hususundaki görüşleri hakkında çok az şey biliniyor. Ancak, Mu'tezile ile kayıtsız şartsız ilâhî kudret doktrininin ve binnetice bütün insan fiillerinin Allah tarafından mutlak bir şekilde belirlendiğini (determination) ileri süren rakîp Cehmiyye ekolünün kurucusu ve Vâsıl'ın çağdaşı olan Cehm b. Safvan (öl: 745) arasında eski ve anlamlı bir ilişki olduğuna işaret

etmek gerekir. Küçük tasfiyelerle daha sonra Ehl-i Sünnet inancıyla özdeşleşen ve temsilcileri umumiyetle Cebriyye (Deterministler) diye işaret olunan bu görüşü başka kelâmcıların da tasdik etmiş olduğu teslim edilmelidir. Daha sonraki bir müellif[26] tarafından, Cehm ile Vâsıl'ın bir adamı arasında geçen bir tartışma kaydedilir ve bu iki okul arasındaki münakaşaların akisleri eski inanç konusunda yazılan risâlelerin hepsinde zikredilir. Ancak, Kur'an'ın yaratılması gibi bazı temel meselelerde Cehm ve Mu'tezile'nin tamamen aynı görüşte olmaları dikkat çekicidir, ki bu husus Mu'tezile'nin bazı hasımlarını ve diğerlerini Cehm'i onlardan biri olarak kabul etmeye sevketmiştir[27]. Keza, Cehm'in Allah,'ın sıfatlarının O'nun zâtıyla aynı olduğuna inanmış olduğu görülmektedir, ki bu görüş Mu'tezilî doktrinin diğer bir temel taşıdır ve onların, Tevhid'in tek gerçek savunucuları olduklarına dair iddialarının anahtarıdır **(Muvahhidûn,** aynı zamanda Cehm ve taraftarlarına verilen bir unvandır)[28].

Cehm bir yandan irâde hürriyetini reddederken, diğer yandan da nihâyette Cennet ve Cehennem'in içindekilerle yok olacağına inanmaktaydı; [29] bu görüş, Mu'tezilîlerin biraz sonra ele alacağımız Cennet, Cehennem, ebedî mükâfat ve ebedî cezâ'dan müteşekkil inançlarına tamamen tersti. Bu olağanüstü görüşü ileri sürerken Cehm, Allah'ın «İlk ve Son» olduğunu beyan eden Kur'an (57, 3) âyetiyle, nihayette «O'nun vechi» (55, 27) hariç herşeyin yok olacağını beyân eden âyetinden esinlenmiş gibidir. Yalnız ilk iki sistemli kelâm okulunun kurucusu olan Cehm ve Vâsıl'ın her ikisinin de aralarındaki farklara rağmen daha VIII. yüzyılın başında, İslâm ümmetini bölmüş olan kelâm meselelerini ele almış olmaları mühim bir noktadır.

Her ne kadar, ilk bilginlerinin eserlerinin çoğu kayıp olduğu için, Vâsıl'dan itibaren Mu'tezillî hareketin gelişmesini tam olarak izlemek mümkün değilse de, Mu'tezili okulun en parlak çağı olan IX. yüzyılın ilk yarısındaki öğretisini anlamamıza yardım edecek keyfiyette eserler elimizde bulunmaktadır.

Hemen bütün otoriteler, Mu'tezile düşüncesinin iki mühim kavram; ilâhî adalet ve tevhid etrafında toplandığında müttefiktirler. Mu'tezilîler bu kavramların yegâne ve gerçek temsilcileri olduklarını iddia etmekte idiler. Her ne kadar Mu'tezilîlerin başka meseleri de tartıştıklarını biliyorsak da, bunların bir çoğunun mantîken iki temel fikre, adalet ve tevhid fikrine ircâ edebileceğini kaydedebiliriz. Netice olarak, IX. yüzyılın önde gelen Mu'tezillî otoritelerinden birine göre, kat'î Mu'tezile akâdinin beş prensibi vardır: Adalet ve Tevhid, Va'd ve Va'îd, el-Menzile beyne'l-Menzileteyn (iki yer arasında orta bir yer) Emr-i bi'l-Ma'rûf ve Neyh-i ani'l-Münker [30]. Bu beş prensipten son üçünün, Mu'tezilîlerin Allah'ın mutlak adaleti konusundaki öğretilerinin mantıkî sonucu olduğu görülecektir. Muhakkak ki Mu'tezile bilginlerini, Kur'an'da gördüğümüz Allah'ın sınırsız

hakimiyeti ve öğretisinin ortaya çıkardığı meseleleri rasyonel bir çözüme bağlamaya ve kendilerine ait hür irâde iddiasına bağlı olarak ethico-teolojik polemiklere girmeye iten şey, onların bu adaleti teyit etme gayretiydi.

Her ne kadar Kur'an Allah'ın adaletini kesin bir şekilde tekit ve yine aynı kesinlikle adaletsiz ya da zâlim olabileceğini reddetmekte ise de, Bazı Kur'an âyetlerine bakarsak (hidâyet yahut dalâlet konusunda 7, 178; 32, 13; 3, 154; 18, 16; 24, 21 vb; "kalplerin mühürlenişi» konusunda 2,5-6; 6,125; 16,95; 61,5 vd; ecel konusunda 6,2; 7,32 vd; rızk konusundaki âyetler; kâder konusundaki âyetler, yani 69,17 ve 27; ve özellikle de cehennemi tasvir eden âyetler) Allah'ın gücünün sınırsız ve ihtiyarî olduğunu, esasında âlemde Allah'ın kudretinden başka bir güce yer olmadığını görürüz.

Esasen, Allah'ın emrinin kaçınılmaz olduğu fikri, Kur'an'da ve Hadis'te ortaya konduğu şekilde (Hadislerde kader konusundaki tablo daha da karanlıktır) ne ilâhî adalet kavramında ne de insanın sorumluluğu kavramında olumlu bir mana bırakmamaktadır[31]. Cehm b. Safvan ve onun taraftarlarının tavizsiz determinizmiyle sonuçlanan ilk gelenekçi görüş yalnızca hadislerde ifadesini bulan bir fikri, insanın kendi amelini belirlemede gerçek manada hiçbir rolü olamıyacağı fikrini teyit etmekteydi. Cehm'e göre, insanın hayatı o derecede Allah'ın elindedir ki, bize yalnızca «meyvanın ağaca, akışın dereye, yuvarlanmayı taşa, doğmayı-batmayı güneşe, çiçek açıp filiz vermeyi toprağa» izâfe ettiğimiz gibi, insana da mecâzî manâda fiillerini izâfe etmek kalmaktadır. Allah hem canlı hem cansız yaratıkların fiillerini yaratmaktadır ve diğer yaratıklar gibi insanın da ne gücü, ne irâdesi ne de tercihi vardır[32].

Cehmiyye ile yakın alakası olan Mu'tezile, onların determinizmine şiddetle mukabele etti ve bu mukabele onları Allah'ın adaletini teyit etme çabasına götürdü. İlk İslâm kelâmcıları doğal olarakAllah'ın adaletsiz olabileceğini reddetmekte müttefiktirler[33];fakat Allah'ın adaleti ile dünyadaki apaçık şer gerçeğini uzlaştırma problemi, onları özellikle rahatsız etmiş görünmüyor. Ve şurası kesindir ki, Vâsıl'dan itibaren bu problem, Mu'tezile ve hasımlarının uğraştıkları mühim bir mesele haline gelmiştir.

Başlangıçtan itibâren Mu'tezile'yi farklı yapan özellik, onların, Allah'ın sünnetleri ve fiillerinin makuliyeti diyebileceğimiz şeyle ilgili inkılapçı iddialarıydı, bunu Kutsal Kitabın otoritesini reddetme lüzûmu duymaksızın, aklî olarak ispat etmeye çalıştılar. Bu bakımdan, onların iyi ve kötünün, Muhaddislerle daha sonra gelen Eş'arîlerin zannettikleri gibi, gerçekliği Allah'ın emirleriyle tayin edilen itibârî ya da keyfî kavramlar olmadıkları, fakat sırf akılla tayin edilen iki aklî kategori olduğunu iddia etmeleri bilhassa önemliydi[34]. Nitekim, bu büyük öncülden Mu'tezile, Allah'ın akla aykırı bir şeyi emredemiyeceğini yahut yaratıklarının iyiliğini

hiç düşünmeksizin bir şey yapamıyacağını ileri sürmüştür; zira bu, bir ölçüde O'nun adalet ve hikmetini tehlikeye sokacaktır[35]. Muhaddislerin tersine, bu ahlâkî rasyonalistler, sırf O Allah olduğu için, bütün adalet ve doğruluk hükümlerini çiğneyebilen, suçsuzu cezalandıralabilen ve imkansızı talep edebilen kadir-i mutlak bir ilahlık anlayışına razı olamazlardı[36].Dünyada insanın serbestçe hareket etmeye kadir olduğuna inanmaları bununla alâkalıydı. Bu tezin doğruluğunu ispat etmek için, Ebu'l Huzeyl (öl: 841?)'in öncülük ettiği bazı Mu'tezillî bilginler, bir şeyin bir şeyden doğması (tevellüd) fikrini, ya da yapanın fiili ile fiilin neticesi arasındaki sebep-sonuç ilişkisini geliştirdiler. Eş'arîye göre, Ebu'l-Huzeyl ve taraftarları, insandan neşet eden fiillerin; keyfiyetini bildiği fiiller ve keyfiyetini bilmedikleri olmak üzere iki bölüme ayrılabileceğine inanıyorlardı[37]. Okun uçması ya da iki katı nesnenin çarpışmasının yol açtığı ses birinciye; haz, açlık, bilgi, koku vb. de ikinceye birer örnektir. O, insanın **keyfiyetini** bildiği fiillerin haklı olarak yaratıcısı olduğunu söylerken, onun müşâhede edemiyeceği fiillerin Allah'a atfedilmesi gerektiğini savunuyordu. Bu bakımdan O, Bağdat'taki Mu'tezilî okulunun reisi olan Bişr b. el-Mu'temir (öl: 825)'in öğretisinden inhiraf etmiş gibidir; bu katî «generation» (veya **tevellüd**)[38] doktrinini başlatmış olan Bişr, bizim onu müşâhede edebilip edemiyeceğimize bakmaksızın, «bizim fiillerimizden meydana gelen her tür fiilin bizim fiilimiz»[39] olduğunu kabul etmekte idi. Ebu'l-Huzeyl'i bu zor anlaşılan ustaca ayırımı yapmaya götüren saik, kolay anlaşılır olmamakla birlikte, Mu'tezile muarızlarının, onların, «insanı kendi fiillerinin yaratıcısı» olarak görmelerine karşı yönelttikleri hücumlardan birini önlemek amacıyla bu ayırımı yapmaya kalkışmış olması çok muhtemeldir. Şehristânî'nin «Ehl-i Sünnet (Orthodox) dediği Mu'tezile muarızlarına göre, yaratma fikri Yaratıcı tarafından «her hususta» yaratmanın sonuçları hakkında bilgiyi tazammun eder ve sonuç olarak, fiillerinin sonuçları hakkında sadece «genel» bir bilgiye sahip olan insana nisbet edilemez[40]. Bu küçük uyuşmazlığa rağmen, Bişr ve Ebu'l-Huzeyl, sağlam bir ahlâkî hürriyet inancına temel olabilecek iki hususta aynı görüşte idiler. Birincisi, insanın nefsinde cereyan eden irâde ve ihtiyar sahasında insan kesin bir hürriyet sahibidir[41]. İkincisi de, insanın dış dünyada irâdesi ile bu tür işlere sebep olarak bazı işler başarabileceğidir. Bu şekilde, irâde sebep, fiil sonuç olmak üzere, irâde ile fiil arasında sebeplilik ilişkisi olduğu zımmen kabul edilmiştir ve belli bir ölçüde tutarlılık sağlanmıştır.

Her ne kadar bu iki temel kaziyyenin gerçek bir ahlâkî hürriyet inanışının mutlak minimum noktası olduğu görülmekte ise de Mu'tezile'nin bu hususta her zaman fikir birliği halinde olduğunu düşünmek son derece yanlıştır. Mu'tezile'nin hür irâdenin gerçekliğini, yani insanın iç âleminde insiyatif sahibi olduğunu kabul etmelerinde, görmüş olduğumuz gibi, genellikle mutabık oldukları doğrudur. Fakat ikinci kaziyye söz konusu olduğunda, öğretileri bazı hallerde ahlâk felsefelerinin bütün bünyesini

tehlikeye sokacak ve kendilerinin hür irâdenin gerçek müminleri oldukları iddiasına karşı duracak bir derecede farklılık gösterir.

İlâhi kudret ve insan kapasitesinin zıtlaşması meselesindeki zorlukların üstesinden gelmek için el-Nazzâm (öl: 835 veya 845) gibi bazı seçkin düşünürler, çeşitli felsefî yollara başvurdular. Nazzâm, hem tabiat **(tab)** ve hem de eşyanın gizli özelliklerinin, başlangıçta Allah tarafından yaratılışı **(kûmûn),** daha sonra açığa çıkar **(zuhûr)** şeklindeki görüşüyle, âlemdeki her fiili dolaylı olarak Allah'a ve doğrudan ikinci derecede olan tabiî faillere hamletmeye çalışmış görünmektedir[42].

**Kûmûn** nazariyesinin temsilcileri bunu, âlemdeki dolaylı hakimiyetini tehlikeye sokmaksızın, tabiat olaylarının cereyanına sürekli müdâhale gibi sıkıcı bir işten Allah'ı korumak maksadıyla tertip etmiş görünmektedirler. Fakat, determinizmin bu tadil edilmiş şekli, ne İbn Kerrâm (öl: 869) ve okulu gibi, ilâhî kudrete inananları, ne de Bişr ve Ebu'l-Huzeyl gibi tabiat dünyasında insanın hür olarak hareket etme selâhiyetini savunanları tatmin etti. Mu'tezile ve muarızlarının aynı şiddetle el-Nazzâm'a hucüm etmeleri şaşırtıcı değildir[43].

Nesnelerdeki kesin hareket prensibi olan **tab'** telakkisiyle ilgili olarak, el-Nazzâm, Bişr b. el-Mu'temir'in hocası olan Muammer b. Abbâd'ın yolunu takip etmişe benziyor[44]. Bu **tab'** fikrini mantıkî sınırına kadar götüren Muammer, cisimlerin varlığını Allah'a nisbet ederken, arazların varlığının bizzât cisimlerin fiillerine nisbet edilmesi gerektiğini ileri sürmekteydi. Bu fiil, ya ateş gibi cansız nesnelerde tabiî zorunlulukla **(tab'an)** veya insan gibi canlı varlıklarda irâdî bir şekilde **(ihtiyâren)** ortaya çıkar[45]. Bu görüşünü ispat etmek için muarızlarına şu misâli veriyordu. Bir cisim muayyen bir arazı (msl. bir rengi) ya kabul eder, ya etmez. Birinci halde renk tab'an ona aittir ve onun fiilinden **(min fi'lihi)** dir. Zirâ tab'an bir şeye ait olan şeyin başka bir failin fiili **(action)** olduğu söylenemez. İkinci halde, Allah cismi renklendirmeyi kararlaştırabilir velâkin cisim tabiatından olmayan rengi almayabilir[46]. Sonuç olarak, dolaylı olması, yani kendi arazlarını tab'an meydana getiren cismin failliği vasıtasıyla olması müstesnâ, Allah'ın arazları yarattığı söylenemez[47].

Muammer'i bu **tab'** fikrini, mantıkî sonucuna kadar izlemeye götüren saik, açıkça dünyadaki kötülük (şerr) ün sorumluluğundan tamamen Allah'ı tenzih etme arzusu idi. Fakat hasımları, beklenilebileceği gibi, bu mesuliyetin bulunmayışını acz (impotency) olarak yorumladılar ve Kur'an'daki, Allah'ın hayatın ve ölümün vb. nin yaratıcısı olduğuna dair âyetlere ters düştüğünü söylediler[49]

İnsanın fiili meselesinde Muammer'in öğretisi, el-Nazzâm'ın görüşüne çok benziyordu. "İnsan", O'na göre, "bedenden ayrı bir cevherdir; güç, insi-

yatif ve bilgi sahibidir; hareket , sukûn, gelişme yahut mekândan berîdir, görülmez, dokunulmaz ve idrâk edilmezdir". Zaman ve mekândan azâdedir ve görevi yalnızca bedenin bekçiliği **(tedbir)**dir [50]. Eş'arî bu tasvire bir kayıt daha koyuyor. Muammer'e göre insan, onunla temas etmeksizin âleti olan bedeni irâdesiyle yöneten "cüz-ü lâ yetecezzâ-bölünmez bir parça" yahut atomdur[51]. İnsanın dış dünyada neyi başarabileceği konusunda Muammer, insan tabiatı konusundaki anlayışı ile kendisinden yalnızca bir hususta ayrılan el-Nazzâm gibi[52], insanın fiilinin iç irâde âleminde **(fi nefsihi)** olduğunu ileri sürmüştür. Bu yüzden insan bilgi, irâde, nefret ve tasavvur gücüne sahiptir, ama dış dünyada herhangi bir şey başarmaktan acizdir. Onun için tabiat dünyasında hasıl olan ne varsa ve bedende hasıl olan (hareket ve sukûn gibi, renk, tat, sıcaklık yahut soğukluk vb. gibi) ne varsa o, tabiî zaruret icabı, içinde cereyan ettiği bedenin işidir[53].

Muammer'in hürriyet fikrinin insanın "aklî bir cevher" olarak görüldüğü bu olağanüstü anlayıştan ne gibi bir istifade sağlayacağını anlamak zordur[54]. Ancak, insan konusundaki görüşü Muammer'in görüşüne hayli benzeyen el-Nazzâm, insan ruhunu onun bedeniyle tamamen kaynaşmış bir varlık olarak görmek suretiyle, kısmen insanın birliğini tesis edebilmiştir[55]. Fakat, beden ve ruh dualizmi içeren her iki görüşte İslâm kelâmcılarının karşı karşıya bulundukları ahlâkî dilemmayı çözebilecek mahiyette değildi.

Muammer örneği, Bağdat okulunun diğer önde gelen bir temsilcisi olan Sümâme b. Eşras (öl: 828) tarafından devam ettirildi. Aynı insan ve âlem görüş noktasından hareket eden Sümâme, moral aksiyon dilemmasının anlaşılmaz karakterinden öylesine şaşırdı ki, onun tamamen çözülmez olduğuna kanaat getirdi ve tam bir bilinemezcilik (agnosticism) fikrine saptı. Diğer Mu'tezilîler gibi,O da Allah'ın adaletini ikrara ve netice olarak insana sorumluluk yüklemenin zaruretini kabul etmeye mecbur oldu. İnsanın diyordu, ancak irâde sahasında fiili vardır, bu sahanın dışında insan hiçbir şey yapamaz. Öyleyse, insanın irâdeli fiilinin neticelerinin sorumluluğu kime aittir? Yukarıda gördüğümüz gibi, Bişr, insanın dış dünyadaki kararlarının sonucunu, Ebû Huzeyl'in de yaptığı gibi, belirli kısıtlamalarla ona nisbet etti. Muammer ve Nazzâm ise bu sonuçları, el-Nazzâm'ın hiç değilse Allah'ın görünmeyen âleti olarak gördüğü **tab**'a nisbet etmişlerdi. Sümâme'nin çözümü, eğer buna çözüm denebilirse, bütün bu cevaplardan temelinden ayrıldı. O, "Oluşan fiili» insana nisbet etmenin bizi, Bişr ve taraftarlarının paradoksuna düşüreceğini düşünüyordu; şöyle ki, insanın ölümünden sonra bir kötülükle neticelenen bir fiilinin (başka bir adamı yaralamak gibi) ona yüklenmesi gerekecekti. Ve sonuç olarak biz ölüye fiil yüklemiş olacaktık [57]. Diğer yandan, eğer öyle bir netice Allah'a nisbet edilirse, o takdirde O insanın kötü fiillerinden sorumlu olacaktır.

Bu durumda, doğan sonuçların hiç faiii olmadığını söylemenin tek çare olduğunu ileri sürdü[58]. Böylece Sümâme, bu ahlâkî dilemmanın mantıkî (rational) çözümüne doğru tek adım atmaksızın, tek darbe ile hem Allah'ı hem de insanı ahlâkî sorumluluktan kurtarıyordu.

Maalesef, Sümâme'nin öğretisi hakkında bilgimiz o kadar az ki, onu ne derece ciddiye almamız gerektiğini tayin etmemiz zordur. İbn el-Murtaza ve el-Bağdâdî'nin kaydettiği bir kaç anekdot[59] Şehistâni'nin şu mütalaasına hak veriyor gibidir: "Sümâme itikadda ciddiyetsizlikle şahsiyette hafif meşrepliği birleştirmiştir"[60].

İnsanın, fiillerinin yaratıcısı olduğu şeklindeki ısrarlı tavırlarına rağmen Mu'tezile genellikle "occasionalism" (vesîlecilik) olarak adlandırılan[61], mümkün bir cevher (atom) ve araz metafiziği kabul etti. Bu metafiziğin temel akidesi, Allah'tan başka kâinattaki herşeyin iki ayrı unsurdan, atom (cüz'ü lâ yetecezzâ) ve arazlardan (nitelikler) meydana gelmiş olmasıydı. İslâm kaynakları bu "atomcu metafizik"in el-Nazzâm'ın dışında bütün müslümanlarca benimsendiğini kaydederler[62]. Nazzâm, Aristoteles'in cevherin **ad infinitum** (sonsuzca) bölünebilirliği görüşüne katılınış gibidir. Her ne kadar Nazzâm, atomcu metafiziğin en büyük muhalifi olarak kabul edilmeliyse de, kesinlikle tek muhalif değildi. Vâsıl (öl: 748)'ın çağdaşı olan Dırar b. Amr bütün atom (ya da cevher) anlayışını reddetmiş ve cismi bir "nitelikler **(arazlar)** toplamına indirgemiştir, ki, bir kez meydana geldiğinde diğer arazların taşıyıcısı (substratum) olur."[63] Ve yine Hişam b. el-Hakem (öl: VIII. asrın sonu veya IX. asrın başlangıcı) ve çağdaşı el-Esamm, Ehl-i Sünnet'in cevher ve araz dualizmini reddettiler ve herşeyi tek cisim nosyonuna irca ettiler[64]. Ancak, El-Esamm'ın sınırlı sayıdaki taraftarları dışında[65], arazlar meselesinde çok az anlaşmazlık var gibidir. Bizzât el-Nazzâm cevherin varlığını inkâr ederken, bütün arazları tek hareket arazına irca etmiştir[66]. Bununla beraber, Eş'arî okulu içinde, bu meselede el-Bağdâdî'ye arazlara inanmayı Ehl-i Sünnet'le eşit saydıracak derecede tam bir ittifâk vardı[67]. Böylece Eş'arîler, cismin, renk, koku, hayat, bilgi ya da bunların zıtları gibi olumlu veya olumsuz arazlardan yoksun olamıyacağına kani oldular[68]. Bu görüş, Mu'tezilî bilginlerin çoğunluğu tarafından kabul edildi; fakat Sâlih Kubbe ile Sâlihî, Allah'ın mutlak kudreti hakkındaki inanışları doğrultusunda, O'nun, arazları olmayan bir "cevher" yaratabileceğini kabul ettiler. El-Cübbâî (öl: 933)'nin oğlu Ebu Haşim ile el-Ka'bi bu görüşü kısmen kabul ettiler ve cismin, renk ve oluş **(kevn)** arazları dışında bütün arazlardan hâli olabileceğine zâhip oldular[70].

Bizim açımızdan bu arazların en önemli özelliği yok olabilmeleri idi. Mütekellimler (kelâmcılar) genel olarak arazların iki anda devam etmeyeceğini düşünüyorlardı. İslâm atomculuğunu olgunlaştıran kişi olarak bilinen el-Bâkıllâni (öl: 1013) arazı "sürekli olmayan, fakat var oluşunun

ikinci anında yok olan şey" diye tanımlar[71] ve bu konuda üstâdı Eş'arî'yi takip ederek, bu tanım için Kur'an'da bir temel bulur[72].

Beklenebileceği gibi Mu'tezile, özellikle de "generation" (oluş) görüşüne inananlar, bu öğretiyi hürriyet doktrinlerine uygun bulmadılar. Neticede bazı Mu'tezilîler bu görüşü redderek bir kısım arazlara kesin bir devamlılık isnat ettiler. Örnek olarak, Ebu'l-Huzeyl, irâde ve hareketi devamlı olmayan arazlar sınıfına ve renk, hayat ve bilgi gibi diğer bazı razaları da devamlı (bâkî) arazlar kategorisine soktu. Bişr b. el-Mu'temir, el-Cübbâî (öl: 915), onun oğlu Ebû Haşim, el-Neccâr, Dırâr ve daha başkaları da bu görüşte idiler. Gördüğümüz gibi, bütün arazları hareket arazına indirgeyen Nazzâm da hareketin sürekli olmasını mümkün görmedi[73].

Şimdi, kelâmcıların (özellikle Eş'arîlerin) bu mümkün cevher ve âraz metafiziğine ilgilerinin sebebi, Musa b. Meymun'un haklı olarak belirttiği gibi[74]. tamamen Allah'ın mutlak kudretini korumak ve yalnız eşyanın varlığa gelmesini değil, fakat aynı zamanda eşyanın her an varlıkta durmasını da doğrudan O'nun müdahalesine yüklemek arzusu idi. Neticede, Allah eşyadaki arazları yaratmaktan vazgeçtiği anda, onların varlığının sona ereceğini ileri sürdüler. Bu arazlar eşyayı mevcut kılan ve bizzât oluş **(kevn)** arazını da içeren arazlardır [75]. Bir tek bu husus bile Eş'ari alimlerin, niçin diğer açıklamaları bırakıp da, bu hususî kâinat görüşüne sıkıca sarıldıklarını açıklar. Ne var ki, Mu'tezile'nin kendi kendini tekzib etmeksizin böyle bir âlem görüşünü bütünüyle kabul etmesi imkânsızdır. Bu sebeple onların çoğu, onu kendilerinin "fiillerinin yaratıcısı insan" şeklinde anlayışlarını koruyabilecek bir şekilde değiştirmeye çalıştılar.

Allah'ın adaletinin mu'tezilîce müdafaasından zorunlu olarak başka ahlâkî ve dinî neticeler çıkmaktaydı. **"Şefaat"**ın inkârı, ilâhî muhakemenin kaçınılmazlığı ve Cehennem'deki cezanın ebediliği bunlar arasındaydı. İlâhî muhakeme hakkında Mu'tezile, Allah'ın adaletinin zorunlu olarak hükümlerinin değiştirilemezliğini ve özellikle müminleri ebedî mutlulukla mükafatlandırmayı (va'd) ve inanmayanları da ebediyyen cehenneme göndermeyi (va'id) icap ettireceğini savunuyordu[76]. Ne peygamberlerin ve evliyânın şefaatı, ne de Allah'ın rahmeti, O'nun adaletinin gerektirdiği şeyi değiştirebilirdi, zira bu O'nun doğruluğuna gölge düşürür ve kulu nihâî kaderi hakkında tam bir bilgisizlik içinde bırakırdı.

Görünüşe göre bu meselenin önem kazanmasının sebebi Cehm ve taraftarlarının, Allah'ın "İlk ve Son" (Kur'an 57,3) olduğu, nihayette cenneti ve cehennemi yok edeceği, yalnız kendisinin kalacağı şeklindeki iddialarıdır[77]. Bir yandan cennet ve cehennem arasındaki farkı kaldırmaya meylederken, diğer yandan da ilâhî rahmete daha fazla yer ayıran gelenekçi (traditionist) görüş, yine de sa'idlerin mekânı olarak (neticede bütün müslümanları içine alacak olan) cennetin ve de kâfirlerin yurdu olarak cehen-

nemin ebedî olduğunda ısrarlı idi[78]. Hatta ilk kelâm tartışmalarında kurtuluşun şartları giderek önem kaybetmekte idi. Neticede Tevhid'in kabûlü, kurtuluşun yahut en azından cehennem azabının en aza inmesinin tek şartı haline geldi[79].

Mu'tezile'nin daha mücerred kelâm görüşleri, onların ikinci ana tezleri çevresinde oluşmuştur. Bir yandan maniheistler, diğer yandan da mücessime (anthropomorphists) ile diğer **Sıfatıyye**'yi hedef alan bu tezin konusu Allah'ın kayıtsız şartsız birliği **(Tevhid)** idi. Ehl-i Sünnet'ten ayrılan (heteredox) bu iki bidatçı grup, Kur'an âyetlerini zahirine hamlederek, Allah'a bir takım icabî sıfatlar isnad ettiler; bu sıfatlar hikmet, hayat ve irâde gibi mücerred sıfatlarla, cisim, sûret ve uzuv gibi cismânî sıfatlar arasında değişme gösteriyordu. Tabii bu hususta ne ılımlı Sıfatıyye'nin, ne de aşırı Mücessime'nin Kur'an'ın açık beyanlarını tecâvüz ettikleri söylenemez. Bunun için Allah'ın (75, 22)) veya "vech"nin (55,27) görülebileceği konusundaki âyetler ile «Arş'a istivâ ettiği» (7,54 ve 20,5) yolundaki âyetler, ya zahmet çekilmeksizin olduğu gibi alınmakta yahut mantıkî bir istidlâl ile Allah'ta, insanda bulunan cismanî vs. sıfatların bulunduğuna hükmolunmaktadır. Bu son aşırı görüş, daha mücerred karakterdeki itibârî mülahazalardan güç almış gibidir. Bu tezi ilk savunanların çoğu Şi'î olduğuna göre, rahatça bir kabulde bulunabiliriz; o da Şi'îlerdeki anthropomorhismin kaynağının (aşırı Şi'îlere göre Allah'ın kendilerinde tecessüt ettiği) **imam**larına ilâhî yahut yarı-ilâhî bir statü kazandırmak arzusu olduğudur. Bu garip görüş Yahudilikten dönme Abdullah b. Sebe'ye atfedilmektedir. Abdullah b. Sebe'nin, Ali'yi daha ölmeden ilahlaştırarak[80]onu çok kızdırmak pahasına, daha sonra Beyâniye, Hişâmiyye, Mugiriyye, Museviyye, Hattabiyye ve Keysâniye gibi bazı Şi'î hiziplerin bağlandığı anthropomorphist nosyonu böylece İslâm'a sokmuş olduğu söylenir[81].

Kur'an'ın lafzına harfî harfine bağlılıkları daha az aşırı olanlarla (haşviyye) gelenekçiler Allah'ın, zât (öz) ından ayrı bir takım sıfatlarının mevcut olduğunu söylemekle yetindiler. Bu sıfatlar zamanla kudret, ilim, hayat, irâde, işitme, görme ve kelâm olmak üzere yedi zâtî sıfata indirgendi ve ezelî olarak Allah'ta kaim oldukları kabul edildi. Bunlara yaratma, adalet cömertlik vs. gibi fiilî sıfatlar da ilâve edildi[82].

Allah'ı bütün müsbet sıfatlardan yoksun bıraktıkları şeklindeki muhalefete rağmen Mu'tezile tamamen Allah'ın birliğini ve basitliğini korumaya çalışmış gibidir. Zâtından ayrı ve ezelî olarak O'nda mevcut bulunan bir takım icabî sıfatların varlığı tezi, onlara göre, Allah'tan başka ezelî varlıkların çokluğunu gerektirecek derecede tehlike taşımaktadır[83] Mu'tezile'nin önde gelen muarızı Eş'ârî de, onların Tevhid'le ilgili görüşlerini açıklarken, Allah'ın herşeyin üstündeki aşkınlığını ve başka-

lığını korumaya çalıştıklarını açık bir şekilde ortaya koyar.

> Mu'tezile şu hususlarda müttefiktir. Allah hiçbir şeye benzemez, o işiten ve görendir; ne cisim, hayal, cesed, sûret, et, kan, cevher ve ne de arazdır. O'nun rengi, tadı, kokusu dokunma duyusu, sıcaklığı, soğukluğu, yaşlığı, kuruluğu, yüksekliği, genişliği ve derinliği yoktur... O bölünme kabul etmez ve mekânla kuşatılamaz ve zamana tabi değildir. Yaratıkların hâdis varlık oluşlarına delâlet eden sıfatlardan hiç biriyle tavsif edilemez. O duyular tarafından idrâk edilemez ve hiçbir yönden insana benzetilemez. O daima ilk olmuştur, bütün hâdis varlıklardan önce olmuştur. Ve her zaman öyle olacaktır. Gözler O'nu idrâk edemez ve tahayyül O'nu kuşatamaz, **yalnız** O kadim (ezelî)'dir, O'ndan başkakadim yoktur, O'ndan başka ilâh yoktur ve mülkünde ortağı da yoktur [84].

Tevhid konusundaki görüşlerinin aklîleştirilmesinde Mu'tezilî bilginleri, Aristoteles'in, kendisinde zât ve sıfatın, düşünce ve düşünce objesinin aynı olduğu saf fikir şeklindeki Tanrı anlayışı ile, Plotinus'un, düşünce ve oluşu aşan ve sadece selbî olarak bilinebilen Tanrı görüşünden etkilenmiş oldukları görülmektedir[85]. Ancak, tuhaftır ki bu görüş, Arapça kaynaklarda Aristo ve Plotinus'tan daha önceki bir Yunan otoritesine, yani umumiyetle İslâm müelliflerince, Tanrı'da zât (öz) ve sıfatın birliği öğretisiyle bilinen Empedocles'e atfedilir[86].

Allah'ta bir takım ezelî sıfatların mevcut olduğu tezini reddederken Mu'tezile, O'nun mutlak birliğini korumayı umuyordu. Ne var ki, Kur'an'ın herşeyi kuşatan müşahhas bir ilâh görüşü hemen hemen Allah'ın subûtî sıfatlarını, özellikle kudret sıfatını reddetmeyi imkânsız kılıyordu. Bu zorluğun farkında olan bir çok Mu'tezile âlimi, ilâhî sıfatları, Allah'ın birliğini korurken aynı zamanda O'nun ulûhiyetinin kemâline gölge düşürmeyecek bir tarzda rasyonalize etmeye, açıklamaya çalıştılar. Eş'arî, Mu'tezilî doktrini açıklarken, onların bu meseleye dört şekilde yaklaşmış olduğunu belirtiyor [87].

1. Bir kısmı, diyor Eş'arî, Allah ilim, kudret, hayat vs. sahibidir, demekle bizim sadece O'nun âlim, kâdir, hayy (diri) vs. olduğunu ve netice olarak câhil, âciz, ölü vs. olmadığını söylemekte olduğumuz fikrindedirler. Zira başkası ona yakışmazdı. Bunun, el-Nazzâm [88] ile Bağdat ve Basra Mu'tezile okullarının çoğunluğunun görüşü olduğu rivayet edilir.

2. Diğer bir kısmı ise Allah'ın ilim ve kudret sahibi olduğu şeklindeki beyanların, Allah'a atfedilen bilgi ve kudret sıfatlarına değil, bu sıfatların **obje**lerine atıf olduğunu söylemişlerdir.

3. Ünlü Ebu'l-Hüzeyl ve taraftarlarının dâhil olduğu diğer bir grup, Allah'ın ilim, kudret, hayat vs. sahibi olduğunu, fakat O'nun ilminin, kudre-

tinin vs. O'nunla aynı olduğunu kabul ettiler[89].

4. Son olarak bazıları da meselenin bu terimlerle açıklanmasının meşruluğuna tamamen karşı çıktı ve Allah kudret, ilim ve hayat sahibidir veya değildir demenin, eşit olarak yanlış olduğunu ileri sürdüler. Bu, diğer bir önde gelen bilgin Abbâd b. Süleyman ve takipçilerinin de sahip oldukları görüştür[90].

Allah'a icabî sıfatlar isnad etme güçlüğünün üstesinden gelme arzusuyla harekete geçen diğer bazı kelâmcılar başka cedel (dialectical) yollarına baş vurdular. Bu yüzden Eş'ari'nin çağdaşı İbn el-Eyâdî, Allah'a yalnızca mecaz olarak sıfatlar isnad edilebileceğini savundu[91].

Diğer bir ünlü usta diyalektikçi Ebu'l-Huseyn el-Sâlihi (IX. yüzyıl) Allah'ın âlim, kâdir, diri vs. olduğunu söylemek, O'nun bu sıfatlarla muttasıf diğer varlıklardan başka olduğunu tasdik etmekten veya "O başka hiçbir şeye benzemez" (Kur'an 42, 11) âyetini teyid etmekten başka bir şey olmadığını iddia ediyordu[92], ki bu, Allah'ın sıfatlarının manasız lafızlar olduğunu söylemekti. Eş'arî'nin ünlü üstadı el-Cübbâî (öl: 915) gibi daha sonraki bilginler, Allah'ın sıfatlarını kabul ederken, onları tamamen Allah'ın varlığının mantıkî sonuçları veya eğer kaynaklarımız doğru ise, Allah'ın zâtının eserleri **(effects)** olarak gördüler ve (işitme ve görme gibi) bazı sıfatları, onlar objeleriyle (yani görülen veya işitilen şey) fiilî bir ilişki içinde olmadıkça, Allah'a izâfe edilebileceğini kabul etmediler[93]. Mu'tezile'nin çoğu gibi el-Cübbâî de, eşyanın varlığa gelmeden önce, Allah'ın fiili ya da irâdesiyle müsbet bir ilişkiye girebilen gerçek şeyler olduğunu söylememiş olsaydı, bu orijinal görüş, Allah'ın sıfatlarını, nesnelerine bağlı arazlar gibi, O'nun zâtının mücerred arazları yapmış olacaktı[94].

Önde gelen bir mu'tezilî bilgin, el-Cübbâi'nin oğlu Ebû Haşim (öl: 933) Allah'ın sıfatlarının, O'nun zatının **halleri** olduğunu beyan etmek suretiyle, babasının görüşünü olgunlaştırdı; Onlar ne mevcuttur, ne gayri mevcuttur ve ne de ait oldukları varlık olmadan bilinebilirler; bunula birlikte onlar varlıkları birbirlerinden ayıran şeylerdir[95]. Ancak, bu görüşün diğer temsilcilerinin hilâfına, Ebû Haşim, hayat gibi bazı sıfatlara ilim, kudret ya da irâde gibi diğer sıfatlar karşısında belli bir öncelik vermiş gibidir; bu sıfatlar hayat sıfatıyla birlikte bulunan haller ya da onun eserleri olarak ifade edilmişlerdir[96]. Ne var ki, Ebû Haşim ve Eş'arî kelâmcısı el-Bâkıllânî gibi diğerlerinin bu garip tezden, evvel emirde, Allah'ta zâtı sıfata önceliğinin ve ikinci olarak ta zâtî sıfatların diğerlerine önceliğini tasdik etme imkânından başka ne elde etmiş oldukları belli değildir. Bununla beraber, hal ile sıfat arasındaki bu ince ayırımın, sonraki Mu'tezilî ve Mu'tezile sonrası bilginlerin yüzyüze kaldıkları bazı çetin teolojik zorlukları, onlarla ilgili gerçek bir çözüm sunmaksızın tevil etme vasıtası olarak, bu tür lisan oyunlarına yeniden baş vurma eğiliminin örneği olduğu

açıktır.

Allah'ın sıfatlarının ezeliliğiyle ilgili diğer temel meselelerde de Mu'tezilî tavır aynı derecede karışıklık ve muğlaklık arzediyordu. Ezelilik **(kıdem)** kavramına, Allah'a atfedildiğinde bile, Allah hakkında en zayıf bir çokluk imâsını ortadan kaldırmaya istekli olan bazı Mu'tezilî bilginlerce şüphe ile bakıldı. Bu yüzden Ebu'l-Huzeyl bu kavramı tutup, gördüğümüz gibi Allah'ın zâtıyla özdeşleştirdiği diğer sıfatlarla aynı kategoriye dahil etti. Muammer, onun Allah'a itlak edilmesini, hudûsun başlaması şartına bağlarken, diğerleri meseleye bu tür yaklaşımın doğruluğuna itiraz ettiler ve de Allah'ın her ne şekilde olursa olsun, kıdemle tavsif edilebileceğini inkâr ettiler[97].

Ancak, Allah'ın diğer sıfatlarına gelince, Mu'tezililer zâtî ve fiilî sıfatlar arasında bir ayırım yaptılar. Ezelî sıfatlar anlayışını reddetmeleriyle uygunluk içinde bir çoğu, Allah'tan ayrı olmaları şartıyla bu sıfatların ezeliliğini içine alacak dereceye varan semantik bir itirafta bulundular. Hayat, kudret ve ilim gibi zâtî sıfatlar öyle sıfatlardır ki, Allah'ın bunların zıtlarıyla tavsif edilemiyeceğini ileri sürdüler. Şöyle ki, hayy (diri), kâdir ve âlim olan Allah için ölü, aciz ve câhil demek caiz değildir. Sevgi, irâde, cömertlik, rahmet, kelâm, adalet ve yaratma gibi fiilî sıfatlar ise Allah hakkında tasdik ya da inkâr edilebilirler[98]. Objeleriyle muayyen bir irtibat içinde olan ikinci gruptaki sıfatlar bizim Allah anlayışımız için elzem değildirler, ne de, birinci gruptaki sıfatlar gibi, ezelî olarak Allah'a aittirler; fakat sadece ârizi ya da hâdistirler.

Kelâm ve felsefe çevrelerinde en çetin tartışmalara konu olan iki sıfat, irâde ve kelâm idi. İlâhî irâde ile onun yaratılmış **(hâdis)** objesi arasındaki mantıkî alaka konusunda, bir kısım Mu'tezilîler, özellikle başında Ebu'l-Huzeyl'in bulunduğu Basra Mu'tezilî okulu, ilâhî irâdenin hâdis olduğunu bu nedenle bir mahalde kaim olamıyacağını, zira mantıkî çelişkiye düşülmeksizin, onun bizzat Allah'ta kaim olduğunun söylenemiyeceğini ileri sürdü[99]. Ancak, Bağdat kolunun başında bulunan Bişr b. el-Mu'temir ve taraftarları, Allah'ın bir zâtî bir de fiilî irâdesi olduğunu öne sürerek, bu kavranması zor nosyonun, bir yandan Allah ile diğer yandan da yaratıklar ile olan ilişkisini, yani çift kutupluluğunu (bipolarity) vurguladılar[100].

El-Nazzâm ve Ka'bî gibileri ise bir adım daha ileri giderek bu sıfatın Allah'a atfedilebileceğini reddettiler. Allah'ın irâdesiyle fiili arasında herhangi bir çatışmanın söz konusu olamıyacağını düşündüğü için el-Nazzâm, sırasıyla Allah'ın bir nesnenin yaratılmasını yahut meydana gelmesini istemesinin, onu yaratması yahut meydana getirmesi; O'nun bir insanın bir şey yapmasını istemesinin ona bu yolda emretmesi; ve O'nun gelecekte bazı hadiselerin olmasını istemesinin, onların gelecekteki ha-

diseler olduğunu bilmesi demek olduğunu öne sürmüştür[101].

İrâdeye benzerliği sebebiyle İlâhî kelâm sıfatı, Mu'tezile'nin üstesinden gelmeye çalıştığı bir çok benzer güçlükler çıkardı. Bundan başka, Kelâm risâlelerinde değişik akislerine tesadüf ettiğimiz, Mesih'in tabiatıyla ilgili tartışmalar[102], tabiatıyla İslâm kelâmcılarının Kur'an'la özdeşleştirdiği, "Allah'ın Kelimesi" meselesinin mufassal (articulate) bir şekilde ifade edilmesine büyük ihtimalle katkıda bulunmuştur. Ve yine, Mu'tezile'nin muarızları genellikle Kur'an'ın yaratılmış olduğuna dair inançlarını, "Allah'ın Kelimesi"nin bir insanda[103] yani İsa Mesihte tecessüd edebileceğine inanan Hristiyanlardan almakla suçlarken, Mu'tezile'nin bu münekkitleri, Kur'an'ın Mesih gibi, Allah'ın ezelî kelimesi olduğuna inanmakla itham etmesi anlamlıdır[104].

Umûmi olarak, ezelî sıfatlarla ilgili inkârlarını muhafaza ederek Mu'tezile, Allah'ın kelâmının ezeliliğini de inkâr etti ve onun yaratılmış bir araz olduğunu beyan etti[105]. Bu görüşün önde gelen temsilcileri, bir çok defa zikredilen Ebu'l-Huzeyl gibi böyle bir arazın kaim olabileceği bir mahal tayin etme vazifesiyle meşgul oldular ve Allah'ın kelâmının iki yönünün arasını ayırmayı luzûmlu buldular, birincisi yaratılmış "kûn=ol" emridir ki, Kur'an'a göre, onun vasıtasıyla Allah âlemi, olmasını buyurmak sûretiyle yaratmıştır; ikincisi, kendileri vasıtasıyla Allah'ın cüz'î nesneleri yarattığı emirlerdir. Birincisi ne Allah'ta ne de âlemde bulunabilir; zira Allah "arazların taşıyıcısı" değildir, âlem ise henüz varlığa gelmiş değildir. Onun bir mahalde bulunmayışına "no substratum" karşılık, Allah'ın ikinci cüz'î emirleri tekabül ettikleri yaratılmış objelerinde bulunmaktadırlar[106].

El-Nazzâm gibi diğer bilginler, araz olduğunu beyan ettikleri insan kelâmıyla, Allah tarafından yaratılan işitilmiş bir ses olduğunu söyledikleri ilâhi kelâm arasını ayırdılar[107]. Ancak, bu önemli konuda bir çok tashihlerine (refinements) rağmen Mu'tezile, umûmi olarak Allah'ın kelamı olarak Kur'an'ın yaratılmış olduğu hükmünde mutabakat halinde idiler. Ancak burada sözü edilen yaratmanın 610 ile 632 yılları arasında Hz. Muhamed'e vahyedilen yaratma olduğunun düşünülmemesi için, biz bunun Kur'an'ın tarihî vahyi ile alâkalı, müşahas meselelerle bir ilgisi bulunmayan, yalnızca nazarî yahut mücerred bir hususa taalluk ettiğini kaydedebiliriz.

Hadisçiler ve Sünnîler gibi, umûmi olarak Mu'tezile de, semada muhafaza edilen ve üzerinde Hz. Muhammed'e, Allah'ın sözcüsü ve Ruhu'l-Emin olan Cebrail aracılığıyla vahy edilmeden **önce** Kur'an'ın yazılı olduğu **Levh-i Mahfuz** (Preserved Tablet)[108] anlayışını savunmaktaydı. Bu semâvî (ilâhi) safhadan başlayarak, tabir caizse Kur'an iki de insani safhadan geçmiştir; yazılma ve tilâvet safhaları. Ancak. Mu'tezile bütün bu

safhalarda Kur'an'ın yaratılmış olduğuna inanmaktaydı[109].

Bu böyle olsun ya da olmasın, ilk kelâm okullarından yalnızca Mu'tezile değil, fakat Haricîlerin tamamı, Mürcie, Şi'a ve Cehmiyye'nin ekseriyetinin Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü tasdik etmiş oldukları görülmektedir[110]. Kur'an'ın yaratılması meselesi yalnızca akademik yahut nazarî bir problem mahiyetini muhafaza etmiş olsaydı, (zira mahiyeti bu idi) şüphesiz IX. yüzyılın ilk yarısında şahit olduğumuz heyecan yahut hevesi yaratmayacaktı. Bu görüşün temsilcileri ile onun, Kur'an'ın mahlûk olmadığı tezine kesinlikle sadık kalan münekkitleri arasındaki çekişmeye, sünnî kitlelerin nazarında her zaman şüpheli görülen, Mu'tezilî iddiayı alenen savunmak suretiyle Halife Me'mun'un katılması ve 827-833 yılları arasında, Kur'an'ın yaratılmış olduğu tezini tamamen imparatorluğun her yerinde resmi devlet mezhebi ilan etmesi, meseleye büyük önem kazandırdı. Mihne yahut Engizisyon denilen bu durum islâm'daki kelâmî bölünmeleri fevkalâde canlandırdı ve tedricen muhafazakar ve muhalif unsurların Ehl-i Sünnet'in sancaktarlığını yapan âlim ve muttakî bir şahsiyet olan Ahmed b. Hanbel (öl: 855)'in etrafında toplanmasına yol açtı Yalnızca O'nun doğruluk ve cesareti üç halifenin fikir ve maksatlarına karşı gelmeye ve devletin engizisyonel öfkesinin giderek kaybolmasına ve de Mu'tezile davasının telâfisi imkansız ve devamlı bir şekilde zarar görmesine kâfi gelmiştir[111].

Mâlik b. Enes (öl: 795)'ten beri, akideyi (dogma) mantıkîleştirmek için ortaya çıkan her teşebbüsü bid'at (heresy) sayarak karşı çıkmak Hadîs ehlinin teamülü olagelmiştir. İbn Hanbel'in bu mesele hakkındaki tutumunu, dönemin önde gelen kelâmcılarından biri olan el-Huseyn el-Kerâbisi (öl: 859)'nin, Kur'an'ın yaratılması meselesinde, mutedil yaklaşımına gösterdiği tepki ortaya koyar, Kerabisî'nin kusursuz ilmine rağmen kelâma meyletmesi mühim bir noktadır. Bir vesile ile Allah'ın kelâmı olarak Kur'an'ın mahlûk olmadığını, onun okuyucular tarafından telaffuz edilen kelimelerinin mahlûk olduğunu söylemiş ve bu görüşünü, hükmünü öğrenmek üzere İbn Hanbel'e arzetmişti. İbn Hanbel onun **bid'at** olduğunu söyledi. Görüşünü tamamen değiştirme arzusuyla Kerâbisî, hem Kur'an'ın hem de onun yazılan ve telaffuz olunan kelimesinin mahlûk olmadığını açıkladı. Böyle bir görüşe razı olacağını umduğu İbn Hanbel, bu ikinci görüşün de aynı şekilde bid'at olduğunu söyledi; bu suretle Kur'an'ın mahiyetini çokça araştırmanın faydasızlığını ve zararlı olduğunu vurgulayarak eskilerin (selefin) temkinli tavrını müdafaa etti[112].

El-Me'mun'un ölümünden (833) sonra da Mu'tezile'nin siyâsî yıldızı parlamaya devam etti. El-Me'mun'un buyruk ve isteklerini nisbeten kayıtsızlıkla icra etmeye çalışan iki halefi el-Mutasım ve el-Vâsık'ın saltanatları sadece O'nun başlatmış olduğu siyâsi ve dinî tutumları geliştirdi. Ancak, 847 yılında el-Mütevekkil'in tahta çıkışı durumu tamamen tersine

çevirdi. Üç halifenin saltanatlarında kendisine yapılan işkencelere kahramanca dayanan Ahmed b. Hanbel tezkiye edildi ve Kur'an'ın yaratılmış olması görüşü, onun ezelî olduğunu söyleyen görüşün, üç selefi tarafından yasak edilmiş olduğu gibi, açıkça yasaklandı[113].

Bununla birlikte, İslâm'ın fikrî dünyasında böyle bir hareket meydana getirmiş olan Mu'tezilî okulun gözden düşmesiyle sona erdiğini zannetmek yanlış olacaktır. Kelâm çevrelerindeki etkisi daha uzun bir süre yaşayacaktır; yalnız sonraki bilgilerinin öğretileri aracılığıyla değil, aynı zamanda daha sonra ortaya çıkan Ehl-i Sünnet tarihi üzerine bıraktığı tesir yoluyla ve de aşırı yönlerinin törpülenmesiyle. Daha sonra göreceğimiz gibi, Eş'arî okul X. yüzyılda Mu'tezilî okuldan neş'et etti ve ilk kelâmcıların öğretilerinde tecessüm etmiş olan geleneğe riayet etmelerine rağmen Mu'tezile'nin kelâma soktuğu metodlarla birlikte, İslâm tarihinde ilk defa onların ortaya attığı bütün kavram ve problemleri devraldılar. Bu inkılâbî hareketin daha sonraki tarihiyle ilgili etraflı bir açıklama yapmaya kalkışmaksızın mirasına oturan Eş'arî okulun doğuşuna kadar, önde gelen âlimlerinin isimlerini not edebiliriz. Mu'tezile geleneksel olarak Basra ve Bağdat kolu olmak üzere ikiye ayrılır. Aşağıdaki liste, X. asrın ortasına kadar önde gelen temsilcilerinin isimlerini vermektedir. Ondan sonra kelâm sahnesinde hâkim olan Eş'arîlerdir. Ancak, önemli bir istisnâ el-Kadı Abdu'l-Cebbâr (öl: 1025)'dır.

BASRA KOLU

Vasıl b. Atâ (öl: 748)
Amr b. Ubeyd (öl: 762)
Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (öl: 841 veya 849)
Ebû Bekr el-Esamm (öl: IX. asrın başları)
İbrahim el-Nazzâm (öl: 835-845)
Ali el-Esvârî (Nazzâm'ın çağdaşı)
Muammer b. Abbâd (Nazzâm'ın çağdaşı)
Hişam el-Fuvatî (Me'mun'un saltanat dönemi, 813-833)
Ebû Yakub el-Şehhâm (öl: 847)
Abbâd b. Süleyman (öl: 864)
Amr b. Bahr el-Câhız (öl: 868)
Ebû Ali el-Cübbâî (öl: 915)
Ebû Haşim b. el-Cübbâî (öl: 933)

BAĞDAT KOLU

Bişr b. el-Mu'temir (öl: 825)
Sümâme b. el-Eşras (öl: 828)
Ebû Musa el-Murdâr (öl: 841)
Ca'fer b. Mübeşşir (öl: 849)
el-İskâfî (öl: 855)
Ahmed b. Ebî Du'âd (öl: 855)
Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât (öl: 902)
Ebû Kasım el-Belhî el-Ka'bî (öl: 931)
Abd el-Mulityân (öl: 1025)

## Notlar:

1. El-Mes'ûdi, **Mûrûc,** IV, 391 vd.; el-Taberî, **History,** I, 3340-60 vd.; Hitti, **History of the Arabs**, s. 181 vd.
2. el-Şehristânî, **el-Milel**, s. 92 vd.
3. **A.g.e.**, s. 91. Kezâ bkz. el-Bağdâdî **el-Fark beynel-Firak**, s. 62 (bundan sonra **el-Fark** olarak zikredilecektir).
4. **A.g.e.**, s. 104; el-Bağdâdî, **el-Fark**, s. 191 vd.
5. **A.g.e.**, s. 104.
6. Krş. Goldziher, **Le dogme et la loi de l'Islam,** s. 68.
7. el-Şehristânî, **el-Milel**, s. 106, ve krş. s. 86; el-Bağdâdî, **el-Fark**, s. 190
8. A.g.e., s. 104, 107; el-Bağdâdi, **el-Fark**, s. 195; Goldziher, **Le dogme**, s. 180 vd.
9. Goldziher, **Le dogme**, s. 165 vd.; el-Şehristânî, **el-Milel**, s. 108 vd.
10. el-Şehristânî, **el-Milel**, s. 108 vd.
11. el-Nevbahtî, **Firak el-Şî'a**, 16, 91.
12. **A.g.e.**, s. 91; el-Şehristânî, **el-Milel**, s. 122, 131; Goldziher, **Le dogme**, s. 165; el-Hilli, **el-Bâbu'l-Hâdî Aşar**, s. 62 vd.
13. el-Eş'arî, **Makâlât**, s. 15; el-Nevbahtî, **Firak al-Şî'a**, s. 18-20.
14. el-Nevbahti, aynı eser, ve el-Hilli, **el-Bâbu'l-Hâdî Aşer**, s. 440 vd.
15. Goldziher, **Le dogme**, s. 188 vd.
16. el-Eş'arî, **Makâlât**, s. 15 vd.; el-Şehristânî, **el-Milel**, s. 14, 143 vd.
17. el-Şehristânî, **el-Milel**, s. 17, ve Watt, **Free Will and Predestination in Early Islam**, s. 40 vd.
18. **A.g.e.**, s. 32; İbn Kuteybe, **Kitâb el-Maarif**, s. 285; Watt, **Free Will**, s. 54 vd.
19. İbn Kuteybe, **Kitâb el-Ma'ârif**, s. 301; el-Taberî, **History**, II, 1733; Watt, **Free Will**, s. 40 vd.; Browne, **Literary History of Persia, I**, 282 vd.; el-Şehristânî, **el-Milel**, s. 105.
20. Browne, **Literary History**, s. 283; ve el-Hilli, **el-Bâbu'l-Hâdî Aşer**, s. 245.
21. el-Şehristânî, **el-Milel**, s. 17
22. Migne, P.G. XCIV, Col. 1589 vd.; Anawati and Gardet, **Introduction la theologie musulmane**, s. 201 vd., 36 vd.

23. İbn Hacer el-Askalânî, **Tehzîb el-Tehzîb**, X, 225 vd.; Wensinck, **Muslim Creed**, s. 53; Browne, **Literary History**, s. 280 vd.
24. el-Hayyât, **Kitâb el-İntisâr**, 118 vd.; el-Şehristânî, **el-Milel**, s. 17 vd.
25. **A.g.e.**, s. 73 vd.
26. İbn el-Murtaza, **el-Münye**, s. 19; ve Pines, **Beitrage**, Appendix.
27. el-Hayyât, **Kitâb el-İntisâr**, s. 92.
28. **A.g.e.**, s. 92; el-Eş'arî, **el-İbâne**, s. 45; Pines, **Beitrage**, Appendix; Watt, **Free Will**, s. 103.
29. **A.g.e.**, s. 18; el-Eş'ari, **Makâlât**, s. 542.
30. el-Hayyât, **Kitâb el-İntisâr**ı s. 93.
31. Wensinck, **Muslim Creed**, s. 56 vd.
32. Şehristani, **el-Milel**, s. 59 vd.; el-Bağdâdî, **Usûl el-Dîn**, s. 134; Watt, **Free Will**, s. 96 vd.
33. Gariptir ki, Mu'tezile'den bir grubun bu görüşe muhalefet ettiği rivayet edilir; bkz. el-Hayyât, **Kitâb el-İntisâr**, s. 22. Bazen Mürcie, bazen Mu'tezile arasında yer alan ve el-Hayyât'ın çağdaşı olan el-Sâlihî bu görüşün başlıca savunucusu gibidir; bkz. el-Eş'arî, **Makâlât**, s. 309 vd., ve İbn el-Murtaza, **el-Münye**, s. 40.
34. el-Bağdâdî, **Usûl el-Dîn**, s. 26 vd.; el-Şehritânî, **el-Milel**, s. 31; el-Eşarî, **Makâlât**, s. 356.
35. **el-Milel**, s. 31 vd.; **Usûl**, s. 150 vd.
36. Fakhry, **Islamic Occasionalism**, s. 68 vd.; el-Bağdâdî , **Usûl**, s. 150 vd.
37. el-Eş'arî, **Makâlât**, s. 402 vd.; Fakhry "**Some Paradoxical Imlications of the Mu'tazilite View of Free Will**," Muslim World, XLIII (1953), 98-108. Yukardaki bölümü yazmak için bu makaleye dayandım.
38. el-Şehristânî'nin **el-Milel**'de zikrettiği gibi, s. 44. O gerçekte Bişr'in öğretisini "tabiat filozofları"ndan aldığını zikreder. Kezâ bkz. el-Hayyât, **Kitâb el-İntisâr**, s. 6, 171.
39. el-Eş'arî, **Makâlât**, s. 501, 403; el-Bağdâdi, **el-Fark** s. 143.
40. el-Şehristânî, **Nihâyet el-Ikdâm**, s. 68 vd. Kezâ bkz. el-Gazzâlî, **İktisâd**, s. 42. Bu oldukça mücerret meseleye gösterilen alâka sırf şer'î mülâhazalardan kaynaklanmışa benzer, yani, ölümden sonra vuku bulan fiilinden doğan fiillerden insanın sorumlu olup olmadığı meselesi. Bunun klasik örneği, kurbanından önce ölen bir okçunun durumudur; bkz. el-Eş'arî, **Makâlâlat**, 403. ve el-Bağdâdî, **Usûl el-Dîn**, s. 137.
41. el-Eş'arî, **Makâlât**, s. 403. Ebu'l-Huzeyl insanın, "kendinde yaptığı" ile "başka eşyâda sebep olduğu" şeyi temyiz eder. Ona göre birincisi, ikincisinin sebebidir. O, iradenin "insanın kendinde meydana gelen" şeylerden olduğuna kaildir. el-Cubbâi müstesna, iradenin fiilin başlıca ilk prensibi olarak rolünü kabul eden Mu'tezilenin çoğunluğu "iradenin bir iradesi olduğunu" (s. 149) yahut "onun yaratılmış olduğunu" **inkâr** ettiler (s. 414), çünkü bu, onlara göre sonsuzca geriye dönüşü (totoloji) gerektirir. Burada zikretmek gerekir ki, Eş'arîler bizzat iradenin kendi kendini belirlemesini **inkâr** ettiler ve bunu Allah'a atfettiler. Onların görüşlerini kopya eden Gazzâli, seçme (ihtiyâr) kavramını iyi (hayr) kavramına bağlar ve bunu da Allah'ın fiiline nisbet eder, bkz. **İhyâ**, IV, 219 vd.

42. el-Şehristânî, **el-Milel**, s. 39; el-Bağdâdî, **el-Fark**, s. 129; el-Hayyât, **Kitâb el-İntisâr**, s. 44.
43. Ebu'l-Huzeyl, Ca'fer b. Harb, el-İskâfî ve el-Cubbâî'nin ona karşı tenkitler yazmış oldukları rivayet edilir, bkz. **el-Fark**, s. 115. el-Bağdâdî el-Eş'arî, el-Bâkıllânî ve el-Kalânisî'yi zikreder.
44. el-Nazzâm'ın çağdaşı, Ebu'l-Huzeyl, ve Halife Hârun (786-809); bkz. İbn el-Murtaza, **el-Münye**, s. 31-32.
45. el-Şehristânî, **el-Milel**, s. 46, bkz. Kezâ el-Hayyât, **Kitâb el-İntisâr**, s. 45; el-Bağdâdî, **el-Fark**, s. 137, ve el-Eş'arî, **Makâlât**, s. 548.
46. **Makâlât**, s. 406, ve **Kitâb el-İntisâr**, s. 45.
47. Bu gerçekte el-Hayyât'ın, İbn el-Râvendi'nin görüşlerine karşı Muammer'i savunduğunu gösterir.
48. Şehristânî, "hayır veya şerr, kaderin Allah'tan" olduğunu reddetmesi sebebiyle Muammer'i "en sapık" olarak damgalar (**el-Milel,** s. 46).
49. el-Bağdâdî, **el-Fark**, s. 137; el-Eş'arî, **Makâlât**, s. 548; el-Şehristânî, **el-Milel**, s. 46.
50. **el-Milel**, s. 47; **el-Fark**, s. 140.
51. el-Eş'arî, **Makâlât**, 331-32
52. Yani, onun bedenle imtizaç etmesi. el-Nazzâm insanı "bedenle içiçe girmiş ve bütünüyle onunla karışmış bir ruh" olarak tarif eder (**Makâlât,** 331).
53. Eş'arî, **Makâlât**, s. 405, 332; el-Bağdâdî **el-Fark**, s. 140
54. Şehristâni Muammer'in "bu görüşü, Nefsin uzay ve zamanda olmayan kendi kendine kaaim bir zât olduğuna inanan filozoflardan aldığını" zikreder (**el-Milel**, s. 47). el-Bağdâdî ise daha yerinde olarak onun Tanrı'ya ait vasıfları insana nisbet ettiğine işaret eder (**el-Fark**, s. 140).
55. el-Nazzâm'ın görüşü bütünüyle çelişkiden uzak değildir, zira o "kudret, istitaat, hayat, ve irade"yi yalnız ruha nisbet eder Şehristânî, **el-Milel**, s. 38).
56. Eş'arî, **Makâlât**, 407.
57. Şehristânî, **el-Milel**, s. 49.
58. **A.g.e.**, s. 49; Kezâ el-Eş'arî, **Makâlât**, s. 407, ve el-Bağdâdî, **el-Fark**, s. 157
59. İbn el-Murtaza, **el-Münye**, s. 36, 37; **el-Fark**, s. 158.
60. Şehristânî, **el-Milel**, s. 49.
61. Bkz. Fakhry, **Islamic Occasionalism**, s. 33 vd.
62. el-Bağdâdî, **Usûl el-Dîn**, s. 36; Şehristânî, **el-Milel**, s. 38; İbn Hazm, **el-Fisal**, V, 92; Eş'arî, **Makâlât**, s. 308 vd., ve el-Nişâbûri, **el-Mesâil**, s. 2 vd.
63. Eş'arî, **Makâlât**, 305, 345; Krş. İbn Hazm, **el-Fisal**, V, 66.
64. **Makâlât**, s. 343; **Fisal**, V, 66; Şehristânî, **el-Milel**, s. 38; el-Bağdadî, **el-Fark**, s. 114. **Makâlât**'taki bir rivayete göre (s. 345) Hişam cisme ilave olarak fikirlerin "me'ânî" de varlığını kabul etti.
65. Arazları nefyeden bu okulun öndo golon temsilcileri arasında el-Cahiz (öl: 868)'i zikretmeliyiz; bkz. **el-Milel**, s. 53.
66. el-Bağdâdî, **Usûl el-Dîn**, s. 46-47, ve **el-Fark**, s. 114, 131.
67. **Usûlel-Dîn**, s. 36.; Kezâ bkz. **el-Fark**, 316.
68. Bağdâdî, **Usûl el-Dîn**, s. 56.
69. Eş'arî, **Makâlât**, s. 570; Kezâ s. 307, 310; **Usûl el-Din**, s. 56-57; ve el-Cüveynî- **el-İrşâd**, s. 14.
70. Bağdâdî, **Usûl el-Dîn**, s. 56. Birincisi el-Ka'bî'nin, ikincisi Ebû Hâşim'in gö-

rüşüdür. Bağdâdî'nin ifadesinden her ikisinin de takipçisi olduğu anlaşılıyor.

71. el-Bâkıllânî, **el-Temhid**, s. 18; İbn Haldun, **el-Mukaddime**, s. 326; ve Anawati and Gardet, **Introduction a la theologie musulmane**, s. 62 vd.
72. el-Eş'arî, **Makâlât**, s. 370; Kur'an'ın 8/67 ve 46/24 âyetlerine müracaat edilir ki, bu âyetlerde bu dünyanın "geçici şeyler"inden (a'râz) söz edilir.
73. **Makâlât**, s. 358-59; ve Bağdâdî, **Usûl el-Dîn**, s. 50-51.
74. Maimonides, **Guide des egares**, pt. I, ch. 75, altıncı kazıyye.
75. Bu resmi Eş'arî görüşüdür ki ona göre "âlemdeki her şey Allah'ın emriyle varlığa gelir... ve Onun buyurmasıyla varlıktan gider" (kûn ve ifna). (el Bağdâdî, **Usûl el-Dîn**, s. 50). Ancak, cismin bekâsı Allah'ın onda bekâ arazını yaratmasının sonucudur. Şayet Allah ona bu arazı vermeseydi o varlıktan kesilirdi. Bazı Mu'tezililer (meselâ, el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim) bu görüşe karşı çıktılar ve bu durumda Allah'ın âlemi yok etmek istediğinde fenâ arazını yaratması gerekeceğini ileri sürdüler (**a.g.e.**, s. 45, 67 vd.).
76. el-Hayyât, **Kitâb el-İntisâr**, s. 13 vd.; **Usûl el-Din**, s. 238 vd.; el-Bâkıllânî, **el-Temhîd**, s. 365 vd.
77. **Kitâb el-İntisâr**, s. 18; **Usûl el-Dîn**, s. 238.
78. el-Bağdâdî, **Usûl el-Dîn**, s. 238, 242
79. el-Buhârî, **Sahîh**, s. 19, ve Müslim, **Sahîh**, I, 217 sırasıyla; Kezâ bkz. **Usûl el-Dîn**, s. 242 vd.
80. Eş'arî, **Makâlât**, s. 15; el-Nevbahtî, **Fırak el-Şî'a**, s. 19-20, el-Bağdâdî, **Usûl el-Dîn**, s. 332; el-Curcânî, **Kitâb el-Ta'rifât**, s. 79.
81. **A.g.e.**, s. 15 vd; el-Bağdâdî, **Usûl el-Dîn**, s. 331-332; el-Nevbahtî, **Fırak el-Şî'a**, s. 28, 39, 67; el-Şehristânî, **el-Milel**, s. 134 vd.; el-Malati, **Kitâb el-Tenbih**, s. 15.
82. **Usûl el-Dîn**, s. 90, ve el-Bâkıllânî, **el-Temhîd**, s. 272.
83. el- Şehristânî, **el-Milel**, s. 30.
84. el-Eş'arî, **Makâlât**, s. 156-157.
85. **A.g.e.**, s. 483.
86. Sâ'id, **Tabâkât el-Ümem**, s. 6; el-Şehristânî, **el-Milel**, s. 317.
87. el-Eş'arî, **Makâlât**, s. 177 vd.; Kezâ 483 vd.; ve Wensinck, **Muslim Creed**, s. 75 vd.
88. el-Bağdâdî, **Usûl el-Dîn**, s. 91, ve **Makâlât**, s. 486.
89. **Usûl**, s. 91; el-Şehristânî, **el-Milel**, s. 34; ve el-Hayyât, **Kitâb el-İntisâr**, s. 59.
90. Kezâ bkz. el-Eş'arî- **Makâlât**, s. 497.
91. **A.g.e.**, s. 184.
92. Kezâ bkz. el-Eş'arî, **Makâlât**, s. 501.
93. **A.g.e.**, s. 175 vd. 492, 522; Kezâ bkz. el-Bağdâdî, **Usûl el-Dîn**, s. 92.
94. el- Şehristâni, **El-Nihâye**, s. 150 vd; **Usûl el-Din**, s. 70-71.
95. **A.g.e.**, s. 102 vd.
96. **A.g.e.**
97. Eş'arî, **Makalât**, s. 180.
98. **A.g.e.** 187, 508 vd.
99. el-Bağdâdî, **Usûl el-Dîn**, s. 90 vd., 103; Eş'arî, **Makalât**, s. 189 vd., 510. Makalât'ta Ebu'l-Huzeyl'in görüşlerindeki bir tutarsızlığa işaret edilmiştir (s. 190, 511).

100. Eş'arî, **Makalât**, s. 190.
101. **A.g.e.**, s. 190 vd.; el-Bağdâdî, **Usûl el-Dîn**, s. 90, 103.
102. Bkz. el-Bâkıllânî, **el-Temhid, s.** 75 vd, 89, 95, 101; krş. Anawati and Gardet, **Introduction a la theologie musulmane, s.** 38 vd.
103. **el-Temhid, s.** 253, ve el-Eş'ari, **el-İbâne, s. 21**
104. Eş'ari, **Makâlât**, s. 192 vd.
105. Bkz. el-Me'munun Bağdat kadısına mektubu el-Taberî, **Târih**, Vol. 7, s. 198, ve İbn el-Nedim **el-Fihrist, s.** 269-70
106. el-Bağdadi, **Usûl el-Din,** s. 106; el-Eş'ari, **Makâlât,** s. 598; el-Şehristâni, **el-Milel,** s. 34.
107. **Makâlât,** s. 191, 588.
108. Kur'an 85/21.
109. Eş'ari, **Makâlât**, s. 598 vd.
110. **A.g.e**. s. 582, 589, el-Hayyât, **Kitâb el-İntisâr,** s. 92 vd.
111. Patton, **Ahmed b. Hanbal and the Mihna,** s. 50 vd.
112. **A.g.e.** 33 vd; **Kezâ bkz.** Eş'ari, **Makâlât**, s. 602.
113. **A.g.e.** s. 139 vd.

**üçüncü bölüm**

# DOKUZUNCU ASIRDA SİSTEMATİK FELSEFE ESERLERİNİN BAŞLAMASI.

## I. İslâm'ın İlk Yaratıcı Felsefe Yazarı: Kindî

Etnik ve kültürel mânâda ilk arap filozofu olduğunda ittifak edilen müellif olan Ebû Yusuf Ya'kub b. İshak el-Kindî, Güney Arabistan'ın büyük kabilelerinden Kinde'ye mensuptur. Arap edebiyatının en büyük şahsiyetlerinde birini, şair-emir İmru'l-Kays (meşakkatin çocuğu)'ı veren de bu kabiledir. Babasının hunharca öldürülmesini müteakip Kinde saltanatına eski mevkiini kazandırmak için giriştiği beyhude mücadeleden dolayı ona şaşkın Melik (el-Melik el-Dillîl, öl: takriben 540) de denmiştir.

Kindî ile tercüme hareketinin hâmisi ve Grek ve Hind eserlerinin İslâm dünyasına ithal edilmesinin savunucusu olarak tanışmış bulunuyoruz[1]. Hatta bazı müellifler, bir kaç felsefî eserin tashih ya da tefsir edilmesindeki kesin rolünden dolayı "bir çok felsefî" eserin tercümesini yanlışlıkla ona nisbet ederler[2]. Bununla beraber, Kindî'nin dokuzuncu asırda oluşma halindeki İslâm felsefesi ve kelâm hareketine katkısı ve yabancı kavram ve metodların temessül edilmesine, dindaşlarının tabiî muhalefetine karşı koyan gayretleri ona İslâm'ın felsefî düşünce tarihindeki hak ettiği yeri verir.

Kindî'nin Kûfe'deki ilk hayatına dair çok az şey biliniyor. Irak'a ait bu şehirde babasının valiliği esnasında sekizinci asrın sonuna doğru dünyaya gelmiş olması çok muhtemeldir[3]. Kûfe'den gramer ve kelâm araştırmaları için önemli bir merkez olan Basra'ya gitti ve sonunda genç bir adam olarak, imparatorluğun başkenti ve dokuzuncu asırdaki fikrî hayatın merkezi olan Bağdat'a yerleşti[4]. Burada üç Abbâsi halifesinin himayesini kazandı. Bunlar Me'mun (813-833), Mu'tasım (833-842) ve Vâsık (842-847)'tır ki, her üçünün de felsefî düşüncenin yaygınlaşmasına duydukları alakayı ve Mu'tezilî düşünceye gösterdikleri himayeyi yukarıda zikretmiştik. Mütevekkil (847-861)'in saltanatı zamanında Kindî'nin talihi tersine döndü, zira Mütevekkil kendisinden önceki üç halifenin felsefî ve kelâmî görüşlerine şiddetle muhalifti[5]. Kindî Mütevekkil'in ölümünden sonra beş yıl daha yaşadı. Büyük bir ihtimalle 866'da ya da kısa bir zaman sonra öldü[6].

Kindî'nin doğumu ve ölümü hakkındaki bilgilerimiz ne kadar yetersizse, eğitimi, yetişmesi ve şahsiyeti hakkındaki bilgilerimiz de o derece eksiktir. Ancak kendisinin cimri olduğunu biliyoruz; biyografi yazarları onun bu özelliğini sık sık söz konusu etmektedirler. Kindî'nin ölümünden kısa bir süre önce edip ve Mu'tezilî müellif el-Câhız (öl: 868)'ın kaleme aldığı **Kitab el-Buhalâ** (Cimriler Kitabı)'da Kindî'nin son derece aç gözlü olduğu anlatılır[7]. İbn Ebî Usaybia gibi daha sonraki bazı müellifler de onun ağzından tutumluluğu savunan ve öven bazı vecizeler naklederler.

Neyse ki, Kindî'ye, İslâm'ın ansiklopedik yazarlarının ön sıralarında belli bir yer sağlayan hacimli felsefî ve ilmî eserleri hakkında daha çok bilgiye sahibiz. Üzülerek belirtelim ki, bu külliyatın çoğu kaybolmuştur; ancak geriye kalan risalelerin son zamanlarda Mısır'da yapılan neşrinden[8], İbn el-Nedim'in ona nisbet ettiği 242 eserin mantık, metafizik, aritmetik, sferik, mûsikî, astronomi, geometri, tıb, astroloji, kelâm, psikoloji, siyaset meteoroloji, topoğrafya, kehânet ve kimya ile alakalı risaleler yahut makaleler olduğu çıkarılabilir[9].

İlmî tahsil ve telif vüsatinin fevkaladeliği karşısında Sicistânî gibi bazı tarihçiler onu sadece ilim adamı yahut matematikçi olarak gördüler[10]. Diğer bazıları da onu haklı olarak İslâm felsefe ve kelâmının yanında ilim ve matematiğinin de büyük temsilcilerinden birisi olarak kabul ettiler[11]. Ona "arapların filozofu" ünvanını ve çok sayıda yetkili müellifin övgüsünü kazandıran belki de dehâsının bu şumüllü özelliğidir. Bazı müelliflerin onu özellikle mantık sahasında sathilikle suçladıkları doğrudur. Onun mantığın ilk prensipleri konusunda analitik bir yol izlemediğini iddia ederler[12], fakat, onun mantıkla ilgili eserlerinden hiç biri elimizde olmadığı için bu suçlamanın haklılık ya da haksızlığını takdir edebilecek durumda değiliz.

Kindî'nin lehinde ve aleyhinde olanlar arasında felsefe ile şeriat arasında bir köprü kurulması çabasındaki rolü üzerinde dikkate değer bir ittifak göze çarpar[13]. Son zamanlarda neşredilen risaleleri de onun İslâm'da ilk sistemli felsefe yazarı ve vahyolunan nasslara aklî usuller tatbik etmenin önemli savunucularından biri olduğunu teyit eder. Vâkıa Kindî'nin eserleri, İslâm'da kelâm ilminin gerçek başlatıcıları olan Mu'tezile kelâm akımı içinde yer almalıdır. Onun Mu'tezile ile yakınlığının başka bir delili **Metafizik** (el-Felsefetü'l-Ûlâ), **Cirm-i Aksâ ve Onun Allah'a Taati, Kevn ve Fesâdın Yakın İlleti** gibi bazı risalelerinin, her ikisinin de Mu'tezile sempatizanı oldukları bilinen halife Mu'tasım veya onun oğlu ve Kindî'nin talebesi olan Ahmed'e ithaf edilmiş olmasıdır[14].

Belki de, bu hususta daha anlamlı olan, bazılarının adı açık bir Mu'tezilî temayülü gösteren kelâmla ilgili eserlerinin mahiyetidir: Bunlar, Mu'tezile alimlerince öncelikle ele alınan konular üzerine yazılan **Allah'ın Fiillerinin Adaleti, Tevhid, Maniheistlere (Seneviyye)**

**Reddiye, İstitâat ve Başlama Zamanı**[15] gibi risâlelerdir. Hatta bize ulaşan risaleler, bazı eski münekkitlerin hilafına[16], Kindî'nin birkaç temel meselede kesin olarak Aristo'nun öğretisinden ayrıldığını ve tamamen İslâm akidesi ruhuyla boyanmış olarak kaldığını gösterir. Hz. Muhammed'e gelen vahyin doğruluğu sadece cahillerin itiraz edebileceği kıyas yoluyla isbat edilebilir ve vahyedilmiş hakikatin insan bilgisine olan üstünlüğü, Allah'ın elçileri ve insan gücünü aşan "ilâhî bilgi"nin taşıyıcıları olan peygamberlerin imtiyazlı statülerine bir misaldir, şeklindeki görüşleri örnek olarak gösterilebilir. Bundan başka, o materyalistler, maniheistler, agnostikler ve diğer filozofların inkâr ve hücumları karşısında İslâm'ın bir çok temel akidesini cesaretle savunan kelâmcıların safına katıldı. Örnek olarak, Kindî, âlemin **ex nihilo** (yoktan) yaratılması doktrinini, cesedlerin haşrini, mucizelerin mümkün olduğunu, peygamberî vahyin doğruluğunu, âlemin Allah tarafından yaratıldığını ve yok edileceğini savunuyordu[17].

Yeri gelmişken kaydedelim ki, XI. yüzyılın başlarında ve özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûrcu âlem görüşleri karşısında bir tepki olarak, aynı tabiatlı iki mesele; âlemin kıdemi ve yoktan yaratılması meseleleri felsefî seviyede sünnîliğin mihenk taşı haline gelmiştir; dinî seviyede ise sünnîliği karakterize eden şey genel olarak mucizenin mümkün oluşunun ve özel bir mucize örneği olarak peygamberî vahyin kabul edilmesidir. Bütün bu temel meselelerde Kindî Yeni Platonculara ve Meşşâilere karşı açık bir tavır takınmış ve kelâmcıları desteklemiştir[18].

Kelâmcıların, vahyin gereksizliğini öne süren fikrin Hintli ve Helenistik temsilcilerine karşı şiddetle mukavemet ettikleri bir zamanda[19], -ki bu fikir peygamberlerin Allah'ın elçileri olduğu inanışına ters düşmekteydi- Kindî Kur'an'a müracaat etti ve onun zor anlaşılan beyanlarını mecaz olarak yorumladı. Onların doğruluğundan asla şüphe etmedi ve hatta peygamberlerin davalarını savunmak maksadıyla bir de risale kaleme aldı. İbn el-Nedim tarafından zikredilen **Mülhidlerin Delillerinin Reddi** risalesi gibi, şüphesiz bu eser de peygamberliğin gerçekliğini inkâr edenlere yöneltilmiştir[20].

### Felsefe ve Hakikat

Kindî'nin ilâhiyatla ilgili düşüncesine dönmeden önce onun felsefenin mahiyeti, gayesi ve onu diğer ilimlerden ayıran metoduyla ilgili görüşünü inceleyelim. Kindî halife el-Mu'tasım'a ithaf ettiği büyük bir risale olan **el-Felsefetü'l Ûlâ** (İlk Felsefe)'da felsefeyi "insan gücü nisbetinde eşyanın hakikatlarını bilmektir" şeklinde ve daha hususî olarak da "ilk felsefe ya da metafiziği", "her gerçeğin Sebebi olan İlk Hakk'ın ilmidir" diye tarif eder[21].

Metafizik bilgiyi, Aristo gibi, eşyânın sebeplerinin bilgisi olarak açıklar. Çünkü bir şeyin sebeplerini bildiğimiz ölçüde onunla ilgili bilgimiz daha yüksek ve tam olur. Bu sebepler dörttür: Maddî sebep,sûrî (formel) sebep, fâil (muharrik) sebep ve final (mütemmim) sebep. Felsefe ayrıca dört soru ile alâkalıdır, zîra, "başka bir çok yerde gösterdiğimiz,"[22] gibi diyor Kindî, filozof şu dört şeyi veya soruyu araştırır: **"Var mıdır? Nedir? Nasıldır?** ve **Niçin?;** ya da varlık, cins (yahut nev'i), fasl ve eşyânın gâî sebebi. Böylece kim maddeyi bilirse cinsi, sûreti (form) bilirse nev'i -ki aynı zamanda faslı da içine alır- bilmiş olur; madde, sûret ve mütemmim sebep bilindiği zaman tanım ve **eo ipso tanımlananın** hakikatı da bilinir[23].

Kadim filozoflardan sitayişle söz ederek, Kindî felsefenin kümülatif karakterini önemle ifade eder; filozof, seleflerine borçludur, onun görevi, hangi kaynaktan gelirse gelsin -bu kaynak yabancı bile olsa- şükranla hakikati almaktır:

> Çok verenler bir yana, bize bir hakikat kırıntısı verenlere bile büyük teşekkür borçluyuz, çünkü onlar fikir meyvelerine bizi ortak etmişler ve hakikatın mahiyetiyle ilgili girift meseleleri bize kolaylaştırmışlardır. Bize hakikatın yollarını kolaylaştıran mukaddimeleri hazırlamamış olsalardı ömrümüzce sürecek gayretli araştırmalarımıza rağmen, kendilerinden kalkarak girift meselelerimizi sonuçlandırdığımız ve nesilden nesile günümüze kadar aktarılagelen bu doğru ilkeleri bulmaya gücümüz yetmezdi.[24]

Kindî, Aristo'dan iktibasla, "Bize bir doğruyu getirenlerin atalarına da müteşekkir olmamız gerekir, tıpkı bunlara olduğumuz gibi; çünkü onlar hem bunların hem de bizim hakikata ulaşmamızın sebebidirler." diyor[25].

Nereden gelirse gelsin hakikati benimsememiz, kabul etmemiz gerekir, çünkü "hakikatı arayan için hakikatın kendisinden daha değerli bir şey yoktur." Ve kendisini hakikata vakfetmiş olan bizlerin eskilerin görüşlerini seve seve ve mümkün mertebe açıkça "kendi lisanımızın ve zamanın normlarına göre", onlara gerekli ilaveler yapmak suretiyle ortaya çıkarması icab eder. Sahte hakikat araştırıcılarını yanlış anlamaya ve uzak oldukları halde sadece şahsî menfaat ve ihtirasları için istismar ettikleri din adına felsefe öğrenmeyi reddetmelerine yol açacak uzun tartışmalardan sakınmamız gerekir. Kim hakikati araştırmayı küfr diye reddederse kendisi kâfirdir; çünkü hakikati bilmek rubûbiyeti bilmektir, vahdâniyeti bilmektir; fazileti, ona ulaşmanın yolunu ve onun zıtlarından korunmayı bilmektir. Bu da, diyordu Kindî, tamamen Allah'ın sâdık elçilerinin getirmiş olduğu şeydir[26].

Bundan başka, hiç kimse makul olarak böyle bir araştırmanın lüzumlu olduğunu inkâr edemez; çünkü, eğer o bunun gerekli olduğunu kabul

ederse o takdirde araştırma yapması gerekir. Eğer reddederse bu durumda bu reddin delillerini göstermesi gerekir, bu da onun gerekli olduğunu kabul etmektir; zîra hiç kimse isbat ve delili bilmeden delil getiremez[27], yahut (Aristo'nun dediği gibi) hiç kimse bilfiil felsefeyle meşgul olmaksızın felsefe yapmayı reddedemez[28].

Felsefenin çeşitli bölümlerine gelince, Kindî onları insanın bilgi vasıtalarının farklı oluşu esasına dayandırır. Önce, çaba sarfetmeksizin ve doğrudan duyularımız vasıtasıyla dışardaki nesnelerle ilgili idrakimize bağlı olan duyu tecrübesi mevcuttur. Bu tür idrak, idrak edilen nesnesi gibi devamlı bir değişme halindedir ve sürekli azalma ve artma gösterebilir. İhsas ameliyesi çeşitli sûretler teşkil ederek kuvve-i musavvirada son bulur ve suretler saklanmak üzere hâfıza kuvvetine gönderilir ve böylece belli bir süreklilik kazanırlar[29].

İkinci olarak, bizim tabiatımıza duyumdan daha az yakın olmakla birlikte, "eşyânın tabiatına daha yakın" olan aklî idrak gelir. Bu idrakin objesi küllîdir, gayri maddîdir; asla ne bir suret ne de bir duyu hayalinden meydana gelemez, çünkü hem duyum hem de suret varlığı maddî olan fertlere taalluk eder. Bununla beraber bizim onu idrak etmemiz istidlal yoluyladır. Bizce doğuştan bilinen "ilk idrak ilkeleri"nin mantıkî ve zorunlu sonucu olduğu için onun doğruluğunu tasdik ederiz. O halde bizim "âlemin dışında boşluk ve doluluk yoktur", önermesinin doğruluğunu kabul etmemiz, kendilerinden mantıken bu sonucun çıktığı bir öncüler dizisinden, istidlalin neticesidir[30].

Bazıları ârızî olarak maddeyle birlikte bulunabilirler ve bu onların sûret sahibi oldukları zannına yol açabilirse de haddi zatında gayri maddî varlıklar asla sûretlerin mevzuu olamazlar. Meselâ şekil böyledir; maddeyle birlikte bulunmasına rağmen, yine de o tecrit yoluyla ulaşılan ve kendinde bulunduğu duyu nesnesinden müstakil olan saf bir aklî idraktir[31]. Bu husus, maddeyle hiç birleşmeyen ve sadece akılla idrak ettiğimiz gayri maddî varlıkların durumunda daha açıktır.

Maddî ve maddî olmayan varlıkların arasını ayırmak Kindî açısından umûmî olarak felsefenin fizik (tabiat) ve metafizik (müellifin ifadesiyle mâbadettabia) olarak ikiye ayrılmasına uygun düşer. Aristo'nun, tabiatı hareket ilkesi olarak görmesi, Kindî'nin fizik'le metafizik, hareket edenle hareket etmeyenin ilmi arasında daha ileri bir ayırım yapmasını mümkün kılar[32]. Burada, Aristo'nun üçlü ilim tasnifine karşılık iki nazarî ilim kabul etmek suretiyle Kindî, Aristo'nun formülâsını basitleştirmiş görünüyor[33]. Başka yerde, varlıklar arasındaki bu ikili ayırım "ilâhî" ve "yaratılmış" varlıklar ayrımına uygun gelecek şekilde genişletilir ve felsefenin bu iki büyük bölümüne "ilm el-ilâhî" ve "ilm el-mahlûkat" denir[34]. Bu ikisi arasında yer alan ve maddeyle bitişebildikleri halde gayri maddî olarak

tavsif edilen bir varlık sınıfına da imkân tanınır, fakat bu münasebetle verdiği tek örnek Nefs'tir[35]. Matematik varlıkların, felsefenin iki ana bölümüyle ilişkisi belirsiz bırakılır. Buna mukabil, psikolojiye her ne kadar ortada bir yer veriliyorsa da, Aristo tasnifinin hilâfına, Kindî'nin matematiğin, felsefe öğreniminin hazırlık çalışması olduğu iddiasına rağmen, konu itibariyle metafizikten nasıl ayrılabileceğini anlamak zordur[37]. Vâkıa, Kindî matematik (riyâzî) metodun munhasıran gayri maddî varlıklar sahasına, yani metafiziğe uygulanabileceğini sarahatle ifade eder[38].

Kindî'nin, her ilmin kendine has bir metodu, bir isbat şekli vardır, şeklindeki önermesinden de aynı sonuç çıkar. Matematik ve metafizikte biz **burhan,** buna mukabil fizik, retorik ve tarih gibi talî ilimlerde ikna, temsil ve duyu idraki ararız. Yanılmalar farklı konulara yanlış metod uygulamanın neticesidir[39]. İsbat konusunda yanılgıya düşmemek için dikkatli olmamız gerekir; burhan metodu her konuya tatbik edilemez ve her isbatın da bir isbatı yoktur. Çünkü, her burhanın bir burhanı olsaydı bu, sonsuz geriye gidişi gerektirirdi ve bütünüyle burhanı imkânsız kılardı. Bu yüzden isbat son analizde bilgilerimize öncülük eden ap-açık ilkelerde son bulmalıdır[40].

**Metafizik**

Metafizik yahut İlk Felsefe'nin mahiyetine ilişkin bu giriş mülâhazasından sonra, felsefî ilimlerden ve her birine ait hususî metoddan ayrı olarak, Kindî bu "ilâhî ilim"le ilgili esas konuların bazılarını yakından incelemeye koyulur. Pek tabiî olarak, bazen Ezelî, bazen de Gerçek Bir (el-Hakk el-Vâhid) adını verdiği her şeyin ilk ilkesini mutalâa etmekle başlar. Bu Bir'i, yokluğu düşünülemeyen yahut varlığı için kendisinden başka sebebi olmayan, diye tanımlar[41]. Kısacası, Kindî'ye göre, o Zorunlu ve İlleti olmayan Varlık'tır, bu sıfatla O'nun ne cinsi ve ne de nev'i vardır; zira nev', cins ve **fasl**'dan mürekkeptir ve konu (cins) ve yüklem (yani özel suret)den mürekkep olmayı gerektirir.

Bundan başka, Ezelî Varlık değişmez ve fesada uğramaz; çünkü genel olarak değişme ve özel olarak bozulma (fesad) sıcak-soğuk, kuru-yaş, tatlı-acı gibi aynı cinse ait "müşterek zıtların" ( common contraries) konu üzerinde vaki olmasından hasıl olur. Fakat, daha önce ifade edildiği gibi, Ezelî (varlık)'ın cinsi olmadığından değişmez yahut gayri kabil-i fesaddır. Bizâtihi varlık **(eys)** olması sebebiyle varlıktan kesilmesi mümkün değildir; bir yandan ne daha mükemmel (tâm) olmaya doğru bir istihale, diğer yandan, ne de noksan olmaya doğru bir değişme göstermez. O zorunlu olarak "tâm" olduğundan dâima, asla geçilemeyen en yüksek kemâl menzi-

lindedir[42].

Tabiatıyla böyle bir varlık cisim değildir, çünkü; Ezelî'nin tanımına uyan bir cismin kemiyet yahut çokluk sahibi olmaması ve bilfiil sonsuz olması gerekir. Ve fakat, bilfiil sonsuz olması mantıken imkânsızdır; eğer biz, bu sonsuz olduğu varsayılan cisimden sonlu bir parça ayırırsak geri kalan ya sonlu ya da sonsuz olacaktır. Eğer geri kalan sonlu ise, ona, bütünden ayırdığımız sonlu parçayı ekleyelim ve böylece ilk hacmine getirelim, bu durumda, bütün önce sonsuz olduğu varsayılmış olmasına rağmen açıkça sonlu olacaktır. Fakat eğer geri kalanın sonsuz olduğu söylenirse, bütünden ayrılan sonlu parça ona eklendiğinde hâsıl olan cisim ya aslından daha büyük ya da aslına eşit olacaktır. Eğer daha büyük olursa, o zaman sonsuz bir cismin başka bir sonsuz cisimden daha büyük olduğu söylenmiş olur ki, bu muhaldir. Eğer eşit olursa, o zaman kendisine başka bir parçanın eklenmesine rağmen cisim sabit kalmış olur ki, bu dahi, parça bütüne eşittir, demek olduğundan aynı derecede muhaldir[43].

Bu **muhale irca** metoduyla, cismin ezelî olarak sonsuz olabileceği önermesinin yanında onun mekân, zaman ve hareket gibi hacim kategorisindeki vasıflarının sonsuz oldukları önermesinin de mümkün olmayacağı gösterilir. Şimdi, alem ve hareket bir birinin lâzımıdır, çünkü alemin (yahut Kindî'nin deyişiyle onun cisminin) önce hareketsiz olduğu ve sonradan harekete geçtiğini farzetmek batıldır. İster alemin **yoktan yaratılmış** olduğu isterse ezelden beri mevcut olduğu düşünülsün aynı sonuç ortaya çıkar: yani hareket ve âlem bir birinden ayrılamazlar; birinci halde âlemin yokluktan varlığa intikalinin (kevn) bir değişme ya da hareket şekli olması sebebiyle; ikinci halde kadim olarak düşünüldüğünde, âlemin dâima sakin veya hareket halinde olmasının gerekmesi sebebiyle. Çünkü kadîm, gösterildiği gibi, değişmeye ya da harekete kabil değildir, âlemin ise gerçekte hareket ettiği bilinmektedir. Bu sebepten varlığının ezelî olduğu farzedildiğinde ezelî olarak da müteharrik olması gerekir[44].

Cisimle alâkası bakımından zaman hakkında da aynı şey söylenebilir. Zaman hareketin ölçüsü olduğu için birinin diğerinden önce olması mümkün değildir; netice olarak, zamanın "âlemin cismi"nden önce olması da imkânsızdır. Bundan şu çıkar ki, "âlemin cismi"nin sonlu olduğu gösterilmiş olduğuna göre, zorunlu olarak onunla birlikte vaki olan zaman ve hareket de sonlu olacaktır[45].

Zamanın bilfiil sonsuz olamayacağını göstermek için başka deliller de ileri sürülebilir. Devamı bakımından zamanın sonsuz olduğunu varsayalım; o takdirde zamanın her bir halkasından önce başka bir halka bulunacak ve sonsuza kadar böyle sürecektir; bu şekilde biz asla ilk halkaya ulaşamayız. Ve eğer bir zaman sayısının kendisinden başlayabileceği bir ilk halkaya ulaşamazsak, içinde bulunduğumuz bu gün gibi, kendisinde za-

man silsilesinin sona erdiği muayyen bir halka olmayacaktır; zîra sonsuz silsilenin geçilmesi imkânsızdır[46]. Aynı şekilde, zamanın sonsuzluğu varsayımına binaen, geleceğe doğru uzanan zaman silsilesini geçmek ve zamanın son halkasına ulaşmak da imkânsız olacaktır. Lâkin biz, muayyen her hangi bir vakitte -meselâ, "bugün" de- fiilen zaman silsilesini geçmiş bulunuyoruz; bu sebeple de onun sonsuz olması imkânsızdır. Ve eğer biz şimdiki zamana bir biri ardınca sonlu halkalar eklemeye devam edersek, sonsuz bir zamana değil, sonlu muayyen bir süreye ulaşırız. Bu yüzden, hem başlangıcı ve hem de sonu itibariyle zaman silsilesi fiilen sınırlandırılabilir ve bundan dolayı da sonlu ve sınırlıdır[47].

Kindî'nin zaman, hareket ve genel olarak cesamet (ki buna başka üç eserinde ayrı bir yer verir)le alakalı olduğu noktalarda sonsuzluk kavramına fevkalade bir yer vermiş olması aşırı görülebilir. Fakat onun alakası boş nazarî mülahazalardan kaynaklanmış değildi. Allah'ın varlığını ispat, yoktan yaratmanın imkânı, Allah'ın iradesiyle alemin yok olması gibi önemli meseleler hakkındaki kelâmî ilgisinden kaynaklanıyordu; bunların hepsi, onun nazarında, bilfiil sonsuz bir silsilenin imkânsızlığı görüşüne dayanmaktaydı. Bu görüşü Aristo'dan almakla birlikte, Kindî, onu tamamen farklı metafizik maksatlar için kullanmıştır.

Allah'ın varlığının ispatlanmasında Kindî zaman zaman dinî ve estetik duygunun kuvvetli olduğu çevrelerde her zaman hususî bir üstünlüğe sahip olan gâye delilini kullanmıştır[49]. Ancak onun bu konuda daha çok dayandığı delil, âlemin **hudûsu** yahut âlemin zamanda başlaması delilidir. Gerçekte, zaman ve hareketin sonlu olması Kindî tarafından alemin hâdis olduğuna ve bir yaratıcının (muhdis) bulunduğuna delil olarak ileri sürülür. Böylece alemin sonsuz ve **eo ipso** kadîm olmasının imkânsız olduğunu isbat eden müellif, "öyleyse alem zorunlu olarak yaratılmış **(muhdes)**tır. Şimdi, her muhdes'in bir muhdis'i vardır; çünkü muhdes ve **muhdis** birbirinin lâzımıdır. O halde bir bütün olarak alemin yoktan meydana gelmiş olması gerekir,"[50] şeklindeki kaçınılmaz neticeye varır.

Kindî'nin delilinin makul olan yanı tamamen Arapçaya mahsus bir keyfiyetten kaynaklanır: Benim devrîlik tesirini ortadan kaldırmak için kasten "created: yaratılmış" yerine "genarated: meydana gelmiş" olarak tercüme ettiğim arapça **muhdes** terimi âlemle ilgili kullanımında yaratmanın **yoktan** ve **zamanda** olduğunu ifade etmektedir. Açıktır ki, ilk mâna (yaratma) totolojik bir neticeden başka bir şey vermez; çünkü, eğer alemin yaratılmış olduğu kabul edilirse, en azından kelâmî olarak alemin yaratıcısı olduğu neticesi kaçınılmazdır. Fakat meselenin özü tamamen onun yaratılmış olup olmadığıdır. Bu delil sadece bu meseleyi isbat olunmuş farzediyor. Ancak, ikinci mânâda delil oldukça büyük bir ikna gücü kazanmıştır ve doğruluğu tamamen büyük mukaddimenin muvaffakiyetle kurulup kurulmadığına dayanır. Burada, bu meselenin esasına dalma-

ya niyetim yok; ancak, İslâm kelâmcılarının ekserisi gibi, Kindî'nin de müşterek tarihî bir kaynağa dayanmış göründüğüne işaret etmeden geçemeyeceğim. Mevcut en güvenilir delillere göre bu kaynak İslâm öncesi dönemde, Semitik yoktan yaratma fikrinin son büyük savunucu olan İskenderiyeli şârih ve ilâhiyatçı John Philoponus (Yahya en-Nahvî) idi. J. Philoponus bu görüşüyle Aristo ve Proclus tarafından geliştirilen geleneksel bir Hellenik ve Hellenistik ezelî âlem görüşüne karşı koydu[51]. Philoponus'un Proclus ve Aristo'ya karşı tenkitleri müslümanlarca biliniyor gibidir[52], onun teolojik ve felsefî görüşlerinin monofizit ya da Yakubî müelliflerce aktif bir şekilde yayılmış olması mümkündür; bu müellifler, görmüş olduğumuz gibi, Grekçe felsefe ve ilâhiyata dair eserlerin Süryanca ve Arapça'ya tercüme edilmesinde vasıtaydılar. Büyük Yakubî ilâhiyatçı ve mantıkçı Yahya b. Adî'nin İbn el-Hammâr (öl: 1017) olarak tanınan öğrencisine nisbet edilen kısa bir risaleye göre, Philoponus'un delili, sonlu varlık olan âlemin cisminin ezelî olamayacağı görüşüne dayanıyordu ve **hudûs** deliliyle aynıydı. Bu müellife göre, Philoponus'un delili yine de İslâm kelâmcılarının bu konudaki delillerinden üstündü. Kelâmcıların delili alemin **hâdis** olduğu hükmüne bina edilmiştir, bu yüzden, ona göre, bu delil **hâdis** arazlardan hâlî olamaz ve tamamen cedelî bir mukaddimedir[53].

Kindî, alemin yaratıcısı olarak Allah'ın en önemli sıfatının vahdet olduğunu savunuyordu. Bu sıfat da, kıdem gibi, Mu'tezile alimlerince Allah'ın zâtî sıfatlarından biri olarak kabul edilmişti. Birlikle muttasıf olan eşya bu birliğini, her birliğin ilkesi olan Allah'tan alır; netice itibariyle onların birliği ikinci derecede ve adeta mecâzî bir birliktir[54].

Kindî'nin ileri sürdüğü bir delil de Fârâbî'den itibaren benimsenerek aktarılagelmiştir. Şöyle ki: Eğer âlemin fâili (sâni'i) birden fazla olsaydı, her biri genel vasıflarda diğerleriyle ortak ve bazı ayırıcı sıfat ya da özelliklerle onlardan ayrı olurdu. Neticede bu fail ya da yaratıcı mürekkep olurdu. Fakat, mürekkep olan bir şey "terkibi yapana" muhtaç olduğundan alemin yaratıcı fâilinin bu ilk olması gerekir. Aksi takdirde bu silsile sonsuza kadar sürüp gider[55].

Bundan başka, öyle bir varlığın illetsiz olması gerekir; çünkü her şeyin sebebi olarak o ancak kendi kendinin sebebi olabilir. Bu ise imkânsızdır; zîrâ var olmadan önce hiçbir şey değildir ve bu itibarla o ne kendine ne de başka bir şeye varlık vermeye muktedir değildir. Son derece açık olan bu kaziyyeyi Kindî mantıkî yollara baş vurmadan tesis etmez.

Her şeyin sebebi olarak İlk Varlık'ın her şeyden üstün olması ve her hangi bir yaratıkla benzerlik ve ortaklığının olmaması gerekir. Özellikle onun birlikle ittisaf etmesi, yani her türlü çokluk, terkib ve başka bir şeyle yakınlıktan hâlî olması icab eder[57] Yine O'nun basit olması, madde ve suretinin olmaması ve Aristo'nun dört hareket şeklinden uzak olması gere-

kir[58]. Nefsin muayyen bir hareketine ve onun bütün küllîleri ihtiva etme kabiliyetine tekâbül eden belirli bir çokluğu tazammun eden bilgi (cognition) İlk Varlık'la aynı olamaz; bu yüzden O'nun ne Nefs ne de Akıl olması mümkün değildir[59].

Kindî'nin **"el-Fâil el-Hak el-Evvel el-Tâmm ve'l-Fâil el-Nâkıs ellezî Hüve bi'l Mecâz"** adlı risâlesinde ve diğerlerinde yer alan yoktan yaratmayla ilgili açıklamaları onun, IX. yüzyılın İslâm Kelâmcılarına yakınlığını açıkça ortaya koyar ve onu, ya bu meseleden kaçınan ya da onu lüzûmundan fazla muğlak ifadelerle boğuntuya getiren daha sonraki İslâm Yeni-Platoncuları ve Meşşâîlerinden kesinlikle ayırır. Daha sonra XI. yüzyılda Gazzâlî'nin Yeni-Platoncu sudûr nazariyesini reddederken yaptığı gibi, Kindî ilk mânasıyla fiilin, varlıkları yokluktan meydana getirmek (ibda') olduğunu ve bunun yalnız Allah'a ait olduğunu söylüyordu. İkinci mânada fiil, yalnızca ilk mânadaki fiilin obje üzerindeki eserlerini ifade eder ve gerçekte fiil değil, infialdir. Bazen yaratıklara mecaz olarak failler denir; gerçekte onlar sadece münfaildirler, yani Allah'ın mutlak fiilinin tesirinin alıcılarıdırlar; ilki yaratıcıdan olmak üzere bu infial silsilesi en son münfaile kadar uzanır[60].

Bu sebepten Allah âlemde tek Gerçek Fâil ya da sebep'tir. Ne var ki, İslâm Kelâmcılarıyla bu görüşü paylaşan Kindî, daha sonra büyük rağbet kazanacak olan Yeni-Platonculuktan daha çok Aristoculuk ruhuyla, büyük illî (causal) varlık zinciri diyebileceğimiz fikrin doğru olduğunun zorunluluğunu kabul edecek kadar da Grek ruhunun tesirinde kalmıştır. Umumî olarak İslâm ilâhiyatçıları ve özellikle de Eş'arîler ikinci derecede sebeplilik fikrine, onun tazammun ettiği kaçınılmaz aracılık anlayışına şiddetle karşı koydular. Bunun Allah'la yaratıklar arasına bir fâil varlıklar silsilesi sokmak ve bu suretle Allah'ın âlemdeki mutlak kudretini ve hükümranlığını azaltmak olduğu kanaatine vardılar[61]. Ancak Kindî, yaratmanın nihâî illeti olarak Allah'ın hâkimiyetini koruma endişesine rağmen, tabiî hadiselerde ikinci dereceden fâillerin rolünü reddetmiyordu. **El-İbâne an İllet el-Fâile el-Karîbe li'l-Kevn ve'l-Fesâd** adlı risâlesinde böyle bir vasıta yahut ikinci dereceden bir fâilin fonksiyonunu araştırır; ta ki, "hikmeti gereği, Allah'ın eşyayı küllî tedbir ve tanziminin nasıl olduğu anlaşılmış olsun."[62]

### Oluş ve Bozuluş

Olma ve bozulma (kevn ve fesâd), Kindî'ye göre, ilk dört keyfiyetten, yani sıcaklık-soğukluk, yaşlılık-kuruluk keyfiyetlerinden müteessir olan şeylere aittir. Âlemin en uzak cismi (cirm el-aksâ) yani Ay feleğinin yeryüzüne en yakın olan noktasıyla "felek cismi"nin sonu arasındaki bölge (semavî âlem) bu dört keyfiyetin hiçbirinden müteessir olmaz; bu sebep-

ten yalnızca dört unsuru (ateş, hava, su, toprak) ve onlardan mürekkep olan şeyleri ihtiva eden ay-altı âlem'e ait olan olma ve bozulmaya tâbi değildir. Dört unsurun kendileri kâin ve fâsid değildirler, ancak onların Allah'ın takdir ettiği müddetçe devam eden bileşikleri kevn ve fesada tâbidir. Bu bileşikler madenleri, bitkileri ve hayvanları içine alır ve ferdî cevher olmaları sıfatıyla kevn ve fesâda tâbidirler, fakat onların "sûretleri" (nev'ileri) kendilerinden meydana geldikleri unsurlar gibi, devamlıdır[63]. Yalnızca olma ve bozulma değil, fakat zaman, mekân ve hareket de dört unsura ve onlardan mürekkep olan fertlere yüklem olabilir. Her unsur tabii olarak kendi tabiî yerine doğru hareket eder. Arz (toprak)ın ve suyun yeri âlemin merkezidir; hava ve ateşin yeri ise âlemin merkezi ile bu unsurların kürevî bölgelerini kuşatan gök feleğinin aşağı noktası arasında kalan yerdir.

Ay-altı âlemdeki olma ve bozulmanın yakın sebebi, ya bu ay-altı âlemin kendilerinden meydana geldiği unsurlardan biri ya da daha çoğu yahut da onların dışında birşeydir. Birinci hâlde, geri kalanların kevn ve fesâdının sebebi olan unsur yahut unsurların cüz'ü tamamen bâki olacaktır, ki bu, âlemi meydana getiren unsurların her cüz'ünün fâsid ve kâin olması gerçeği ile çelişir. Ya da her bir unsurun diğerlerinin kevn ve fesâdının sebebi olduğu düşünülebilir, bu durumda da her unsur diğerlerinin kevn ve fesâdının hem sebebi hem neticesi olacaktır, bu şekilde onları ayıran mesafeye rağmen aralarında daima muayyen tarzda bir etkileşim olacaktır. Ancak bu, onların tabiatlarının mütecanis olduğunu kabul etmeksizin ve böylece onları kabul edilmiş dört unsur yerine basit aslî bir tek unsura irca etmeksizin mümkün değildir[64].

Bu yüzden, dünyadaki olma ve bozulmanın sebebi olarak dört unsurun dışında bir fâil kabul edilmelidir. Tahkik sonucunda, bu fâilin, yeryüzüne yaklaştıklarında veya ondan uzaklaştıklarında hareketleriyle canlı ya da cansız varlıkların kevn ve fesâdıyla alakası olan iki fâil keyfiyeti, sıcaklık ve soğukluğu doğuran semavî cisimlerden biri olduğu anlaşılır[65]. Yeryüzündeki hâdiselere olan tesirlerini iyice anlayabilmek için güneşin ve bazı gezegenlerin hareketlerini yakından incelememiz kâfidir. Özellikle (kütlesine nisbetle) yeryüzüyle en aktif ilişki içinde olan güneş arz hâdiselerine çok yüksek derecede tesir eder ve refah ve bereketin tanzim ve tevziini tayin eder. Bu yüzden, bir yandan, kuzey ve güney kutup bölgeleriyle oralara yakın bölgelerin, diğer yandan ekvatoral bölgelerin aşırı sıcaklık ya da aşırı soğukluk sebebiyle, seyrek nüfuslu ve boş olduğu görülür; buna karşılık, güneşten uygun bir uzaklıkta olan ortadaki bölgeler daha sık nüfuslu ve daha bereketlidir[66].

Bundan başka, güneşin bu bölgelere olan uzaklığının azalıp artması gece ile gündüzün değişmesine ve mevsimlerin birbiri ardınca gelmesine yol açar, ve bu suretle kevn ve fesâdın bir parçası olan fasılalı değişmeleri

meydana getirir. Bütün bunlardan sonra Kindî şunu söyler:

> Açıkça görülmektedir ki, kevn ve fesad âlemindeki eşyanın varolması, âlemin Yaratıcısı (celle senâuhû)'nın varolmalarını irâde ettiği müddete kadar özel sûretlerinin bâkî olması, nizamlarının korunması, gerçekte güneşin yeryüzüne uzaklığının orantılı oluşundan, ekliptikte (felek-i mâil) ki hareketinden ve onu doğudan batıya hareket ettiren "en büyük felek"in hareketine tevafuk etmesindendir; keza onlar, güneşin arzın merkezine nisbetle feleğinin merkezinden çıkışından, yani bazen arzın merkezine doğru ilerlemesi bazen geri çekilmesindendir.[67]

Benzer bir rol de Ay'a nisbet edilir; o yere olan uzaklığının daha küçük olmasıyla meteorolojik olayların düzenli bir şekilde birbirini izlemesini tayin eder. Bunun için, eğer onun yere olan mesafesi daha yakın olsaydı ne bulutlar ne de yağmur olurdu. Kindî, Ay'ın atmosfere gönderdiği aşırı parlaklık ve şiddetli sıcaklığın bulutların teşekkülüne mâni olacağını ve ay dolunay halinde iken yağmurun olmayacağına inanmaktaydı.

Aynı şekilde, eğer ayın seyri meridyenle çakışsaydı, onun ekliptikteki devoranından hâsıl olan elverişli meteorolojik olaylar meydana gelmezdi. Atmosfere tesir etmesi ve rutubeti tanzim etmesi mümkün olmazdı[68]. Bu, özellikle yaz gecelerinde bitkinin büyümesinin ısı intişarına ihtiyaç duyulduğu vakit ve kış gecelerinde ışının gerekmediği zamanlarda olacaktı.

Yine aynı tarzda, Kindî'ye göre, Batlamyus kozmolojisinin diğer gezegenleri de ekliptikteki ya da kendi hususî yörüngelerindeki hareketleriyle yeryüzü olaylarına tesir ederler ve çağ değişimlerine sebeb olurlar, ve nihayet halkın mizaç, karakter ve örflerini şekilendirirler; bütün bunlar âlemin hakîm, alîm ve kâdir Yaratıcısının takdir ettiği tedbirin sonucu olarak yeni siyasî rejimlere yol açar[69].

Semavî cisimlerin tabiatına gelince, Kindî, Kur'an'daki "Yıldızlar ve ağaçlar secde ederler"[70], âyetini yorumlarken bu "üstün varlıkları"ın hayat ve akıl sahibi olmaları gerektiğini söyler. Çünkü, âlemdeki olma ve bozulmanın yakın illetleri olarak bu semavî cisimler, Allah tarafından yoktan yaratılan bu tür canlı varlıklara, onlara uygun olan "canlı cisim sûreti" verirler[71].

Daha sonra "fâil illet, illet olması hasebiyle; mâlûl olması sebebiyle eşerden daha üstündür", şeklindeki büyük kaziyeden hareketle ay-altı âlemdeki canlı varlıklara doğrudan veya dolaylı olarak hayat veren "En Büyük Felek"in kendisinin canlı olması gerektiğini istidlâl eder. Keza, kevn ve fesâda tâbi nesnelerin üstünde olması hasebiyle onun, kevn ve fesâda tâbi olmaması ve daha aşağı varlıklardaki hayat ârızî ve geçici olduğu halde, onun hayatının zâtî ve ebedî olması gerekir[72].

Bu sebeple, yeryüzünde bulunan varlıklarla karşılaştırıldıklarında

semavî cisimler iki yönden üstündürler: Onlar canlı ve ebedîdirler. Onlara ait bu mes'ud durum zıtlarının bulunmayışından ve dört unsurdan mürekkep olmayışlarındandır[73]; ve canlı olarak, bütün canlı varlıklar gibi, his ve harekete muktedir olmaları gerekir. Ancak, büyüme için gerekli olan duyu güçleriyle daha şerefli ve üstün bir şey için gerekli olan duyu güçlerini ayırmamız lâzımdır. Şimdi, tatma, koklama ve dokunma güçleri doğrudan yiyeceğin elde edilmesine ve dolaylı olarak da hayvanın büyümesine katkıda bulunur. Semâvî cisimler büyümez ve bu sebeple bu üç güce muhtaç değildirler; fakat iki şerefli güçten, görme ve işitme gücünden yoksun olamazlar: Bu iki güç, neticede semavî cisimlerin sahip olmak zorunda oldukları bilgi ve faziletin elde edilmesi için gerekli olan güçlerdir[74].

Yukarıda zikredilen, kevn ve fesadın sebeplerinin eserlerinden üstün olması gerekir, mukaddimesinden hareket ederek Kindî semavî cisimlerin akıl sahibi olmak zorunda oldukları sonucuna ulaşır. Çünkü, bilgi ve fazilet kazanmak için işitme ve görme güçlerinin zorunlu oldukları söylenilmiş olduğundan, semavî cisimlerin akıl sahibi olmadıklarını ileri sürmek, söz konusu iki güce sahip olmanın mânasız olduğunu söylemek olur. Ancak bu, abes bir şey yapmayan tabiatın yollarına aykırıdır.

İkincisi, akıllı yaratıkların akıllı olmayanlardan üstün olmaları sebebiyle, eğer semavî cisimler Akıl sahibi olmasalardı bizden aşağı olurlardı.

Üçüncüsü, bizim varlığımızın yakın illetleri oldukları için, Allah'ın takdirine uygun olarak, semavî cisimler bizim akıllı (nâtık) olmamızın dasebebi olmaları gerekir, çünkü akıl bizim özel "sûret"imiz (nev'imiz)dir. Eğer onlar akıllı olmasalardı, fillerini ister tabiî ister iradî olarak kabul edelim, bizim akıllı varlığımızın sebepleri olmaları imkânsız olurdu.

Dördüncüsü, Nefs'in üç güce, yani düşünme, öfke ve şehvet güçlerine sahip olması sebebiyle: Canlı büyümesi yahut nev'ini korumak için son ikisine ihtiyaç duyarken, birincisi onun kemaline katkıda bulunur[75]; semavî cisimler yalnızca düşünme gücüne sahip olabilirler, çünkü, yukarıda izah edildiği gibi, onlar büyümeye yahut bozulmaya maruz kalmazlar ve keza arzu ve şehvetten uzaktırlar.

Beşincisi, eğer yer yuvarlağını bütün bir kâinatla karşılaştırır ve sonra insan nev'inin hacmini yeryüzüyle ve onun üzerindeki yaratıklarla karşılaştırırsak, insanın genel olarak kâinattaki yerinin ne kadar küçük olduğunu görürüz. Şimdi, eğer insan kâinattaki tek akıllı tür olsaydı, bundan akıllı yaratıkların, diğer yaratıklara oranla hemen hemen hiç denecek kadar az olduğu neticesi çıkardı ki, bu Allah'ın kudret ve hikmetini eksiltmek olurdu, zira akıllı yaratık şüphesiz akıllı olmayandan üstündür. Bundan dolayı Allah'ın üstün kudretiyle "fesada tâbi olmamalarını takdir ettiği yaratıklar, tayin edilen varlıkları müddetince, fesada tâbi olanlardan

daha çok olacaktır."[76] Keza Allah, basit ve bileşik, canlı ve cansız, akıllı ve akılsız, duygulu ve duygusuz varlıklar husûle getirmek suretiyle büyük yaratılış farkını hazırlamış ve bütün varlıklara, ister yeryüzü varlıklarının durumunda olduğu gibi müstakim (doğru), ister gök cisimlerinin durumunda olduğu gibi müstedir olsun, hareket gücü vermiştir[77]. Allah'ın kâinatın muhkem ve ahenkli tedbirindeki, yalnız dünyadaki bizi hayrete düşüren görünüşteki muazzam ve olağanüstü yaratıklardaki değil, fakat daha çok "daha üstün varlıklar" zümresindeki ve insanı bütün kâinatın hulâsası olarak yaratmasındaki sonsuz kudret ve hikmetini düşündüğümüzde korku ve huşu ile doları z. Bu sebeple kadim filozoflar, büyük âlem (macrocosm)den ayrı olarak, insan küçük alem (microcosm)dir, derler; filozofumuz bu görüşün Hz. Muhammed'in öğretisine de tamamen uygun olduğuna işaret etmeyi ihmal etmez[78].

Şimdi, gök cisimlerinin dünyada meydana gelen olayların tayin edilmesindeki önemli rolünü mutalâa ederken, doğal olarak, Kindî'nin zamanın (popüler) astrolojisiyle alakasının ne olduğu meselesi ortaya çıkacaktır. Kindî, bir yandan, üç halifeye hizmet etmiş olma ve astroloji ve astronomiye dair tam bir dizi eser kaleme almış olma sıfatıyla büyük bir müneccim olarak Abbâsiler tarihinde yerini almıştır[79]. Lâkin, diğer yandan, ilâhî takdirin sınırsızlığı ve alemin yaratıcısı ve müdebbiri olarak Allah'ın rolü üzerindeki kesin ısrarı, açık Mu'tezilî eğilimleriyle birleşince popüler astrolojinin detèrminizmine tamamen muhâlif görünmektedir. Ne var ki, astrolojinin tehlikelerini vurgulamada ihtiyatlı olan Kindî'nin, İslâm ve pagan dünyalarındaki popüler müneccimlerin ulaştıkları aşırılığa gitmeksizin, onun bazı temel faraziyelerini tasdik etmiş olduğunda şüphe yoktur.

Eğer astrolojiye dair eserlerinin adları delil sayılabilirse, Kindî'nin astrolojinin gerçek bir ilim olduğuna inandığını rahatlıkla istidlal edebiliriz; onun hakikî ve sahte müneccimler arasında kesin bir ayırım yapmış olduğu ve, ay ve güneş tutulmalarıyla seyyarelerin birleşmeleri gibi, semavî ve meteorolojik olayların, genel ve özel kehanetlere delil olarak kullanılmasını savunmuş olduğu görülüyor[80]. Dahası, onun ve okulunun, İslâm âleminin ortasında yıldızlara tapan müteahhir Hellenistik[81] Harrânî grubun inançlarına duyduğu alaka, Harrânî astrolojik ve felsefî kaynaklara dayandıklarını ve bazı görüşlerini benimsediklerini gösterir.

### Nefs ve Akıl

Genel olarak Nefs ve idrak ameliyesiyle ilgili açıklamasında Kindî açık eklektisizminin yanında bir tenkitçilik eğilimi gösterir. Ona göre Nefs gayri cismanî (mücerret) bir cevher olduğu için, fesada tâbi olmayan felek-

lerle aynı asıldandır. Kindî'nin, nefsin cisim olmadığına dair delili, Pythagoras ve Platon'un nefsin bedenle ârızî ve geçici birleşmesi anlayışına dayanır. Nefs, hayatın ilkesidir, belirli bir süre için organik cisimde bulunur ve sonra onun cismaniliğine tesir etmeksizin onu terkeder.

Esasen, Nefs, canlı cevhere gerçek mahiyet ve tanımını verdiği için onun "aklî suret"i yahut nev'i mesabesinde olması gerekir. Fakat cevherin nev'i cevher sınıfına dahildir ve bu sebeple gayri cismanidir, çünkü bütün küllîler gibi nev'de gayri maddîdir. Aksi takdirde, o, sınıfına ait fertlerin her birinde bulunamazdı. Netice itibariyle nefs canlı cevherin gayri maddî sureti yahut nev'idir ve **eo ipso** gayri cismanî bir cevherdir[82].

Aristo'nun **De Anima**'sını hülâsa etmeye çalıştığı, bunun yanında Platon'un ve başka filozofların görüşlerine de yer verdiği psikolojiye dair iki kısa risalesinde Kindî, açık bir Yeni-Platoncu üslûpla "Nefsin basit bir cevher olduğunu..., tıpkı güneş ışığının güneşten olması gibi, nefsin cevherinin de yaratıcısının cevherinden olduğunu,"[83] söyler. Bu yüzden, özü itibariyle "ilâhî ve rûhânî" bir varlık olan Nefs maddeden ayrıdır ve ona zıttır. Öfke ya da şehvet gücü insanı çirkin davranmaya sevk edebilir, ama onlara nefs engel olur. Bu, her iki gücü zapteden rasyonel nefsin (en-nefs el-akliyye) onlardan farklı olduğunu gösterir. Geçici maddî meskenini terkettiği zaman Nefs, yaratıcısının nurunun aydınlattığı "gerçek aleme" yeniden kavuşacak ve, Platon'un gösterdiği gibi, bütün bilgilere ondan hiçbir şey gizli kalmamacasına vakıf olacaktır[84].

Ne var ki, bu yüksek nasip maddî zevklere dalan insanlara verilmez; Kindî onları, kendilerinde şehvet gücünün galip gelmesi sebebiyle domuza benzetir. Diğerleri; kendilerine öfke gücü galip olanlar köpeklere, Aklın galip geldiği kişiler de krallara benzetilir. Fakat, Pythagoras nefsi, maddî arzulardan temizlendiğinde kendisinde suretlerin ap-açık göründüğü aynaya benzetir, çünkü öyle bir nefs'te bütün eşyânın suretleri ve bilgileri zâhir olur.

Bununla birlikte, bedeni terkettiğinde her nefs doğrudan felekler ötesindeki aklî aleme dönmeyecektir. Bazı nefsler, Ay feleğinde, sonra Utarid (Merkür) ve onun üstündeki feleklerde belli müddet kalmak suretiyle temizlenmeye tâbi tutulurlar, tâ ki, tamamen arınmış olsunlar ve âlem-i ma'kule girebilsinler[85]. Kindî'ye göre, bu husus, gerçekte filozofların öğretilerinin ana fikridir. Maddî kafesi dağılan nefs, ancak temizlenmek suretiyle ma'kul ya da ilâhî âleme gidebilir. Bu aşağı âlem yalnızca, ölümden sonra nefslerimizin, Allah'ı aklî olarak görebilecekleri daha yüksek âleme geçişini sağlayan bir köprüdür[86].

Nefsin güçlerine (faculties) dair izahatında Kindî, Aristo geleneğinden biraz ayrılır; bu gelenekteki bitki, duyu, akıl ve hareket şeklindeki dörtlü ayrımla üç melekeli Platoncu nefs anlayışı ekseriya birbirine karıştırı-

lır[87]. Kindî duyuyu, duyu organının duyu nesnesinin duyulur formunu tecrit etme ameliyesi olarak tarif eder. Bu ameliyede duyulur nesne ile (mahsûs) duyu organı (hâss) aynılaşır[88]. Duyulur nesnenin yokluğunda muhayyile ya da **musavvira** gücü, ister uyku ister uyanıklık halinde olsun, duyulur sureti tamamen tecrit edilmiş olarak ortaya çıkarır. Akıl cüz'î duyulur nesnelerle ne kadar az meşgul edilirse musavvira gücünün faaliyeti de o kadar güçlü olur, tıpkı, uyku yahut istiğrak halinde olduğu gibi[89].

Dışardaki nesnelerin tesirinden bağımsız olan musavvira gücü, boynuzlu insan yahut konuşan hayvan gibi, gerçeklik dünyasında karşılıkları olmayan mürekkep suretler üretmeye kaadirdir[90], ve bu husus özellikle uykuda olur. O durumda nefs bazen o kadar kuvvetli olur ki, cüz'î suretleri işlemek ve onlardan gerekli sonuçları çıkarmak suretiyle geleceği haber verebilir. Ancak, nefsin istidlâl melekesi zayıf ise, onun tahminleri gelecekte vukubulan olaylarca doğrulanmaz ve bu sebeple biz onun hatalı hüküm verdiğini söyleriz[91]. Kindî'nin istintac etmeye kalkışmadığı, Fârâbî ve diğerlerinin istintac etmede hiç tereddüt etmediği bu hükmün mantıkî neticesi, İslâm düşüncesinde çok mühim rolü olan peygamberlik melekesinin, ilâhî lütuf olarak peygamberlere ihsan edilmiş ve fevkalâde gelişmiş muhayyile gücünün bir fonksiyonu olduğudur.

Ma'kullerin, yani tür ve cinslerin suretlerini tecrit etmesi ve düşünme ameliyesinde objesiyle özdeşleşmesi bakımından Akıl belli bir ölçüde duyuya benzer. Akıl ve his güçlerine sahip nefse Platon'un ifadesiyle "suretlerin mahalli" denebilir[92].

Ortaçağda aklın tabiatıyla ilgili Avrupa ve Yakın-Doğudaki tartışmalarda önemli bir rol oynayan Akıl hakkındaki risalesinde Kindî, esasta Platon'unki ile aynı olduğuna inandığı Aristo'nun akıl görüşünü izah eder. Kindî, Strageira'lı (Aristo)ya göre **Akıl** teriminin dört mânası olduğunu belirtir: "Birincisi, ebedî olarak fiil halinde olan akıl; ikincisi, kuvve (potansiyel) halinde nefste bulunan akıl; üçüncüsü, nefs'te kuvve halinden fiil haline çıkan akıl; ve dördüncüsü de zâhir dediğimiz akıldır"[93]. Aklın bu dört safhasına kolaylık olsun diye sırasıyle **el-akl el-bilfiil, el-akl el bil-kuvve, el akl bi'l-meleke,** ve **el akl el-zâhir** diyeceğiz. Nefs, maddeyle birlikte olmayan ve tahayyül suretleri (fantasia) ile de bulunmayan ma'kul suretleri idrak ettiğinde, akıl ve idrakin mevzuu olarak, onlarla birleşir (aynılaşır) ve böylece kuvve halinden fiil haline geçer. Bu kuvveden fiile geçiş ameliyesinde ma'kul suretler fâil sebep rolü oynarlar, çünkü aksi takdirde böyle bir geçiş mümkün değildir. Fakat fiil halinde olmaları bakımından bu ma'kuller bi'l fiil akılla aynıdırlar, çünkü idrak ameliyesinde akılla objesi arasındaki fark tamamen kaybolur. Anlamaya çalışan nefs açısından bakıldığında bu suretlere "kazanılmış akıl" **(el akl el-müstefad)** adı verilebilir, çünkü nefs onları bizzat bilfiil (aktif), akıldan alır.

Ancak, nefs bu suretleri idrak ettiğinde -bu idrakle fiilen meşgul olmadığı halde- onları dilediği zaman izhar etmeye muktedir olarak kabul edilebilir ki, bu durumdaki idraki **meleke** halindedir. Yahut onun bu suretlerle meşgul olduğu ya da onları başkalarına gösterdiği söylenebilir ki, bu durumda, gerek açıkça anlaşılmak mânasında gerekse başkalarına da açık olmak mânasında, söz konusu idraklerin zâhir olduğu söylenir[95].

Ortaçağlardan zamanımıza kadar, Aristo'nun muğlak akıl görüşünü, özellikle onun aktif kapasitesini açıklamak maksadıyla bir çok eser yazılmıştır. Ve, Kindî akılla ilgili izahatının, "kadîm filozoflar arasında en önde gelen" Aristo'nun ve onunla bu konuda esasta mutabık olan üstadı Platon'un görüşü olduğunu vurgulamaya özen göstermesine rağmen, mesele kendiliğinden Kindî'nin izahatının Stageirali'nın **De Anima**'daki açıklamalarıyla ne derece uyuştuğu konusuna gelecektir. Bu mesele, son zamanlarda alimlerin alevlenen münakaşasına rağmen[96], Kindî'nin burada, hemen aynı hasislikle, Aristo'nun akıl nazariyesini, daha sonra İslâm Yeni-Platoncularının büyük bir kozmolojik maksatla kullandıkları gibi, kullanmaya kalkışmaksızın onun umûmi idrak görüşüne atıfla aynen teyit eder göründüğü ifade edilerek basit bir sonuca bağlanabilir. Kindî'nin Aristo'dan ayrılmış göründüğü nokta, meseleye dördüncü aklı dahil etmesidir; bu, kendi orijinal katkısı ya da İskender (Alexander Aphrodisias)'in ilavesi olabilir[97]. Lâkin daha dikkatli tetkik edildiğinde bunun, **De Anima** (III, 429b5)'nın **bilmeleke akl**'ının, ya düşünme kabiliyetinin müktesebatına ya da bu kabiliyetin tatbikine işaret ettiği şeklindeki iki muhtemel değişik mânasından kaynaklandığı görülür. Çıplak düşünce gücüne nisbetle meleke **(habitus)**, zaten, Aristo'nun ikinci kemal **(entelecheia)** dediği **ikinci** gerçeklik merhalesine tekabül eden tatbikten farklı olarak, Aristotelyen şemadaki ilk kemale tekabül eden bir tahakkuk, kuvveden fiile geçiş (actualization) merhalesidir[98]. Aristo'ya göre aklın üç safhası; kuvve, meleke ve fiil safhaları, karmaşık bilgi sürecinde onun tedrîcen kuvveden fiile geçişindeki safhalar olduğu hatırlandığında, Aristo'nun "ikinci kemal" dediği şeye tekabül eden son safhanın, onun hasisce fakat her biri çok önemli kelimelerini derince tetkik etmek isteyen zeki bir okucuya gayet tabiî bir şekilde kendisini sunduğu görülecektir.

Kindî'nin bize ulaşan risalelerinden diğerleri Aristotelyen bir bakış açısından değişik konuları ele alır. **Cevâhir el-Hamse** yani **madde, mekân, suret, hareket** ve **zaman** konusundaki risalesi buna örnek gösterilebilir. Bu risalede Kindî kısaca fiziğin beş kavramıyla ilgili Aristo'nun görüşünü izah eder. **Feleğin Tabiatının Dört Unsurun Tabiatından Farklı** olduğunu göstermek maksadıyla kaleme alınan ikinci bir risalede, semavî cisimlerin mürekkep olmadıklarını ve ilk dört keyfiyete tâbi olmadıklarını savunur. Ona göre bu cisimler, açıkça isim vermediği fakat her hâlde Aristo'nun "esîr"inden farklı birşey olmayan bir "beşinci tabiat"tan

meydana gelmiştir[99]. Bir başka risalede dört unsurun ve onların ötesindeki gök cisimlerinin şeklinin küre şeklinde ve aynı merkezde dizilmiş küreler ya da, kâinatın merkezi, yani arz etrafındaki halkalar olduğu ifade edilir.[100] Diğer risaleler eskilerin unsurlar için tayin ettiği beş geometrik şekil, yani küp, pramit, actahedron, duodecahedron ve icosahedron[101]; renge kabil ve diğer nesnelerdeki rengin sebebi olan unsur yani arz; bazı bölgelerdeki yağmur miktarının azlığı; bulutların, karın, şimşeğin, sulusepkenin ve gök gürlemesinin oluşma sebebi; atmosferin yukarı tabakalarındaki soğukluğun ve aşağı tabakalarındaki sıcaklığın sebebi, gökkubesinin mavi görünmesi; med ve cezr'in sebebi vb.. olaylarla ilgilidir. Bu risaleler, sözkonusu edilen meteorolojik ve kozmolojik olaylar üzerine bazı kesin gözlemleri ihtiva eder.

Kindî'nin, İslâm'daki felsefî fikirler ve felsefî terminolojinin müslümanlar arasında gelişmesi bakımından çok daha önemli bir risalesi **Hudûd el-Eşya ve Rusûmiha** (eşyanın tarif ve resimleri) adlı risalesidir. Benzer risaleler zincirinin ilk halkası olan bu risale, bir teknik terimler listesi vermek ve onları açıklamak suretiyle, **Metafizik**'in Delta Kitabı'ndaki Aristo örneğini taklit etmeye çalışmıştır. Filozofların açık ve kesin bir ıstılah bulmaya çalıştıkları bir zamanda, maksatlarını nasıl ifade ettiklerini ve sonraki felsefî vokabülerinin öncekini nasıl değiştirdiğini, ıslah ettiğini yahut yalnızca teyid ettiğini görmek hiç şüphesiz ilginç olmalıdır. Kindî'nin kullandığı birçok terimin Grekçe ya da Süryancadan tercüme edilmiş olduğu açıkça görülmektedir, zamanla bu tür terimlerin bırakılıp yerlerine başkalarının ikâme edilmesi ve zamanı gelince klasik hüviyet kazanması gayet normaldir. Mesela **cirm, tinet, tevehhüm, tamâm, galebiye, kunye** ve **câima** terimlerinin yerlerini zamanla sırasıyla, X. ve XI. yüzyıl yazarlarınca kullanılan şu terimler almıştır: **cism, madde, tahayyül, gâye, gadabiye, meleke,** ve **kıyas**. Bazı durumlarda Kindî vücûd ve adem (varlık ve yokluk) gibi birbirine zıt kavramları ifade etmek için "**eys**" ve "**leys**" gibi garip ve kullanımdan kalkmış kelimelere başvurur ve bu tür kelimelerden fiiller, sıfatlar ve isimler ihdas eder. Ve hatta Kindî yoktan yaratma kavramını açıklayabilmek maksadıyla arapçada üçüncü tekil şahıs zamiri olan "hüve"den hiç ihtimal olmadığı halde "**hevva**" ve "**tehevvi**" gibi kelimeler türetir[104].

Ne var ki, icad kabiliyetine rağmen Kindî'nin uslûbunun zarif ve tatlı olduğu söylenemez. Umumiyetle, kelimeleri kullanışı zahmetli ve dolambaçlıdır. Sık sık parantez ya da ara cümlelerle kesilen uzun ifadeleri vardır; zaman zaman kasten sırf edebî tesirleri sebebiyle, büyük arap ediplerinin yaptığı gibi terim ya da kelimelerin zoraki kullanımına sığındığı görülür. Okuyucu böyle durumlarda onun, yeni âlimlerin eski üstatların ustalığı karşısında içine düşüp de "edebî" olmak suretiyle içinden çıkmaya çalıştıkları "edebi eksiklik kompleksi"nin tesirinde olduğunu düşünmek-

ten kendini alamaz[106].

Kindî'nin en çok baş vurduğu iki ispat metodu olan müsellamât **(argumentum ad hominem)** ve muhale irca **(reductio ad absurdum)** metodlarına Platon'un dikotomi metodu da ilâve edilebilir. Meselâ Ezelî Varlık yani Allah bâkidir, önermesini isbat etmek için bu üç isbat şeklini birlikte kullanmaktadır. Bu, eserlerinin çoğunda ifrat derecesinde kullandığı bir usûldür[106].

Kindî'nin felsefî terminolojinin gelişmesine katkısı onun IX. asırdaki felsefî düşünceye tek ya da en önemli katkısı değildi. Onun, birçok örneğini görmüş bulunduğumuz Grek felsefî fikirlerinin takdim ve yayılmasındaki, ya başka bilginler tarafından deruhte edilen tercümelerin hâmisi olarak ya da felsefî eserlerin tashihçi ve tefsircisi olarak aktif rolü aynı derecede önemli idi. Maamafih, bütün bunlar, Kindî'nin etkin ilişki içinde bulunduğu üç halifenin felsefe ve ilim hâmiliği ile birlikte, eğer onun tekevvün hâlinde olan ilim dâvasına sadakatle hizmeti olmasaydı, kuruluş hâlindeki felsefe İslâm Dünyasında sağlam bir zemin bulmaya muvaffak olamazdı. O, Mu'tezile kelâmcılarının tarzındaki, İslâm inancının temel prensiplerine olan bağlılığı sebebiyle halkın husûmetine, İslâm inancıyla felsefenin imkânsız olan birleşmesi için gayret sarfeden X. ve XI. yüzyıl Yeni-Platoncuları'ndan çok daha az maruz kaldı. Zorluğun temelinde Yeni-Platoncular'ın felsefenin herhangi bir görüşünden feragat etmemeleri ya da İslâm'a tabiatüstü ve ilâhî kaynaklı olması sebebiyle bir imtiyaz vermemeleri yatıyordu. Fakat Kindî'ye göre, felsefenin gerçek çağrısı, vahyin doğruluğuna karşı koymak yahut onunla üstünlük ve hatta eşitlik iddiasına kalkışmak da değildi. O, felsefenin, en yüksek hakikat yolu olduğu şeklindeki iddiasından vazgeçmesi ve vahye tâbi olup ona hizmet etmesi gerektiğine inanıyordu.

Genel olarak felsefe öğrenimi ve özel olarak da Aristoculuk (peripateticism)'a giriş olarak düşündüğü ve bugün elimizde bulunan **Protrepticus**[107]'u gibi felsefenin çetin yolunda yürümek isteyen ciddî ve samimî araştırmacıları uyarmak için kaleme aldığı önemli bir risalesinde Kindî, Aristo külliyatını, son dönem Grek ve muhtemelen Atina tarzında[108], tasnif etmiş, sonra gelen İslâm filozofları umumiyetle bu tasnifi kabul etmişlerdir. Birinci grup sekiz kitap halinde **(Retorika** ve **Poetika** dahil)[109] mantığa dair risaleler ihtiva etmektedir. İkinci grupta yedi kitap halinde tabiata (Fizik) dair risaleler bulunmaktadır, **psikoloji** bu gruba alınmamıştır. Üçüncü grupta dört kitap halinde **De Anima** ve **Parva Naturalia**'yı da içine alan risaleler yer alır ki, Kindî'ye göre bunlar, "varolmaları ya da bekâları için maddî cisimlere muhtaç olmayan, fakat yine de cisimlerle bitişik halde bulunabilen varlıklarla" ilgilidir[110]. Dördüncü sırada bir tek kitap halinde **Metafizik** (Maba'det-tabia) bulunur ki, bunun konusu ne maddeye ihtiyaç duyan ne de maddeyle muttasıl olan varlıklardır.

Beşinci grupta ahlâka dair risaleler yer almaktadır ki onbir kitap halinde **Nicomachus'a Ahlâk** (oğluna ithaf edilmiştir), "dostlarından birine ithaf edilmiş olan" ve birinciye benzeyen (Eudemus'a) **Ahlak** ve nihayet **Magna Moralia** bu gruba dahildir. Bu kitapların konusu, insanın dünya hayatındaki nihaî gâyesi ve âhiretteki saadetinin de başlangıcı olan Nefsin faziletlerinin mükemmelleştirilmesiyle alâkadar olmaları müstesna, psikolojinin konusuna benzemektedir[111].

Matematik bu sınıflandırmaya dahil edilmez, çünkü, Kindî'ye göre matematik öğrenimi felsefe öğreniminin bir bölümünü teşkil etmez, sadece onun öğrenimine hazırlık olarak hizmet eder. Bu hazırlık öylesine ehemmiyetlidir ki, Kindî'nin burada ve elimizde bulunmayan kayıp bir risalesinde teyid ettiği gibi[112], önce matematiğe hâkim olmaksızın felsefede ustalığa erişmek mümkün değildir[113]. Matematikle Kindî, sayı, harmoni (te'lif), geometri ve astronomi ilimlerini kasteder; bunların başı sayı ilmi, yani aritmetiktir, çünkü, eğer sayı olmasaydı hiç bir şey olmazdı.

Kemiyet ve keyfiyet bilgisi öylesine önemlidir ki, Kindî, bu bilgi olmaksızın, duyu idraki ile kazandığımız ilk cevherlerin bilgisinin mümkün olmadığına inanıyordu. Ve yine biz ikinci cevherlerin (yani tür ve cinsin) bilgisine, birinci cevherlerin bilinmesiyle ulaştığımız için ikinci cevherlerin bilgisi de imkânsız olurdu. O halde kemiyet ve keyfiyet bilinmeksizin her hâlde insan seviyesinde bilgi mümkün değildir, çünkü bu tür bilgi ancak insanüstü ve ilâhî mertebede mümkündür. Vâkıa bu, beşerî bilgi edinme (rationalisation) sürecinden müstağni kalabilen ve Allah'ın dilediği kimseye verdiği tabiatüstü bir ışığa (bilgiye), doğrudan katılabilen peygamberlerin bilgisinin halidir. Bu bilginin alâmeti fevkalâde öz, açık ve şümûllü ifade edilmiş olması ve beşerî ifadenin ona denk olmasının imkânsız olmasıdır[114].

Bu üstün ilâhî bilgiye örnek olarak Kindî, Kur'an'dan bazı âyetler zikreder; bu âyetlerde bir kâfirin peygambere "çürümüş kemikleri gerçekten kim diriltecek?" sorusunu yöneltmesi üzerine kendisine çok çarpıcı bir şekilde "onları ilk kez yaratan" (originated) ve "bütün yaratıkları bilen"in "mutlak buyruğuyla" "diriltecek olduğu"[115] cevabı verilmektedir. Çünkü "O, birşeye ol dedi mi, o oluverir". Burada, açıklık ve müşahhaslık bakımından en parlak insan zekâsının verebileceği herhangi bir mantıkî delilden daha üstün ustaca bir cevap görmekteyiz.

Kur'an, Allah'ın dilediğini yaratmaya ya da yeniden yaratmaya kâdir olduğunu ispatlamak gayretinde bu noktada da durmaz. Aynı sûrede, Allah'ın yeşil ağaçtan ateşi yarattığını tasvir ederek, bir zıt (yeşil ağaç)tan başka bir zıt (ateş)in nasıl yaratıldığını, yani ateşin ateş olmayandan yahut onun önce olmadığı birşeyden nasıl yaratıldığını açıklar ki, yoktan yaratmanın mânâsı da kesinlikle budur[116].

İnsan fiiline kıyasla, çok uzun bir müddet gerektireceği sebebiyle bu tür yaratmanın imkânlılığını reddedenlere karşı Kur'an, insan fiiline benzer olmaktan çok uzak olan Allah'ın fiilinin "O bir şey dilediği zaman, ona olmasını buyurur, o da oluverir." şeklinde olduğunu bildirir, bu suretle Allah'ın fiilinin O'nun mutlak kudretinden dolayı madde ve zaman şartlarının tamamen dışında olduğunu vurgular[117].

Bizim burada Kindî'nin Kur'an tefsiri sahasındaki görüşlerinin diğer yönleriyle ilgilenmemiz gerekmez. Ancak onun İslâm kelâmcılarının büyük çoğunluğu gibi, delilleri, filozofların sıkıcı diyalektik ispatlarından farklı fakat ekseriya daha tesirli ve daha müşahhas olan Kur'an'ın edebî üstünlüğüyle iştigal etmiş olduğuna işaret etmeliyiz. Keza ilâhî ya da vahyî bilgi, kaynağı, nihayet duyu idrakine dayanan beşerî bilgi yollarının üstünde bulunan ilâhi otorite olması hasebiyle insan bilgisinden üstündür. Gerçekte diğer birçok önemli hususta olduğu gibi, Kindî'nin bu konuda da kesinlikle İslâm'ın kelâm geleneğinin merkezinde bulunduğunda ve felsefî ilgilerinin onun İslâm akâdinin temel prensiplerine olan kayıtsız şartsız bağlılığına zarar vermediğinden en küçük bir şüphe yoktur. Kindî'nin meslektaşı olan İslâm filozofları, Fârâbî'den itibaren, felsefî gayretleriyle bu hususu, yani vahyedilen hakikatin felsefî hakikata ne eşit ne de ondan aşağı olabileceğini, fakat eğer onun tabiatüstü kaynağının gerçekliği korunacaksa, ondan üstün olması gerektiğini idrak edemeyecek kadar felsefeye daldılar.

Kindî'nin elimizde bulunan tek ahlâk risâlesi[118] olan **el-Hîle li Def'i'l-Ahzân**[119] adlı risâlesi hakkında son birkaç söz söylemeden bu müzakereyi bitiremeyiz. Arapçada birçok benzerleri olan bu kitapta, Stoik **apetheia** idealleri, moral metanet ve feragat yüksek felsefî terimlerle tasvir edilir. Kindî'ye göre, gerçekte Râzî'den İhvân el-Safâ'ya kadar başka birçok filozofa göre de olduğu gibi, yüksek ahlâkın prototipi, zaman zaman arapça kaynaklarda diğer büyük ahlâk öğretmeni olan Diogenes'le karıştırılan, Sokrates'tir. Türünün ilki olması sebebiyle bu beliğ ve kahramanlık ahlâkı üzerinde oldukça müessir risâle fikir tarihçisinin dikkatine özellikle lâyıktır. Biz bu kısa tetkikte sadece onun İslâm'daki ahlâki fikirler tarihi bakımından büyük önemine işaret edebiliriz.

## II. Natüralizmin Doğuşu ve İslâm Akîdesine Meydan Okuması: İbn el-Râvendî ve el-Râzî

Grek felsefesinin girişini takip eden ve o zamana kadar bilinmeyen bir serbest araştırma ruhunun eşlik ettiği felsefî uyanışın nihayette, İslâm inancının bazı temel akidelerini tehlikeye sokması kaçınılmazdı. Bu serbest araştırma akımını başlatan Mu'tezile kelâmcıları genel olarak bu akımı doğuran Grek akılcılığının sadmesinden etkilenmediler. Fakat, on-

lar arasından büyük Nazzâm (öl: yaklaşık 845) gibi daha cüretli bazı kişiler hâlis mücerret nazarî düşünce zoruyla, tabiatüstüne duydukları temel İslâmî inançlarından vazgeçmeksizin yahut vahyin doğruluğundan şüphe etmeksizin tabiatçılık istikametinde müsbet bir adım atmak zorunda kaldılar[120].

Bu hususta henüz tetkik etmiş olduğumuz Kindî'nin İslâm akidesine, açık şüphecilik ruhuyla değilse de, en azından müteyakkız bir kabul ruhuyla yaklaşmış olduğu düşünülebilir. Fakat, ilâhiyata olan ilgisi felsefesindekinden daha az olmayan bu büyük ansiklopedistin durumu böyle değildi. Onun Grek düşüncesini öğrenmesi, onun sadece alemin zaman içinde yaratılması, bedenin haşri, Allah'ın her şeyi kuşatan takdirinin gerçekliği ve peygamberî vahyin doğruluğu gibi, İslâm'ın temel akidelerine olan imanını sâlim bir şekilde bırakmakla kalmadı; fakat, bundan öte, o, felsefî anlayışlarını İslâmî akidelerinin hizmetine sunmakta hiç tereddüt etmedi. Böylece o, Grek felsefesinin daha sonraki temsilcilerinin tersine, dinî şüphecilik saldırılarından hemen hemen tamamen uzak kaldı.

Yeni rasyonalizmin bu tür bir gelişmeyi içinde barındırıp barındırmadığını belirlemek zordu. Hemen kesinlikle söyleyeceğimiz şey, Kindî'nin birçok yönden tarihî bir şahsiyet olduğudur. Hattâ, 889 yılında gözden düşmesi ve öldürülmesine kadar, Abbâsî halifesi el-Mu'tezid'in muallimi ve nedimi olan en tanınmış öğrencisi Ahmed b. el-Tayyib el-Serahsî'nin durumunun gösterdiği gibi, kendi okulunda uzun süre şüphe dalgalarına karşı durmak mümkün olmadı. Bu başarılı ve zengin filozofun[121], tanınmış üstadının izinden gitmesi ve onun gibi, mantık, ilâhiyat ve astrolojiye alâka duymasının dışında, hayatı ve düşüncesi hakkında çok az bilgi vardır.

Başarısının ve sarayda gördüğü teveccühün neticesinde el-Serahsî, halifeyle olan yakınlık sınırlarını zorlamış ve onunla sohbetlerinde dinî düşünceye aykırı konulardan serbestçe söz açacak kadar ileri gitmişe benzer. Saraydaki temayüzüyle birlikte bu durum[122], sonunda halifenin, onun öldürülmesini buyurmasına sebep olmuş görünmektedir. Otoritesine şüphe edilmeyen el-Bîrunî'nin ifadesine göre ise, el-Serahsî dinî şüphelerini halifeyle olan özel sohbetlerine hasretmemiş, aynı zamanda onları peygamberlere şarlatanlar diye hücum ettiği bir çok risalesinde ifade etmiştir[123].

Üstadı Kindî'ninkiler gibi, Serahsî'nin Mu'tezilî temayüllerinin iyice pekişmiş olduğu görülüyor[124]. Ve bu temayüllerin sebep olduğu zihnî meşgalelerle onun felsefe sahasındaki araştırmaları herhalde dinî şüphelerinin ve özellikle peygamberlik makamına olan hücumlarının esasını teşkil etmiştir. Mu'tezilenin başlattığı bu akılcı akım neticede bu anlayışı kökünden söküp atmıştır.

Ne var ki, dinî akidenin bütününe meydan okunmasında çok daha şiddetli olan düşünür, görünüşte gerçek bir felsefî sâikin zoru altında, görülmemiş cüretle, dinî şüphecilik konusunda tehlikeli bir yola giren meşhur serbest düşünür İbn el-Râvendî (öl: 910) idi. Eğer, İbn el-Râvendî'nin sapık öğretisi hakkında çok az bir malumatı süzgeçten geçirerek bize ulaştıran hasım kaynaklara itibar edecek olursak bu serbest düşünür, vahyin fevkalâde önemli konularını ve mucizeyi, ve bir kaynağa göre de, muhtemelen, Allah'ın varlığını ve tedbirlerinin (ways) mantıkîliği meselesinde tatmin edici aklî bir cevabın olduğunu inkâr etmiştir[125]. (İslâm'daki diğer şüpheli literatür gibi, bu fikirleri açıklayan kitaplar da bize ulaşmamıştır.) Daha az düşmanca bir kaynağa göre, İbn el-Râvendî, bütünüyle vahiy müessesesinin lüzumsuz olduğunu ilân etmiştir. Onun, insan aklının Allah hakkında bilgi edinmeye ve iyi ve kötüyü temyiz etmeye yeterli olduğunu savunduğu rivayet edilir, -bu onun daha önce kendilerinden biri olduğu Mu'tezile'nin çoğunluğunun öğretisine uyan bir görüştür,- bu yüzden vahy tamamen gereksizdir ve peygamberlik iddialarının dayandığı söylenen mucizeler de tamamen batıldır. İslâmî görüş açısından en büyük mucize olduğu kabul edilen Kur'an'ın edebî mükemmelliği de ona göre, olağandır; çünkü, elbette bir arap (yani Muhammed) diğer bütün arapları edebî ustalık bakımından geride bırakabilir. Ve bu mükemmelliğin onun eserine bir fevkalâdelik veya bir mucivezî özellik kazandırması gerekmez. Hele anadili arapça olmayanlar için sözü edilen edebî icazın isbat delili olarak hiçbir önemi olamayacağı açıktır[126].

İbn el-Râvendî'ye atfedilen âlemin kıdemi, dualizmin (maniheizm) tevhide (monotheizm) olan üstünlüğü ve ilâhî hikmetin beyhudeliği gibi[127], diğer görüşler, aslen usta ve hatırı sayılır bir Mu'tezile kelâmcısı olan bu düşünürün, daha sonra, kuvvetli ve araştırıcı bir ruhun sonucu olan ciddî şüpheleri sebebiyle kelâmcıların hazır cevaplarının ve muğlak formüllerinin artık onu tatmin etmediği izlenimini teyit eder.

### Tabiatçı Felsefe ve Râzi

Şöhretine ve fiilen Kur'an'ı taklit etme ve Hz. Muhammed'i istihza etme noktasına varan fikrî cüretine rağmen İbn el-Râvendî[128], İslâm'ın serbest düşünce tarihinde, bütün İslâm tarihinde akideye karşı çıkanların en önemlisi ve şüphesiz X. asırdaki en büyük tıb otoritesi olan çağdaşı ve vatandaşı, İranlı Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyya el-Râzî (Latin kaynaklarının Rhazes'i) tarafından gölgede bırakılmıştır. Râzî Horasan'ın Reyy şehrinde doğdu, bazı kaynaklar onun gençliğinde ud çaldığını, diğer bazıları da felsefe ve tıbba başlamadan önce sarraf olduğunu söylerler. Felsefe ve tıbta gösterdiği büyük başarıdan dolayı, daha otuziki yaşına varmadan

doğduğu kentte hastane reisliğine getirildi ve daha sonra da Bağdat'taki hastane uhdesine verildi. Bir kaynağın ifadesiyle, "İslâm'ın en büyük hekimi" olarak kabul edilmiştir[129]. Müşfik, cömert ve çalışkan olması ve biraz da kimya ile meşgul olması dışında şahsî özellikleri ya da hususî hayatıyla ilgili çok az bilgi vardır. Muhtemelen müstesna çalışkanlığının sonucu olarak ölümünden kısa bir süre önce katarakt hastalığına yakalanmış fakat, bilgece bir ifadeyle, dünyayı yeterince görmüş olduğunu ve artık görmek istemediğini söyleyerek tedaviyi reddetmiş[130] ve muhtemelen 925 veya 932 yılında ölmüştür[131].

Göründüğü kadarıyla Râzî'nin ilmî ve felsefî eserleri oldukça genişti. Bizzat kendisi otobiyografik eserinde, bilinmeyen sebeplerle açıkça uzak durduğu matematik müstesna, fizik (tabiat) ve metafizik ilimler sahasında telif ettiği eserlerinin sayısının ikiyüzden daha az olmadığını iddia eder[132]. Onun tıbba dair en büyük eseri, 1279 yılında **Continents** adıyla Latinceye tercüme edilen ve XVI. yüzyıla kadar tıb merkezlerinde dolaşan, **el-Câmi'** olarak da tanınan **el-Hâvi** idi. Tıbbın hemen bütün yönlerine ilave olarak onun eserleri felsefe, kimya, astronomi, gramer, ilâhiyat, mantık ve diğer ilim sahalarıyla da ilgilidir; ancak, pek tabiî burada söz konusu olan özellikle onun felsefî eserleridir. En önemlileri aşağıda verilen bu eserlerden, maalesef sadece bir kaçı ve hattâ bazılarından bir kaç fragment bize ulaşabilmiştir:

1. **Kategoriler, Burhan, İsagoci** ve İslâm **Kelâm**'ında ıstılah olarak ifade edilen mantıkla ilgili bir grup risale[133].
2. Genel olarak metafizik üzerine bir grup risale.
3. **Mutlak ve Cüz'i Madde.**
4. **Doluluk ve Boşluk, Zaman ve Mekân.**
5. **Fizik** (Tabiat).
6. **Âlemin Hakîm bir Yaratıcısı Vardır.**
7. Cisimlerin Ezelîliği ve Ezelî Olmayışına Dair.
8. Proclus'un Reddi.
9. "Plutarch'ın" Tabiata Dair Görüşleri.
10. Timaeus Üzerine Bir Şerh.
11. Plutarch'ın Timaeus Şerhi Üzerine Bir Şerh.
12. Cisimlerin Kendiliğinden Hareket Ettiklerini ve Hareketin Zâti Olarak Onlarda Bulunduğunu Gösteren Bir Risale.

13. Ruhânî Tıb.

14. Felsefî Yol.

15. Nefs Hakkında.

16. Masum İmamın Sözlerine Dair.

17. Mu'tezile'ye Reddiye.

18. Platon'un Öğretisine Göre Metafizik.

19. Sokrates'in Öğretisine Göre Metafizik[134].

Tahmin edilebileceği gibi, Râzî düşüncesinin ana mevzuu, eserlerini kısmen ya da tam olarak muhafaza eden kıt kaynaklardan ancak kısmî olarak derlenebilir. Bununla beraber, bu tür kaynakların verdiği izlenimin muğlaklığına ve daha sonraki müelliflerin yoğun husumetine rağmen Râzî, İslâm'ın metafizik düşünce tarihinde yüksek bir şahsiyet olarak yerini alır. Kindî ve Fârâbî gibi filozoflar tarafından Aristo mezhebinin tedricen tesis edildiği, ilhad ve itizalin, Abbasi halifesi Me'mun'dan itibaren tazyik siyasetiyle çok canlı bir şekilde öne çıkarıldığı bir zamanda, Râzî, bazı temel İslâm akidelerine karşı meydan okuma ve sonraki yazarların tenkit ettikleri yeni bir felsefe yolu ortaya koyma cesareti göstermiştir. Bu münekkitler, onu, bir yandan işlek Aristoculuk yolundan sapması, öte yandan, "eski tabiatçıların görüşlerini" benimsemesi yahut sadece Aristo felsefesinin daha ince görüşlerini anlamaması sebebiyle şiddetle tenkid ederler[135].

Râzî'nin önemli metafizik görüşlerini, özellikle temel beş ezelî prensip anlayışını Harrânî yahut Sâbiî kaynaklardan aldığı şeklindeki garip iddiaya rağmen[136], onun metafizik düşüncesinin esasen Platoncu düşünceden mülhem olduğu ve ahlâka dair kitaplarının da esasında Sokratik ahlâk fikirleriyle bezenmiş olduğundan en küçük bir şüphe yoktur. Yukarda zikredilen risalelerinden de görülebileceği gibi, Râzî'nin Sokratik, Platonik ve Platon sonrası literatürle alakasını göz önüne alacak olursak bu son derece tabiîdir. Bundan başka dahili delillerin tetkiki ve mevcut eserlerinde ifade edildiği kadarıyla Râzî'nin öğretisi bu varsayımı tamamen teyit eder.

Râzî'nin ahlâka dair en tanınmış risalesi olan **el-Tıb el-Ruhânî**'si **Cumhuriyet** (Republic)'te ifade edildiği şekliyle Platon'un üç melekeli Nefs öğretisini büyük ölçüde tasvip eden bir risaledir; Platon'un, nefsin ahlakî ve manevî kurtuluşunun istikameti olduklarını söylediği uyum ve itidalin temin edilmesi için bir yandan mûsikî (ki ona "ruhânî tıb" der)nin rolünü, öte yandan cimnastiği (ona da "cismanî tıb" der) uygun görür[137].

Ancak, Râzî'nin Platonculuğunun daha açık bir şekilde ortaya çıktığı beş ezelî ilke anlayışının ayrıntısına girmeden önce, onun Aristo'ya tepkisini incelememiz uygun olacaktır. Yalnız, bu bağlamda işaret etmek gerekir ki, onun Platon'u kabulü ile Aristo'yu kabul etmemesi arasındaki fark sadece bir uygunluk meselesidir, çünkü, düşüncesinin bu iki cephesi mantıken birbirinin tamamlayıcısıdır.

İlk olarak, Râzî Aristo'nun, kendisinin cisim anlayışına bağlı olarak, "kuşatan cisimle kuşatılan cismin sınırı" (**Phys.**, IV. 212[a] 5) şeklindeki, boşluğun imkânsızlığı anlayışını reddeder ve boşluğun mümkün olduğunu söyleyen Platon'a ait olduğunu sandığı görüşü benimser[138].

Bu boşluk (void) görüşüyle uygun olarak, Râzî risalelerden birinin adının (yukarda 12 numaralı olan) gösterdiği gibi, esasen cisme ait olan ve Aristo'nun iddia ettiği gibi, bir değişme ilkesi kabul edilen tabiatın bir niteliği olmayan hareketi cismin zâti bir niteliği addeder[139]. Binâenaleyh, bütün cisimler kendi zâtî hareketleriyle aşağıya, âlemin merkezine doğru hareket ederler, Aristo'nun söylediği gibi, tabiî yerlerine yahut terkiplerindeki baskın unsura bağlı olarak aşağıdan yukarıya veya yukarıdan aşağıya doğru hareket etmezler[140].

Bu hareket ve onun temelinde bulunan boşluk nazariyesinin Demokritus doktrinine benzerliği son derece açıktır. Demokritus'un araştırma metodundan övgüyle bahsederken, onun tabiat görüşlerinin birçoğuna açıkça karşı koymuş olan Aristo'yu tenkid eden biri, tabiatıyla Demokritus'un, Aristo'nun kusurlu bulduğu görüşlerine doğru celbedilmiş olabilir. Bu yüzden, yalnızca hareket ve boşluk değil fakat cismin atomik terkibi de Râzî tarafından Demokritus'un anlayışıyla yorumlandı. Az sonra görüleceği gibi, Râzî'nin beş ezelî prensipten biri olarak kabul ettiği madde, boşluk sebebiyle ayrılmış, görünmeyen parça ya da atomlardan meydana gelmiştir. Bu atomların sıklık ya da seyrekliği yahut onları ayıran boşluğun hacmi, cisimlerin hafiflik ve ağırlık, katılık ve yumuşaklık gibi birinci niteliklerini belirler[142].

### Nefs ve Akıl

İslâmî öğreti açısından olduğu gibi, Aristoculuk açısından da çok daha şaşırtıcı olan, Râzî'nin, Pythagoras ve Platon'un Nefsin bedenden bedene geçmesi (tenasüh-metampsychos) doktrinine inanmış olmasıydı. Ona göre esasen canlı olan nefs aynı derecede akılsız idi. Maddeye meftûn olup onunla birleşmek ve cismanî lezzetlerden pay alabilmek için onu şekillendirmeye çalıştı. Ne var ki, nefsin şekil verme faaliyetinden maddenin kaçınması ve mukavemet göstermesi karşısında Allah'ın, nefsin bir müddet maddî lezzetlerden pay alma arzusunu tatmin edebilmesi için ona yardım

etmesi ve maddî formalarıyla bu âlemi yaratması gerekti. Aynı şekilde, Allah insanı yarattı ve ona "kendi tanrılık cevher"inden olan aklı verdi; ta ki, akıl nefsi insan heykelindeki dünyevî uykusundan uyandırsın ve ona daha yüksek bir âlemden geldiğini ve bu âleme felsefe öğrenmekle ulaşmanın görevi olduğunu hatırlatsın. Nefs bu öğrenime kendini adadığı ölçüde kurtulmayı başarabilecek ve mâ'kuller âlemine kavuşacaktır. Bu şekilde de Pythagorasçılar'ın dedikleri gibi "doğuş çemberi"nden kurtulmuş olacaktır. Felsefe öğrenimi ile arınmamış olan nefslere gelince, bunlar felsefenin şifâ verici değerini anlayıncaya kadar bu dünyada kalacaklar ve aklî âleme yöneleceklerdir. Bu nihâî maksat hasıl olduğunda ve aklın kılavuzluk ettiği insan nefsi gerçek yurduna döndüğü zaman, bu "aşağı âlem" sona erecek ve zorla şekil verilen madde aslî haline, mutlak şekilsizlik ve safiyetine dönecektir[143].

Nefs ve onun semavî kaderiyle ilgili bu anlayışta, felsefenin çok yüksek rolü Sokrates'in uslûbuyla mukayese edilebilecek bir canlılıkla ortaya konmaktadır. Burada, Râzî yalnızca cür'etli ve bir dereceye kadar orijinal bir nefs görüşü ortaya atmakla kalmaz, aynı zamanda âlemin Demiurgus **(Bârî)** tarafından zaman içinde yaratılışının da bir izâhını verir. Nefsin Pythagorien -Orphik devrî (cyclic) dönüş anlayışı ve onun "doğuş çemberi"nden nihâî kurtuluşu açıkça sergilenir ve felsefenin şifâ verici mistik fonksiyonu öne çıkarılır.

Tenâsuh görüşüyle alâkalı olarak, burada Râzî'nin hayvan öldürmek meselesi ve bunu ahlâkî açıdan haklı çıkaran sebeplerle ilgili **Felsefî Yol** (el-Sîret el-Felsefiyye)daki açıklamasını tetkik etmek uygun olur. İslâm tarihindeki diğer hassas ruhlar gibi, meselâ âma şair Ebu'l Alâ el-Mearrî (öl. 1057), Râzî de hayvanların, özellikle insanların elinde acı çekmesinden rahatsız olmuş olmalıdır. İnsan hayatını korumak maksadıyla vahşî hayvanların öldürülebileceğini söylemekle beraber, bunun evcil hayvanlara uygulanamayacağını açıkça ifade eder. Ancak, ona göre, hem vahşî hem evcil hayvanların öldürülmesi konusunda nihâî mazeret (gerekçe), bunun, onların nefslerinin bedenlerinden kurtulma vasıtası olduğu ve insan bedeni gibi "diğer yüksek bedenlerde ikâmet"ini sağlamak suretiyle nihâî kaderlerine yaklaştırılmalarıdır[144].

## Âlemin Yaratılışı ve Beş Ezeli Prensip

İşaret edilmiş olduğu gibi, Râzî'nin düşüncesindeki Platonik unsur, hiçbir yerde onun ezelî prensiple ilgili temel metafizik anlayışında olduğu kadar açık değildir. Her ne kadar bu fikir, genellikle esrarengiz Sâbiî ya da Harrânî fırkasına atfedilirse de, nihayet Platon'un kozmolojiye dair önemli diyaloğu, **Timaeus**'tan (ki Razî onu iyice tetkik etmişe benzer) sadır olan, doğrudan Platonik bir unsuru açıkça görebiliriz. Râzî'nin metafi-

zik doktrininin esasını teşkil eden beş ezeli prensip madde, mekân, zaman, nefs ve yaratıcı (**Bârî**-Demiurgus)dır. Maddenin ezeliliği iki yolla ispat edilir. Yaratma, maddeye "şekil verme" işi, yalnızca ona tekaddüm eden bir yaratıcıyı değil, aynı zamanda bu fiilin kendisinde kâim olacağı bir destek(substratum)i yahut maddeyi gerektirir. Ayrıca, **mutlak yokluktan** yaratma fikri mantiken imkânsızdır, çünkü, eğer Tanrı hiç bir şeyden **bir şey** yaratmaya kadir olsaydı **her şeyi** doğrudan yoktan yaratma yoluna giderdi, zira bu, en kolay ve çabuk yaratma tarzıdır. Fakat, bunun oldukça uzak bir keyfiyet olması sebebiyle, âlemin, ezelden beri var olan şekilsiz bir madde (heyûlâ)den yaratılmış olduğunu söylemek gerekir[145].

Madde kâim olabileceği bir yer gerektirir ve bu yer de ikinci ezelî prensip olan mekândır. Râzî, mekânı, Aristo'nun "yer" (topon)inin tersine, mantıken cisimden ayrılabilen mücerret bir kavram olarak düşünür. Bu yüzden, o, küllî mekân ile cüz'î mekân arasında bir fark görür. Küllî mekân cisimden tamamen bağımsızdır, bu yüzden, onu işgal eden cisim kavramı, Aristo'nun mekân yahut "ihtiva ettiği cismin en dış sınırı"[146] kavramında açıkça görüldüğü gibi, onun tanımı içine girmesi gerekmez ve böylece boşluğun imkânlılığı mantıkî olarak muhafaza edilir. Cisimden ve **eo ipso** kemiyetten bağımsız olan bu mekân hem sonsuz hem ezelidir[147]; halbuki Aristo'ya göre, **müşterek mahal** (locus communis) olarak küllî kapasitesinde bile, âlemin cisminden ayrılamaz ve bu yüzden sonludur[148].

Buna mukabil, cüz'î mekân kendisinin gerçek özünü teşkil eden maddeden ayrı olarak düşünülemez. Bu itibarla o Aristo'nun ihtiva ettiği cüz'î veya maddî nesnelerin **yeri** ya da **taşıyıcısı** şeklindeki mekân anlayışından ayrılır, ve Platon'un, Timaeus'da Demiurgus (Tanrı)'un kendisinden cüz'î duyu nesnelerini şekillendirdiği şekilsiz madde ve kap olarak tarif edilen mekânıyla bâlli benzerlikler[149] gösterir, bu yüzden o taşıyıcı kapasitesi içinde onu işgal eden maddî taşıyıcıdan ayrılamaz.

Zaman görüşünde de Râzî, zamanı bir hareket türü ya da hareketin sayısı olarak gören Aristo'dan ayrılır. Böyle bir anlayış zaman gerçeğini genel olarak hareketle ve özel olarak da göklerin hareketine bağlar; ancak, Râzî'nin görüşünde hareket zamanı **doğurmaz,** onu yalnızca **gösterir,** ve bu yüzden esas itibariyle zaman hareketten ayrılır.

Dahası, mekâna kıyasla Râzî özel ya da muayyen zamanla mutlak ya da **küllî zamanı ayırır.** Birincisinin ölçülebilir ve sınırlı, ikincisinin ise ölçülemez ve sınırsız olduğunu düşünmüştür. Bu yüzden bu ikincisi, Platon'un "ezeliliğin müteharrik sureti"[150] dediği, hissî alemin süre ölçüsünden ayrı olarak, aklî âlemin süre ölçüsü olan [151] Yeni-Platoncu mutlak zaman **(dehr-aeon)**la aynıdır[152].

Yaratılmış âlem ve onun hareketinden tamamen bağımsız olan mutlak zamanı anlayabilmemiz için Râzî, bizim, göklerin hareketini, güneş ve gezegenlerin doğuş ve batışlarını tamamen unutmamızı ve ona göre mutlak zamanla aynı mânada olan "ezelîliğin hareketi" kavramını düşünmemizi ister. Bu, mutlak zamana benzeyen âlemin hacminden ya da süresinden ayrı olarak sezgilenebilen sonsuz bir boşluk kavramını anlamaktan daha zor değildir[153]. Bu itibarla, mutlak zamanın, cüz'î zamanın yaratılışına ve âlemin yaratılışıyla birlikte vâki olan göklerin hareketine tekaddüm eden ezelî tekerrürle aynı olması gerekir.

Diğer iki prensibin, Yaratıcının ve Nefsin ezelîliği meselesi Râzî'nin sisteminde bir başka problemin çözümüyle, Platon'dan beri filozofları hayli meşgul etmiş olan, âlemin yaratılış gerekçesi probleminin çözümüyle irtibatlıdır[154]. Râzî'nin meselesi âlemin yaratılmış olup olmadığından ziyade (çünkü o da, Platon gibi, onun ezelî bir zamanda yaratılmış olduğuna inanmaktaydı) Allah'ın âlemi, daha sonra Lâtin skolâstiklerinin ifade ettikleri gibi, "tabiî bir zarûret"le mi yoksa hür irade ile mi yaratılmış olduğu şeklindeki, gerek İslâm gerek Hıristiyan dünyasında yüzyıllar boyu teolojik ve felsefî eserlerde hayli yankılanacak olan çetin problemdir. Râzî'ye göre cevabımız "tabiî zarûret" olacaksa, o takdirde mantıkî olarak, âlemi zamanda yaratmış olan Allah'ın kendisinin de zamanda olması gerekir; çünkü tabiî bir eser zorunlu olarak fâilini zaman içinde takip eder. Eğer cevabımız hür irade olur ise, o zaman hemen bir başka soru ortaya çıkacaktır: Acaba Allah âlemi niçin seçtiği vakitte yaratmıştır da başka bir vakitte yaratmamıştır?[155]

Râzî'nin irad ettiği cevap hem kendi düşüncesindeki Platonik ve Neo-Platonik unsurları hem de kendisinin beş ezelî ilkesini tutarlı bir metafizik sistem haline getirme yolundaki çabasının dâhiyâneliğini ortaya koymaktadır. Gördüğümüz gibi Nefs, Allah, madde ve zamanla birlikte ezelî idi. Nefsin maddeye olan meftunluğu sebebiyle Allah, onun kendi başına yapamadığı şeyi, yani maddî formlarla birleşmeyi yaratmak mecburiyetinde kaldı. İşte âlemin yaratılışı, ki bu alemde nefs her zaman bir yabancıdır, bu birleşme ile irtibatlıydı. Aklın aydınlatması sâyesinde, maddî formlara ve cismânî lezzetlere dalmış olan nefs, nihayet gerçek kaderinin şuuruna varacak ve gerçek yurdu olan aklî âlemdeki yerini aramaya çalışacaktır[156].

Râzî'nin gerek Yaratıcı gerek Nefsin ezelîliği hakkında hiçbir delil ortaya koymadığı hemen dikkatleri çekecektir. O, âlemin zamanda yaratıldığına ve fakat ebedî olduğuna inanan Platon'un hilâfına, kesinlikle onun hem zamanda yaratıldığına hem de geçici olduğunu inanıyordu. O halde Râzî Platon'u takip ederek gerek nefsin gerek Yaratıcının ezeliliğini aksiyomatik bir kazıyye olarak öne sürmüş olmalıdır. Yalnızca nefsin hem ezelî hem de ebedî olduğu şeklindeki görüş değil, aynı zamanda felsefenin,

nefsin arınması ve bedenin zincirlerinden kurtulması için yegâne yol olduğu görüşü de İslâm'ın vahy ve peygamberlik anlayışına ters düşen kesin bir Platonik-Pythagoryen tesiri yansıtır. Vakıa, Râzî, bağlı bulunduğu akılcı mukaddimelere uygun olarak vahy kavramıyla peygamberlerin Allah'la insan arasında aracılık rollerini bütünüyle reddetmiş bulunmaktaydı. Ona göre, peygamberlik ya gereksiz (çünkü Allah'ın verdiği aklın ışığı hakikatı bilmek için kâfî idi) ya da zararlı idi (çünkü kendilerine vahy indiğine inanan milletle, onlar kadar talihli olmayan milletler arasında hayli savaşlara ve kan dökülmesine sebep olmuştu)[157].

Her halde öğretisinin bu yanı, yani İslâm kaynaklarının Brahmanizm olarak niteledikleri peygamberliğin reddi fikri sebebiyle Râzî, hemen herkes tarafından bölücü ve kâfir olarak görülmüştür. XI. yüzyılın büyük İsmâilî dâisi Nâsır'-ı-Husrev ile kendi vatandaşı ve adaşı Ebû Hâtim el-Râzî (öl: 933)'nin -Ebû Hâtim'in eleştirisi Râzî'nin düşüncesinin keşfinde hayli rol oynamıştır- kendisine yönelttikleri eleştirilerin de gösterdiği üzere İsmâilîler gibi heteredox çevrelerde bile rağbet görmemiştir. Ne var ki, söz konusu münekkitler Râzî ile beklenilenin ötesinde benzerlikler göstermektedirler; gelecek bölümde görüleceği gibi, kendilerini Ehl-i sünnet'ten ayıran Pythagoryen fikirlerin bütünüyle tesirinde kalmışlardır.

## Notlar:

1. Birinci bölümde ilgili yerlere bak.
2. İbn Cülcül, **Tabakât,** s. 73; el-Qıftî, **Tarih,** s. 98; ve İbn Ebî Usaybia, **Uyûn,** I, 207.
3. Sâ'id, **Tabakât el-Ümem,** s. 51; el-Qıftî, **Uyûn,** I, 206.
4. **Tabakât el-Ümem,** s. 51; **Uyûn,** I, 206 vd.; İbn el-Nedim, **el-Fihrist,** 371.
5. Onun bu halife tarafından dövülmesini buyrulmasına dair bir rivayet için bkz. İbn Ebî Usaybia, **Uyûn,** I, 207.
6. Yani hicrî 252, bunu Abdul-Râzik, **Feylesof el-Arab ve'l-Muallim el-Sânî,** adlı eserinde teklif eder, s. 51. Başka görüşler için bkz. Massignon, **Recueil des textes inedits concernant l'histoire de la mystique,** s. 175, ve Nallino, **Târih el-Felek inde'l-Arab,** s.117.
7. **Kitâb el-Buhalâ,** s. 18, 83 vd.
8. Ebû Rîde, **Resâil el-Kindî el-Felsefiyye** (bundan sonra Resâil olarak geçecektir).
9. İbn el-Nedim, **Kitâb el-Fihrist,** s. 371-79, ve McCarthy, **el-Tesânif el-Mensûbe ilâ Feylesûf el-Arab** (bundan sonra **el-Tesânif** denecek).
10. **Târih el-Hukemâ' el-İslâm,** s. 47.
11. İbn Cülcül, **Tabakât,** s. 73 vd.

12. Sâ'id, **Tabakât el-Ümem,** s. 52, ve diğer müellifler ona dayanmıştır.
13. **A.g.e.,** İbn Cülcül, **Tabakât,** s. 73 vd.; el-Beyhaki, **Târih el-Hukemâ' el-İslâm,** s. 47.
14. Ebû Rîde, **Resâil,** I, 97-162, 214-37, ve 244-61; Kezâ Walzer, "New Studies on el-Kindî," in **Greek into Arabic,** s. 175-205.
15. İbn el-Nedim, **el-Fihrist,** s. 372, ve McCarthy, **el-Tesânif,** s. 29.
16. İbn Cülcül, **Tabakât,** s. 73; İbn Ebî Usaybia, **Uyûn,** I, 207.
17. Ebû Rîde, **Resâil,** I, 244 vd.
18. **A.g.e.,** s. 372.
19. bkz. yukarda, s.
20. İbn el-Nedim, **el-Fihrist,** s. 376.
21. Ebû Rîde, **Resâil,** I, 97 vd.
22. **A.g.e.,** s. 101.
23. **A.g.e.,** 101.
24. **A.g.e.,** 102.
25. **A.g.e.,** 103 Krş. **Metafizik,** II, 993$^{b}$. 16.
26. **A.g.e.,** 104.
27. **A.g.e.,** 105.
28. Ross, **Select Fragments,** Fr 51 (Protrepticus).
29. Ebû Rîde, **Resâil,** I, 106
30. **A.g.e.,** 107, 109.
31. **A.g.e.,** 108.
32. **A.g.e.,** 111; krş. s. 165.
33. **Metafizik,** IV. 1026$^{a}$, 10 vd.
34. Ebû Rîde, **Resâil,** II, 8, 10.
35. **A.g.e.,** II, 10, ve I, 265 vd.
36. Aristotle, **De Anima,** I, 403$^{a}$ 27; krş. Walzer, "New Studies on al-Kindî", in **Greek into Arabic,** s. 229 vd.
37. Ebû Rîde, **Resâil, I,** 369 vd.
38. **A.g.e.,** s. 111 vd.
39. **A.g.e.,** s. 110, 112, krş. **Met.** III, 2.
40. **A.g.e.,** s. 112, ve krş. Aristotle, **Anal. Post.** I. ch. 3, ve **Met.** IV. 1006$^{a}$ 1-12.
41. **A.g.e.,** 113, 169.
42. Ebû Rîde, Resâil, I, s. 114.
43. **A.g.e.,** 115 vd.; Kezâ bkz. 191 vd., 194 vd., ve 202 vd., ki buralarda bu delil tekrar tekrar ileri sürülür.
44. Ebû Rîde, **Resâil,** I, s. 118 vd.
45. **A.g.e.,** s. 119, 120.
46. **A.g.e.,** s. 121 vd.
47. **A.g.e.**
48. Cf. On the Infinity of the Body of the World, the Nature of What Can Be and What Cannot Be Said To Be Infinite, the Unity of God and the Finitude of the Body of the World, **Resâil** içinde, I, 186-92, 194-98, ve 201-207..

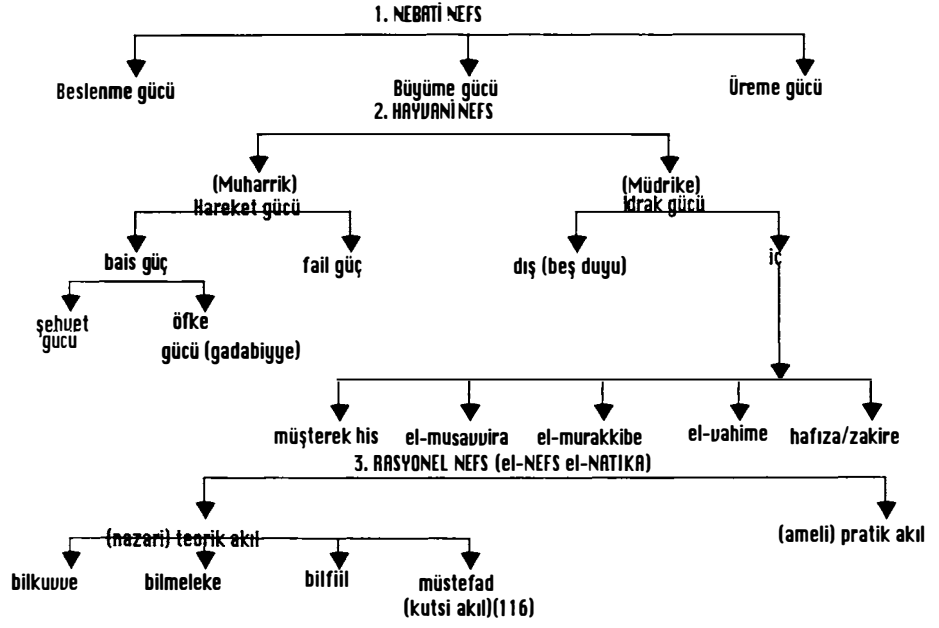
49. Ebû Rîde, **Resâil,** I, s. 214 vd.
50. **A.g.e.,** s. 207.
51. Walzer, "New Studies on al-Kindî," in **Greek into Arabic,** s. 218 vd. Burada Kindî'nin ortaya koyduğu delil şeklinde Platon'un dikkate değer bir etkisi vardır ve bu Kindî zamanında tercüme olunan Galen'in Timaeus'un telhisindeki delile benzer. Bkz. Walzer and Kraus, Galeni Compendium Timaei Platonis, s. 4-5. Timaeus'un "yaratılmış herhangi bir şey (kâin-hâdis) in zorunlu bir bir sebep tarafından ihdâs edilmesi gerektiğini ileri sürdüğü söylenir."
52. İbn el-Nedim, **el-Fihrist,** s. 370; Steinschneider, Die Arabischen Uebersetzungen, s. 141 vd.
53. Bedevî, **Neoplatonici apud Arabes,** s. 243-47.
54. Ebû Rîde, **Resâil,** I, 160 vd.
55. **A.g.e.,** s. 160 vd.
56. **A.g.e.,** s. 123 vd.
57. **A.g.e.,** s. 143 vd. Hıristiyanlığa Reddiye adlı bir risâlede (Yahya b. Adi'nin karşı delilleri ile birlikte mahfuzdur. bkz. **Revue de l'Orient Chretien,** Vol. 22 (Tome II, XXII (1920), s. 4. vd.) Kindî şu sebeplerden dolayı teslis akîdesini tenkit eder: (a) Aynı mahiyeti paylaşan üç ilâhî şahıs zat ve fasıldan mürekkep olmak zorundadır, ve (b) birlik yasayı, yacins yahut nevi bakımından olur ve bu manalardan her biri açısından Allah'ın teslis fikri çokluğu gerektirir.
58. **A.g.e.,** s. 153 vd.
59. **A.g.e.,** s. 154 vd.
60. **A.g.e.,** s. 182 vd.
61. Fakhry, **Islamic Occasionalism,** s. 56 vd.
62. Ebû Rîde, **Resâil,** I, 219.
63. **A.g.e.,** s. 220.
64. **A.g.e.,** I, 221 vd.
65. **A.g.e.,** 224; II, 41 vd.
66. **A.g.e.,** s. 228.
67. Ebû Rîde, **Resâil,** I, 231 vd; Aristotle, **De Caelo,** I. 289$^{a}$.
68. **A.g.e.,** s. 231 vd.
69. **A.g.e.,** s. 236 vd.
70. Kur'an, 55, 6.
71. Ebû Rîde, **Resâil,** I, 248.
72. **A.g.e.,** s. 251 vd.
73. **A.g.e.,** s. 253 ve II, 40 vd; Aristotle, **De Caelo,** I. 270$^{b}$.
74. **A.g.e.,** s. 254. Bu Aristo ve Proclus'usunda görüşü idi; bkz. Walzer, "New Studies on al-Kindî," in **Greek into Arabic,** s. 231, quoting Ross, **Select Fragments,** s. 94 vd.
75. **Resâil,** I, 255; krş. Aristotle, **De Anima** III. 434$^{b}$ 24 and 435$^{b}$ 20, ki nefsin dokunma gücünün üstündeki bütün güçlerinin sadece saadet için gerekli

olduğu söylenir.

76. **A.g.e.**, 256 vd.
77. Ebû Rîde, **Resâil,** II, 45 vd.
78. **A.g.e.**, I, 260 vd.
79. İbn el-Nedim, **el-Fihrist,** 373-75.
80. Krş. H. Ritter, "Schriften Ja'kub İbn Ishâq al-Kindî's in Stambulen Bibliotheken," **Archiv Orientalni,** Vol. 4 (1932), s. 369; McCarthy, **el-Tesânif,** s. 28, 50.
81. İbn el-Nedim, **el-Fihrist,** s. 456-60.
82. Ebû Rîde, **Resâil,** I, 265 vd.
83. **A.g.e.**, s. 273.
84. **A.g.e.**, s. 274.
85. Ebû Rîde, **Resâil,** I, s. 278. Krş. Poimandres'in **Corpus Hermeticum**'daki görüşü, nşr. Nock and Festugiere, I, 25 vd.
86. **A.g.e.**, 277.
87. **A.g.e.**, s. 258, 267, 273 vd.
88. **A.g.e.**, s. 301, 354 vd.; Aristotle, **De Anima** III. $429^{a}$ 15.
89. **A.g.e.**, 296 vd.
90. **A.g.e.**, s. 299 vd.
91. **A.g.e.**, s. 303 vd.
92. Ebû Rîde, **Resâil,** I, s. 302 krş. Aristotle, **De Anima** III. $429^{a}$ 28.
93. **A.g.e.**, 353 vd.
94. Ben "el-Bâ'in" diye okudum ki, lâtince versiyonundaki gibi demostratif olarak tercüme edilebilir. Son zamanlarda McCarthy "el-Nâti'" okuyuşunu teklif eder; bkz. "Al-Kindî's Treatise on the Intellect" in **Islamic Studies,** III (1964), 119 vd.
95. Ebû Rîde, **Resâil,** I, 257 vd.
96. Bkz. bilhassa Gilson, "Les sources greco-arabes de l'agustutinisme avicennisant," Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen age, 1929, s. 5-27 ve McCarthy, "Al-Kindî's Treatise," s. 119 vd.
97. Bkz. Gilson," Les sources greco-arabes," s. 5-27.
98. Krş. **De Anima** II. $412^{a}6$ ve 15; III. $429^{b}7$ vd.
99. Bu risalenin başlığı için bkz. İbn el-Nedim **el-Fihrist,** s. 258 ve Ebû Rîde, **Resâil,** II, 55.
100. **Resâil,** II, 48 vd.
101. Krş. Walzer and Kraus, **Galeni compendium Timaei Platonis,** s. 15 (tercüme s. 59 vd), ve Taylor, **Commentary on the Timaeus-s.** 369 vd.
102. Ebû Rîde, **Resâil,** I, 165 vd.
103. **A.g.e.**, s. 280
104. **A.g.e.**, s. 133, 162, 182.
105. Hicrî 320 (m. 932)'de Mettâ b. Yûnus ile Sa'îd el-Sîrâfî arasında vukubulan bir tartışma için bkz. el-Tevhîdî, **el-Mükabesât,** s. 68 vd. ve ileride ilgili bölüm.

106. Bkz. Ebû Rîde, **Resâil,** I, 133 vd.
107. Bkz. İbn el-Nedim, **el-Fihrist,** s. 372, yani, el-Hass alâ Taallum el-Felsefe.
108. Walzer," New Studies on al-Kindî," in **Greek into Arabic,** 201.
109. Rescher, "Al-Kindî's Sketch of Aristotle's Organon," The **New Scholasticism,** Jan. 1963, s. 44 vd.
110. Ebû Rîde, **Resâil,** I, 368.
111. **A.g.e.,** I, s. 369.
112. Bkz. İbn el-Nedim, **el-Fihrist,** s. 371.
113. **A.g.e.,** 376.
114. Ebû Rîde, **Resâil,** I, 373, ve II, 93.
115. Kur'an 36/78 vd.
116. Ebû Rîde, **Resâil,** I, 374 vd.
117. **A.g.e.,** s. 375.
118. Burada onun İstanbul Köprülü Kt. de 1608 numarada mahfuz olan "Sokrates'in Sözleri" mecmuası istisna edilmiştir ki, bu mecmuada Atinalı bilgeye atfedilen çok sayıda hikemiyât mevcuttur. Bkz. Fakhry," Al-Kindî and Sokrates," **el-Ebhâs,** Vol. 12 (1963), s. 28 vd.
119. **Uno scritto morale inedito di al-Kindî,** nşr. Ritter and Walzer krş. Simon van Riet, "Joie et bonheur dans le traite d'al-Kindî," **Revue phlosophique de Louvain,** Vol. 61 (1963), s. 13-23.
120. Yukarda ilgili yerler.
121. el-Mesûdî'ye göre (**Mûrûc-** VII, 179-180) halife onun mal varlığının müsadere edilmesini emrettiğinde bu varlığın değeri 150.000 dinar idi. Arap tarihçilerinin mübalağa yaptıkları farzedilse bile bu cidden büyük bir rakamdı.
122. İbn el-Nedim, **el-Fihrist,** s. 380.
123. Rosenthal, **Ahmed b. Tayyib as-Sarahsî,** s. 132 ve başka yerler.
124. **A.g.e.,** s. 35.
125. el-Hayyât, **Kitâb el-İntisâr,** s. 11-12.
126. Kitâb el-Zümrûd, in **Rivista degli Studi Orientali,** XIV (1934), 92-129, neş. ve tercüme Kraus. Kezâ bkz. İbn el-Nedim, **el-Fihrist,** s. 255, ve el-Ensâb, **Târih İbn el-Râvendî,** s. 128.
127. Arnold, **al-Mu'tazilah,** s. 53; el-Abâsî, **Ma'âhid el-Tensis,** Vol. I, s. 155 vd.; Nyberg in Brunschvig and Von Grunebaum, **Classicisme et declin,** s. 131 vd.
128. **Ma'âhid el-Tensis,** Vol. I, s. 155 vd.; İbn el-Nedim, **el-Fihrist,** 380.
129. Sâ'id, **Tabakât el-Ümem,** s. 52 vd; 'el-Qıftî, **Târih el-Hukemâ',** s. 271 vd.; İbn Ebî Usaybia, **Uyûn,** I, 313 vd.
130. **Târih el-Hukemâ',** s. 271 vd.; İbn el-Nedim, **el-Fihrist,** s. 430.
131. Kraus (ed.), **Epître de Beruni,** s. 5 vd.
132. Krş. **el-Sîre el-Felsefiyye,** Opera Philosophica, s. 109, ve **Epîkre de Beruni,** s. 6 vd.
133. Kraus, **Epître de Beruni,** s. 14.

134. İbn el-Nedim, **el-Fihrist,** s. 430 vd.; el-Qıftî, **Târih el-Hukemâ',** s. 273 vd.; Pines, **Beitrage,** s. 87 vd.; ve Kraus, **Epître de Beruni,** 11.
135. Sâ'id, **Tabakât el-Ümem,** s. 33; el-Mes'ûdî, **el-Tenbîh,** s. 122, 162.
136. Bkz. el-Râzî, **el-Muhassal,** s. 85 vd., ve Kraus, **Opera Philosophica,** s. 178 vd.
137. Kraus, **Opera Philosophica,** s. 27 vd.; krş. Fakhry," A Tenth-Century Arabic Interpretation of Plato's Cosmology, "**Journal of the History of Philosophy,** VI (1968), 15-22.
138. Bkz. Pines, **Beitrage,** s. 45 vd. Platon'un boşluk görüşü hakkında bkz. Taylor, **Commentary on the Timaeus,** s. 384 vd., 559, 581. Krş. Aristotle, **De Gen. et Corrup.** I. $325^{b}34$.
139. **Phys.** II. $192^{b}$.
140. **De Caelo,** IV. $308^{a}$
141. Bkz. meselâ, **De Gen et Corrup.** I. $315^{a}$ 32 vd. ve $324^{b}$ 35 vd.
142. Bkz. Pines, **Beitrage,** s. 40 vd. ve bilhassa 76 vd.
143. Kraus, **Opera Phlosophica,** s. 28 vd.; Pines, **Beitrage,** s. 59 vd.
144. **Opera Philosophica,** s. 105, 174. Krş. Plotinus, **Enn.** III, 2, 15.
145. **Opera Phlosophica,** s. 224 vd.; Pines, **Beitrage,** 40 vd; Husrev, **Zâd el-Mûsâfirîn,** s. 74 vd.
146. **Phys.** IV. $212^{a}$ 20.
147. Kraus, **Opera Plosophica,** s. 258 vd.
148. **Phys.** IV. $209^{e}$ 32 ve $212^{b}$ 13 vd.
149. Krş. **Timaeus,** 52 vd.
150. el-Bîrûnî, **Tahkik ma li'l-Hind,** s. 163.
151. Plotinus, **Enn**. III. 7, 11.
152. **Timaeus,** $37^{c}$.
153. Pines, **Beitrage,** s. 53 vd.
154. Bkz. bilhassa **Timaeus,** 28 vd.
155. Husrev, **Zâd el-Mûsâfirîn,** s. 114 vd.; Kraus, **Opera Phlosophica,** s. 290 vd.; ve Pines, **Beitrage,** s. 58 vd.
156. Yukarıda birinci bölüm.
157. Kraus, **Opera Phlosophica,** s. 295. "Peygamberliğin İbtali" ve "Sahte Peygamberlerin Hilelerine Dair" adlı iki dine karşı risale, el-Bîrûnî tarafından ona nisbet edilir; bkz. Kraus, **Epître de Beruni,** s. 20.


1. NEBATİ NEFS
Beslenme gücü
Büyüme gücü
Üreme gücü
2. HAYVANİ NEFS
(Muharrik) Hareket gücü
(Müdrike) İdrak gücü
bais güç
fail güç
dış (beş duyu)
iç
şehvet gücü
öfke gücü (gadabiyye)
müşterek his
el-musavvira
el-murakkibe
el-vahime
hafıza/zakire
3. RASYONEL NEFS (el-NEFS el-NATIKA)
(nazari) teorik akıl
(ameli) pratik akıl
bilkuvve
bilmeleke
bilfiil
müstefad (kutsi akıl)(116)

**dördüncü bölüm**

# İSLÂM NEO-PLATONİZMİNİN GİDEREK GELİŞMESİ.

## I. Fârâbî

Kindî ve Râzî'nin felsefelerinin tazammun ettiği Yeni-Platoncu eğilimler, oldukça kompleks metafizik bir sistem kuran ilk iki İslâm filozofu, Fârâbî ve İbn Sinâ'nın eserlerinde tamamen göze çarpar hale geldi. Daha eklektik olan Kindî düşüncesinde bir Aristo unsuru ağır basarken, Râzî'nin daha az kuşatıcı olan eserlerinde güçlü bir Platonik unsur farkedilir. Arapçadaki Yeni-Platoncu'luğun ilk sistematik ifadesi şüphesiz, İslâm'ın ilk göze çarpan mantıkçı ve metafizikçisi, Muhammed b. Muhammed Tarhan el-Fârâbî'nin eseridir. Fârâbî klâsik kaynaklarda ve ortaçağ lâtin kaynaklarında daha çok Ebû Nasr (Latince: Abunaser) olarak tanınır.

Bütün otoritelerimiz Fârâbî'ye bilhassa gününün önde gelen mantıkçısı ve Aristo'nun yorumcusu olarak en yüksek övgü pâyesini vermekte müttefiktirler. Daha önceki bir kaynağa göre Fârâbî, hıristiyan alim Yuhanna b. Haylan ile Bağdat'ta mantık tahsil etti, fakat kısa zamanda bütün müslüman çağdaşlarını geçti, mantık öğrenimini geliştirip genişletti ve Kindî'nin ehemmiyet vermediği ince yönlerini tamamladı[1].

Fârâbî'nin hayatıyla ilgili olarak, yalnızca onun Türkistan'ın Fârâb bölgesinden geldiğini ve babasının Türk asıllı bir kumandan olduğunu biliyoruz. Onun Şam'da yetiştiği ve burada gündüzün bir bahçıvan olarak çalışırken gece "bekçi feneriyle" kendini felsefî kitaplar okumaya verdiği söylenir[2]. Daha sonra, Mettâ ve Yuhannâ gibi gününün önde gelen üstadlarıyla tanıştığı Bağdad'a gitti ve onlar onu mantık öğrenimine başlattılar. Mısır'a yaptığı bir seyahatten sonra, tekrar Halep'e döndü, kısa bir müddet sonra, 950 yılında, seksen yaşında iken öldü[3].

Fârâbî'nin şahsî karakter ve tavrı, sanat ve ilimlerin büyük hâmisi Hamdânî emiri (başkenti Halep idi) Seyf el-Devle (918-967) ile olan dostluğu hakkında anlatılan menkıbelerde kapalı bir şekilde ifade edilir. Seyf el-Devle'nin Fârâbî'ye büyük saygısı olduğu fakat onun acaip kıyafeti ve hoyrat tavrının arasıra emiri kızdırdığı ve yine zühd (ascetism) ve tevazuuna rağmen emirin huzurunda ekseriya belli bir gösterişçiliğe saptığı söylenir.

Ne varki bu dostluk oldukça kısa sürmüş olmalıdır ve dostluktan kaçınan Fârâbî'nin bu tür bir teveccühün bütün menfaatlerinden istifade etmediği kesindir.

Onun felsefe tarihindeki yeri bir onüçüncü yüzyıl felsefe tarihçisi olan İbn Ebî Useybia tarafından tutulan, felsefenin gelişmesiyle ilgili dikkat çekici bir notta ortaya çıkar[4]. Bu tarihçi tarafından **Felsefenin Doğuşu** hakkındaki muhtemelen kayıp bir eseri Fârâbî'nin yazdığı söylenir:

> Felsefe öğrenimi, Grek kralları saltanatı esnasında, yaygın bir hale geldi. Fakat Aristo'nun ölümünü müteakip Kleopatra'nın saltanatının sonuna kadar İskenderiye'de geliştirildi. Öğreti, Aristo'nun öğretiminden sonra on iki (Ptolemaic) kralın saltanatları boyunca devam etti. Onların saltanatları esnasında birbirinin yerine geçen on iki felsefe öretmeninin sonuncusu Andronicus idi... Roma İmparatoru Augustus, Kleopatra'yı öldürüp krallığını pekiştirince kütüphaneleri tetkik etti ve onların kataloglarını ele geçirdi. Onlar arasında Aristo ya da Theophrastus zamanında yazılmış ve transkribe edilmiş kitaplar gördü ve öğretmen ve filozofların Aristo'nun ele aldığı konular üzerine kitaplar telif ettiklerini müşahede etti. Aristo yahut öğrencileri zamanında transkribe edilmiş kitapların istinsah edilmelerini ve öğretimde esas alınmalarını, diğerlerinin de bırakılmasını buyurdu. Andronicus bu meselelerde hakem olarak görevlendirildi ve onunla Roma'ya taşınacakların nüshalarını çoğaltmak ve diğerlerini İskenderiye okulunda bırakmakla emrolundu. Ayrıca kendisinin imparatorla Roma'ya gidebilmesi için, İskenderiye'de yerine geçecek bir öğretmen göstermesi de kendisine söylendi. Bu iki ilim merkezi karşı karşıya Hıristiyanlığın zuhuruna kadar varlığını sürdürdü.

Daha sonra Bağdat mantık öğretiminin merkezi haline geldi. İbn Ebî Useybia, bizzat Fârâbî'nin Yuhanna b. Haylan'dan mantık dersi aldığını söyler. Onun mantıkla ilgili çalışması **Kitab el-Burhan** (yani, ikinci Analitikler)'i de içine alıyordu ve böylece İskenderiye'de resmen tesis edilen ve **Birinci Analitikler**den öteye geçemeyen gelenek kırılmış oluyordu[6].

Her ne kadar birbirini takip eden felsefî okullarla ilgili bu izahat oldukça teleskopik (kuşbakışı) ise de, yine de Farâbî'nin zamanında öğretimin durumunu ve Fârâbî'ye gelinceye kadar, Mettâ, Kuveyrî ve Yuhanna gibi, Nasturî ve Yakûbî âlimlerinin üstünlüklerini sürdürdüğü bir sahada onun mevkiini açıkça gösterir. Bu bakımdan Fârâbî'nin ününü artıran şey onun müslüman seleflerinden, hiçbirinin, hattâ büyük Kindî'nin (ki mantık sahasında baştan savma tavrından dolayı açıkça tenkit edilir)[7] bile başaramadığı şeye muvaffak olması olsa gerektir. el-Kıftî ve İbn Ebî Useybia'nın Fârâbî'nin gençliğine rağmen, "Bağdat ve doğu İslâm dünyasında"[8] mantık sahasında önde gelen otorite olan rakibi Mettâ'yı kısa za-

manda geçtiğine şevkle işaret etmeleri ayrıca anlamlıdır.

Fârâbî'nin mantıktaki ehliyeti, onun, Aristo mantığına dair şerh ve yorumlarının sayı ve mükemmelliğinden tahmin edilebilir. Onun geniş şerhlerinden bize ulaşanlar, çağdaşlarınca ona gösterilen yüksek saygıyı haklı çıkarmaya kâfidir. Şunlar onun başlıca mantıkla ilgili eserleri olarak kabul edilir:[9] **İkinci Analitikler Üzerine Şerh, Birinci Analitikler Üzerine Şerh, İsagoci Şerhi**[10], **Topica Üzerine Şerh** (Kitap II ve VIII), **Sophistica Üzerine Şerh, Peri Hermenîas Üzerine Şerh**[11], **Kategoriler Üzerine Şerh, Zorunlu ve Vucûdî Mukaddimeler Üzerine Bir Risâle,** ve **Bütün İlimlerde Kullanılan Önerme ve Kıyaslara Dair** bir risale.

Fârâbî'nin fizik, metafizik, siyaset ve mantığa katkıları ona İslâm filozofları arasında kuşkusuz üstün bir yer sağlar. Özel olarak ilk felsefe tarihçilerinden biri tarafından Platon ve Aristo felsefesinin ustaca yorumu sebebiyle övülür[12]. Bu iki eser, **İlimlerin Sayımı** ile birlikte Arapça'daki Aristoculuk ve Platoculuğa genel giriş mahiyetindeki eserlerin en şumullüleri ve keyfiyet ve mükemmellik bakımından dönemin en üstün eserleridir.

Bu üç eserden ilkinde, **Platon Felsefesi, Bölümleri ve Bu Bölümlerin Tertibi**[13]'nde Fârâbî, Platon külliyatına dair geniş bilgisini sergiler ve bu külliyatla ilgili onuncu asırda müslümanların bilgi derecesini, gösterir. Bu kitapta Fârâbî yalnızca bütün diyalogların ismini zikretmekle kalmaz, bunun yanında Platon'un risalelerini de zikreder ve onların konularıyla ilgili muhtasar açıklamalar yapar. Onun bu malzeme hakkındaki bilgisinin derecesi en iyi şekilde Platon'un büyük eserlerinden biri, bu gün hâlâ mevcut bulunan **Kanunlar**'ının özetinde kendini gösterir; bu eser, onun "büyük (hakîm), ilahî Platon"un ahlâk ve siyaset felsefesine duyduğu muhabbetin ve derin anlayışın beliğ bir tanığıdır.

**Aristo Felsefesi**[15] adını alan ikinci eser insan mutluluğunun mahiyeti ve "ilmî bilgi"nin, insanın peşinden koşması gereken iyi hayatın nasıl bir zorunlu cüz'ü olduğunun müzakeresi ile başlar. Mantıkla başlayan ve metafizikle sona eren Aristo felsefesinin bütününü tetkik eder. Fârâbî'nin, Aristo felsefesi ile ilgili tahlilinin dikkate değer bir hususiyeti, bir yandan etik ile mutluluk görüşü (ki onun için **Tahsîl'el-Saade** adıyla başka bir risale tahsis etmiştir), diğer yandan bilgi görüşü (bu eserde ortaya atılmıştır) ile onun **İsagoci, Kategoriler** ve **Peri Hermenias** şerhleri arasındaki yakın korrelasyondur. Dünya hayatında insan mutluluğu için gerekli olması hasebiyle nazarî ve amelî felsefenin birliği daha sonra İslâm düşüncesinin karakteristik bir hususiyeti haline gelmiştir. İnsanın ölümünden sonraki hayatı mevcut hayatın uzantısı olarak kabul edildiği için dinî ve uhrevî meseleler oldukça ehemmiyetli meselelerdendi.

Fârâbî'nin tasvir ettiği başka bir özellik Aristotelyen ilimler şemasının organik birliği idi. Mantıktan tabiat felsefesine geçiş, mantıktan ahlâk felsefesine geçişten daha az tabiî görülmez. Fârâbî'ye göre yüksek cinsler nitelik ve nicelikleri yönüyle Fizik (Tabiat)te mütalâa edilirken, sadece mantıki yönleriyle **Kategoriler**'de mütalaa edilirler[16]. Fizik'te Aristo'nun, fiziğin kendilerine dayandığı, madde ve form dualizmi, hareketin muharrik ve gâî sebebinin zorunluluğu vb. gibi umumî prensipleri ifade ederek başladığı anlatılır. Sonra o tabiatın manasını ve "fizikî araştırma"yı diğer araştırma şekillerinden ayıran metodu, cesamet, sonsuz, uzay ve zamanın mahiyetini müzakereye geçer. Bundan sonra hareketi ve cüz'î hareketler silsilesinin sonunda bulunması gereken, tamamen gayr-ı tabiî ve gayrı maddî bir ilk hareket ilkesini müzakere eder ki, bunun ele alınışı metafiziğin bir bölümünü teşkil edecektir[17].

Fârâbî'nin zikrettiği fizikî ve kozmolojik eserler şunlardır: **Kitab el-Semâ, el-Âsâr el-Ulviyye, Kitab el-Meâdin**[18], **Kitab el-Nebât**[19], **Kitab el-Nefs, Kitab el-Sıhha ve'l-Maraz, Kitab el-Şebâb ve'l Herem, Kitab Tûl el-Ömür ve Kasrihî, Kitab el-Hayat ve'l-Mevt, Kitab el-Hiss ve'l-Mahsûs,** ve **Kitab Hareket el-Hayvan.** Bu eserlerde, Fârâbî, Aristo'nun, unsurlar ve onların bitkilerin, hayvanların ve madenlerin biolojiklerindeki terkiplerinin rolünü müzakere ettiğini ve sonra hayvanlar âlemiyle ortak olduğumuz hayat oluşumlarına ve büyümeye temas ettiğine işâret eder. Semâvî cisimler ve meteorolojik olaylar hakkında kısa bir izahat verilir ve kitap hayli uzunca bir psikoloji müzakeresi ile kapanır. Fârâbî'ye göre, Aristo, yalnızca insanla diğer hayvanların ortak oldukları tabiî (fizik) proseslerin ya da fonksiyonların insanın mâhiyetinden sayılamayacağını ve aklın onu farklı kılan ayırıcı prensip olduğunu; aklın insanın mahiyetine ait olan nefs'le aynı kapasitede, nefs'in diğer kuvvetleriyle birlikte **gâye** ilkesi olarak bir arada bulunduğunu belirtir[20]. Ancak, insanın kemâlini (yahut **entelecheia**) gösteren akıl (mind) sadece nesnelerin kavranılır (mâkul) sûretlerini kazanan Aklın ameliyesine tâbi olan nefsin bir kuvvetidir. Sonuncu seviyede akıl fiil hâline gelmiştir ve bütün önceki merhalelerin (organizmanın tabii hayatı ve onun diğer tabii fonksiyonları) kendisine hizmet ettiği son kemal mertebesine ulaşmıştır[21]. Onun tabiat ve nefsle olan münasebetini mütalaa etmekle Aristo, aktif kapasitesi içinde onun ayaltı âlemdeki canlı ve cansız varlıkların oluş ve gelişmelerindeki rolünü araştırır. Bu araştırma onu mantıkî olarak fizik ötesine, metafiziğe götürür ve pek açık olmayan bir sebeple Fârâbî'nin müzakeresi bu noktada kesilir.

Fakat bu eserlerden üçüncüsü, **İhsâ el-Ulûm** (İlimlerin Sayımı) (bazı yönlerden birinci risaleyi kopya eder) belki de, diğer ilimlerle münasebeti içinde Fârâbî'nin felsefe anlayışının kavranması için en önemlisidir, aynı eser bizim, İslâm felsefe okulunun, Yunânî ve İslâmî ilim tasnifi ile bunlar

arasındaki ilişkiler hakkında, dört yüz yıl sonra Anti-Hellenik ansiklopedist ve tarihçi Tunuslu İbn Haldun (öl: 1406)un görüşlerinde yankısını bulan fikirlerini kavramamıza yardımcı olur.

### İlimlerin Sayımı

Bu risâlede, Fârâbî kendi zamanında bilinen bütün ilim sahalarını tetkik eder. İlimleri sekiz başlık altında sınıflandırır: Lisan, mantık, matematik, fizik, metafizik, siyaset, fıkıh ve kelâm[22]. Lisan ilimleri iki kategoriye ayrılır: Her hangi bir milletin kullandığı dil ile ilgili olanlar ve bu tür kullanıma hükmeden kurallarla ilgili olanlar. Ne var ki, bu ayırım, müfret terimleri, önermeleri, kitabeti, belagâtî, aruzu ve bunların bölümlerine hükmeden kuralların incelenmesini içine alacak kadar genişletilebilir.

Mantık lisan ilimlerinden, özellikle gramerden, kavramlarla ve onlara hükmeden kaidelerle ilgilenmesi ve ayrıca hatadan korunması vasıtası olması bakımından ayrılır. Bu kaideleri bilmek ve onlara uymak zorunludur. Bazılarının iddia ettiği gibi, doğru inançları ârizî olarak kabul etmek kâfi değildir; ayrıca onların mantıkta ortaya konan "ispat kanunu"na müracaatla doğru olduklarını ispat etmek ve savunmak gerekir. Eğer tecrübenin bizi bu kuralların bilgisinden sarfı nazar etmeye muktedir kılabileceği iddia edilirse, aynı sebeple gramer ya da aruz kurallarından da sarfı nazar edilebileceği ileri sürülebilir.

Ayrıca gramerden farklı olarak mantık, "iç" ve "dış" konuşma kurallarıyla ilgilenir,[24] bunlar umumiyetle bütün beşer dillerine mahsustur ve bu nedenle de gramer gibi itibarî (konvansiyonel) değildir. Geç antikitedeki Aristo'nun **Organon**'unun bölümlerine tekabül eden mantığın **sekiz** bölümü şunlardır:

1-**Kategoriler:** Kavramlara hükmeden kurallar ve onlara tekabül eden tekil terimlerin kullanışıyla ilgilenir.

2-**Peri Hermenias** (Önermeler): İki yahut daha çok terimden yapılan basit önermelerden bahseder.

3-**Birinci Analitikler:** Beş delil, yani ispat, diyalektik, sofistik, retorik ve poetik delil tipleriyle kıyas kaidelerine dairdir[25].

4-**İkinci Analitikler:** İspat delili kurallarını ve ilmî bilginin mahiyetini konu edinir.

5-**Topika** (cedel): Diyalektik soru ve cevaplardan söz eder.

6-**Sofistika** ya da "sahte hikmet": Sofistik deliller ve onlara karşı korunma vasıtalarını anlatır.

7-**Retorika** (belagat/hitabet): İkna şekillerini ve onların dinleyici üzerindeki etkisini inceler.

8-**Poetika** (şiir): Nazım kurallarını, çeşitli şiirsel beyanları ve onların nisbî mükemmelliğini konu edinir[26].

Matematik ilimler aritmetik, geometri, perspektif (menazır), astronomi, mûsiki, dinamik ve mekaniği içine alır. Bu ilimlerden her birinin söz konusu ilmin kendisinde ifade edilen mücerret kavramlar ya da ilkelere yahut onların herhangi bir sanatta tatbik edilmesine bağlı olarak, bir teorik bir de pratik yanı vardır.

Örnek olarak, teorik astronomi üç cihetten yer ve gök cisimleriyle ilgilidir: (1) Onların şekilleri, hacimleri ve izafi uzaklıkları; (2) özel olduğu kadar genel hareketleri, birleşmeleri ve (3) yeryüzü ve onun büyük bölgeleriyle olan ilişkileri içindeki konumları.

Diğer yandan, pratik astronomi (yahut astroloji) gezegenlerin hareketlerinin, dünyada geçmiş ve haldeki hadiselerin anlaşılmasına nasıl ipucu olarak hizmet ettiğini konu edinir[27].

Bir müneccimin, Ebû İshak İbrahim b. Abdullah el-Bağdadî[28]nin (ki bir çok şüpheler taşıdığı görülüyor) isteğiyle yazılan dikkate değer bir risalede Fârâbî, şâyân-ı dikkat bir itidalle (temkin) Astroloji'nin iddialarını geçerli bir disiplin olarak bakar. Âlemdeki olayların ya anlaşılabilir belli özel sebeblerce tayin edildiğini yahut onların tamamen tesadüfi olduğunu ve bu yüzden anlaşılabilir sebepleri olmadığını ifade eder. Gök cisimleri yer yüzü hadiseleri üzerinde belirli bir kauzal tesir icra eder, fakat bunlar iki kategoriye ayrılır: Astronomiyle ilgili hesaplar yoluyla tayin edilebilenler, güneşe nisbî yakınlıkları sebebiyle belli bölgelerin sıcak olması gibi; ve bu yolla tayin edilemeyenler. Bu sonucu halde, öylesi hesaplardan sarfı nazar eden müneccimler yalnızca inanılmaz kehânet ve hayâlî tahminlere müracaat etmekle yetinirler. Eşyanın çokluğu, keyfiyet ve şekillerinin farklılığı sebebiyle bu tür kehânetlerin rastgele doğru çıkması mümkündür. Burada zorunluluk faraziyesi pek haklı görülmez ve görüşümüzle güneş arasına ayın girmesinden ortaya çıkan güneş tutulması gibi semâvi olayları saadet ya da felâket sebebi olarak kabul etmek her halde ahmaklık olacaktır[29], çünkü aynı şekilde görüşümüzle güneş arasına her hangi bir cismin girmesinin de saadet ya da felaket sebebi olması gerekirdi. Dahası, Fârâbî'yi kendi astrolojik bulgularına göre işlerini idare etmeye mütemayil meşhur müneccimler arasında gösterir; netice olarak bizim, onların tahminlerinin kazanç araştırmasından mülhem olduğunu ya da sadece kökleşmiş bir âdetin sonucu olduğunu kabul etmemiz gerekir[30]

Fizik ve metafizik, Fârâbî'nin ilimler müzâkeresinde merkezî bir yer

işgal eder. Fizik, "tabii cisimler ve bu cisimlerde kaim olan arazların (ilinek)" tetkiki olarak tanımlanır. Nesnelerin maddî, sûrî, fâil ve gâî sebepleriyle ilgilenir ve sekiz bölümü içine alır; (Aristo'nun **Physics**'indeki gibi) arazlar ve bütün tabii cevherlerle müşterek olan prensipler, (**De Caelo**'deki gibi) basit cevherler, (**De Generatione**'deki gibi) varlığa gelmek ve yok olmak (**Meteorologica**'nın ilk üç kitabında olduğu gibi) unsurların effeksionları, (**Meterologica**'nın dördüncü kitabındaki gibi) unsurlardan meydana gelen mürekkep cisimler, (**Madenler Kitabı**'ndaki gibi)[31] madenler, (**De Plantis**'deki gibi) bitkiler, ve son olarak (**De Historia Animalium** ve **De Anima**'daki gibi) insan dahil hayvanlar bu bölümleri teşkil eder. Fârâbî'ye göre metafizik üç ana bölüme ayrılabilir:

1- Varlıkların var oluşlarını konu edinen bölüm: **Ontoloji.**

2- Gayri maddî cevherler, onların mahiyeti, sayısı ve nihayette her şeyin varlığını kendinden aldığı ve her şeyin nihâi prensibi, "kendinden daha kâmil hiç bir şey düşünülemeyen mükemmel varlık"[32] tetkikinde en yüksek noktasına ulaşılan üstünlük derecelerini inceleyen bölüm: **İlâhiyat.**

3- Özel ilimlerin temelini teşkil eden ilk ispat ilkelerinden bahseden bölüm.

Bu ilmin konusunun Aristo'nun **Metafiziğinde** tamamen ihtiva edildiğini söyler. Ancak bu kononun tahlilinde Fârâbî, **Platon ve Aristo'nun Uzlaştırılması**[33]nda görülen benzer bir üslûpla, açıkça Aristo'ya nispet ettiği sahte-**Theologia**'ya dayanır.

Metafiziğin müzakeresiyle siyaset hariç Hellenik ilimler müfredatı tamamlanır; Fârâbî ve eski Peripatetik geleneğe göre siyaset, ahlâk felsefesini (ethics) ve politik ilimleri içine alır ve bir yandan, faziletleri ve onların mutluluklu olan münasebetlerini, yahut diğer yandan bu faziletlerin korunmasına en uygun olan siyasi rejimleri ele alır. Ama daha iki ilim, fıkıh ve kelâm ilimleri sonunda müzâkereye katılır. Fıkıh, kısaca Kitab'ın mevcut ifadesine kıyasla Şârî' (Allah)'nin üzerinde sükût ettiği sahih dinî inanç ve amelleri tayin etme sanatı olarak tarif edilir[34]. Diğer yandan Kelâm ilmi bu inanç ve amelleri savunma, ayrıca onlara muhalîf olan görüşleri reddetme sanatı olarak tanımlanır. Fıkıh mütehassısı (fakîh) ile kelâm mütehassısı (mütekellim) arasındaki fark, kelâmcı hem Kitab'ın öğretilerine hem de duyu tecrübesi, gelenek ya da akılda kökleşen umumî prensiplere müracaatla bu mukaddimeleri savunurken, fakih yalnızca Kitab'ın mukaddimelerinden zorunlu neticeleri çıkarır. Bu tür prensiplerle Kitab'ın ifadelerinin çatıştığı görülürse ikincisi mecaz olarak yorumlanır; eğer bu mümkün değilse şüphesiz Kitab'ın otoritesinin korunabilmesi için, gelenekten ya da akıldan kaynaklanan prensiplerin bırakılması gerekir. Bu bakımdan inancın savunucuları hiç bir suretle, hatta sahtelik,

mugalata ya da açıkça hilekârlık gerektirse bile hasımlarına üstün gelme gayretlerinden geri durmamalıdırlar[35].

Ancak, işaret edilmelidir ki, Fârâbî tarafından çeşitli gruplarca ileri sürülmüş gibi arzedilen bu radikal görüşler ve vahyî hakikatın insan aklının güçleri üstünde olduğu ve netice olarak asla itiraz edilmemesi gerektiği şeklindeki cedel mevzuunda onun kendi görüşü bir ölçüye kadar belirsiz bırakılmıştır. Fakat, varlık şemasıyla ilgili umumî anlayışındaki aklın rolünü nazarı itibara alarak çatışmada hakem rolünün vahiyden çok akla verildiği neticesi kaçınılmazdır.

**İki Filozofun Uzlaştırılması** (el-Cem' beyne Re'yey'il-Hakîmeyn) adlı önemli eserde, Fârâbî'nin, Platon'un Aristo ile olan münasebetiyle ilgili açıklaması açıkça, farklı fikirleri birtek fikirde karışmış olan Numenius, Plotinus, Simplicius, Syrianus, Porphyrius ve daha başkalarının isimleriyle birleşen Yeni-Platoncu geleneği yansıtır[36]. Bu iki Grek filozofunun ismi etrafında müslümanların ortaya çıkardığı tartışmalar ve bir de iki filozofun fikirlerinin çatışır olduğu iddiasının taşıdığı tutarsızlık karşısında Fârâbî, onlar arasındaki farkları uzlaştırmak gibi zor bir işe girişir[37].

Üzerinde durduğumuz metodolojik ve tarihî yanından ayrı olarak, Fârâbî'nin asıl düşüncesi metafizik ve siyaset olmak üzere iki ana bölüme ayrılır. Onun, haddi aşan Neo-Plotonik ve Stoik eğilimlerine nazaran bunlara, mutluluğa vesile olması bakımından hakikatı arama ya da hakikata dayanması cihetiyle mutluluğu arama olarak tarif edilebilen aynı ilmin iki yönü olarak bakabiliriz. **Cumhuriyet** (Republic)inde Platon'un fert ve devlet arasında oldukça canlı bir benzerlik koyduğu ve bir yandan fert olarak, diğer yandan içtimâî bir hayvan olarak insanı tasvir etmede onu iyi kullandığı söylenir; aynı şekilde Fârâbî'nin insanla bir bütün olarak âlem arasında çok daha canlı bir benzerlik çizdiği söylenebilir; ki, Stoacılıkda olduğu gibi, âlem insanı yalnızca bir parça olarak ihtiva etmez fakat ayrıca büyük ölçüde onun mahiyetini yansıtır ve sergiler.

Bundan başka, Fârâbî düşüncesindeki metafizik ve siyaset arasındaki bu yakın ilişki, İslâm inanç sisteminde ifade edildiği gibi, Allah, kâinat ve hemcinsleriyle olan münasebetinde organik bir insan anlayışı tasvir eder. Bu görüşe göre, siyaset ve ahlak metafiziğin yahut onun en yüksek tezâhürü olan ilâhiyatın, yani Tanrı ilminin bir uzantısı ya da gelişmesi olarak kabul edilir. Bu yüzden Fârâbî'nin büyük metafizik eseri **Arâ'ü ehl el-Medinetü'l-Fâzıla** şüphesiz Fârâbî'nin modeli olan[38], Platon'un **Cumhuriyet**'indeki gibi adalet ve insanın devletle münasebeti müzakeresiyle başlamaz, fakat İlk Varlık'ın ya da Plotinus'un Bir'nin, O'nun sıfatlarının ve sudûr yoluyla âlemdeki mevcut çokluğu nasıl meydana getirdiğinin müzakeresiyle başlar. Bu "Bir" yahut "İlk", Fârâbî tarafından bütün

varlıkların İlk Sebebi olarak kabul edilir, kemal sahibidir, zorunlu, kendi kendine yeter, ezelî, sebepsiz, gayri maddîdir, ortağı ve zıddı yoktur, ve tarif edilemez[39]. Bu sıfatlara ilave olarak, İlk (Tanrı) birlik, hikmet ve hayat sahibidir ve bu sıfatlar Onun özüne ilave edilmiş sıfatlar olmayıp, bizzat özüne aittir. Onu diğer varlıklardan ayıran şey mantıkî olarak varlığının sebebi olan özünün birliğidir. Ve yine o madde olmadığı ve maddeyle birleşmediği için özü itibariyle akıl olmalıdır. Madde suretin bilfiil akıl olmasına engeldir, öyleyse maddeden tamamen mücerret olan şey özü itibariyle bilfiil akıldır.

Aynı şekilde, İlk (varlık), aklın objesidir (ma'kul), çünkü o ezelden beri teemmül ettiği özünü kavrayabileceği bir vasıtaya muhtaç değildir. Bu sebeple, O kendini düşünen düşüncedir. Aristo ve onun ortaçağ lâtin yorumcularının ifade ettiği gibi, o, akıl, âkıl ve ma'kul'dür: **Intellectus, intelligens, intellectum**[40].

Bundan başka, hayat "en üstün bilgi gücüyle, en üstün bilgi objesini düşünme faaliyeti"[41] demek olduğu için, canlı varlığa has en yüksek kemal safhasına erişmesinden yahut kendine ait olan şeyi tabiî olarak meydana getirme kapasitesinden, İlk'in hayat olduğu sonucu da çıkar.

Bununla birlikte, kemaline rağmen İlk, insan aklınca idrak edilmekten tamamen uzaktır. Gerçekten, eksikliği ve maddeyle birleşmesi yüzünden insan aklı, zâtında son derece parlak olan fakat, bizim ancak donuk bir şekilde idrak ettiğimiz bu mükemmel varlığın parlaklığı ve güzelliğiyle kamaşır[42].

Dahası, yaratıklarda araz, onda zâtî olarak bulunan kemal sebebiyle, Tâm güzellik olan Bir'in kendini teemmül etmesi mümkün en büyük zevktir: Sadece düşünme objesi olarak değil aynı zamanda aşk objesi (maşuk) olarak eşsiz güzellikteki varlığın kendini sevmesi[43].

### Sudûr Nazariyesi

Daha sonra, Fârâbî, çok sistematik ve de İslâm'la hiç uyuşmayan (heteredox) bir şekilde, İlk Varlık (Tanrı)'dan varlıkların sudûr etmesini anlatır. Proclus'unkini[44] hatırlatan delilin özü şudur: İlk (Tanrı) -varlık ve kemalinin bolluğu sebebiyle- âlemdeki bütün varlık nizamını, irade ve ihtiyarından tamamen bağımsız olarak "tabiî zorunluluk"la meydana getirir. Âlem, Yüce Varlık'ın kemaline hiç bir şey katmaz ve onu her hangi bir gâye bakımından tayin etmez; tersine, onun sınırsız cömertliğinin kendiliğinden faaliyetinin neticesidir[45]. Esasen bu taşma vetîresinde, İlk hiç bir suretle büyük yaratıcı niyetlerinin icra edilebileceği aracı hareket, araz ve alete muhtaç değildir. Diğer yandan, ne de, dâhilî veya hâricî bir engel bu ebedî prosesin yayılışını durdurabilir.

İlk Varlık'tan ilk sudûr (feyezan) eden, ilk varlığı ve kendi özünü idrak edebilen ilk akıl'dır. İlk varlığı idraki sebebiyle ikinci akıl meydana gelir, kendi özünü akletmesi sebebiyle en uzak gök (birinci sema) meydana gelir. Sonra ikinci akıl ilk varlığı idrak eder ve bundan üçüncü akıl meydana gelir, kendi özünü düşünmesiyle de sâbit yıldızlar göğü meydana gelir. Bu sudûr vetîresi birbiri ardınca dördüncü, beşinci, altıncı, yedinci, sekizinci, dokuzuncu ve onuncu akıllar ve sırasıyla, onlara tekabül eden Zuhal, Müşteri, Merih, Güneş, Zühre, Utarid ve Ay küreleri meydana gelinceye kadar sürer[46]. Onuncu akıl'la kozmik akıllar silsilesi, ve Ay'la müstedir hareketleri ezelden beri bu kozmik akıllarca tayin edilen semâvî küreler dizisi tamamlanır.

Semâvî bölgenin altında arz küresi uzanır, burada gelişme prosesi, muntazam kozmolojik modele uygunluk içinde, tersine dönmüştür; noksandan daha mükemmele, basitten daha karmaşığa doğru çıkılır. En aşağı seviyede ilk madde yer alır, onu dört unsur, madenler, bitkiler, hayvanlar ve nihayet arz küresindeki yaratıkların bu yükselen helezonunun tepesinde bulunan insan takip eder.

Unsurlar önce, çok karmaşık olmayan birbirine zıt cisimler meydana getirmek üzere karışırlar, ve bu cisimler sıra ile, biri diğeriyle ve aynı zamanda unsurlarla, aktif ve pasif fakültelere sahip daha karmaşık cisimler sınıfı meydana getirmek için ikinci kez karışırlar. Semâvî cisimlerin hareketlerine bağlı olan bu karışma vetîresi ayaltı alemde daha yüksek ve daha karmaşık varlıklar meydana getirmek üzere, son karışmanın neticesi olan insan ortaya çıkıncaya kadar devam eder[47].

Madde ve suretten mürekkep olmaları sebebiyle bu yeryüzü varlıklarından her biri süreklilik arzederse de, söz konusu maddenin belli bir şekli alması onun zıddını almasından daha gerekli değildir. Netice olarak, bu zıt şekillerin o madde üzerinde ebediyyen birbirini takip etmeleri tabiattaki kevn ve fesadın sürmesine sebep olur.

### Nefsin Güçleri ve Akıl

Kâinatın bir özeti olan insanın ortaya çıkışıyla hiyerarşik gelişme vetiresî kemaline ulaşır. Bu vetîrede insanın ilk vücut bulan gücü beslenme gücüdür, bunu duyu, arzu, muhayyile[48] ve düşünme güçleri takip eder. Bu güçlerden her birinin idare eden hâkim ve hizmet eden tâbi bir yanı vardır ve aynı şekilde bu güçlerden her birinin kendinden aşağı olan güçle ilişki içinde olduğu söylenebilir. Nefsin topluca sayılan bu güçleri onlara hükmeden düşünme gücüne hizmet ederler. Bununla beraber fizyolojik seviyede, onlardan her birinin hâkim olan unsurun merkezi hayvanî hararetin kaynağı olarak tarif edilen kalbdedir[49]. Kalbi üstün-

lük ve oluş sırasında dimağ (beyin) takip eder, dimağ, kalbden çıkan hayvanî ısının ayarlanması görevini yapar ve onu nefsin bütün fakültelerine gönderir. Bu suretle her fakülte üstünlük cihetiyle zorunlu ayarlama ile görevini yapar[50]. Dimağdan sonra karaciğer, ondan sonra dalak, daha sonra da üreme organları gelir. Üreme, peynir mayasının, peynire dönüşürken sütün üzerindeki etkisi gibi, meninin rahimde dolaşan kan üzerindeki etkisinden hasıl olur.

İnsandaki düşünme (nâtıka) gücü, kavranır (ma'kul) suretlerin haznesidir. Ma'kul suretler özleri itibariyle hem bilfiil akıl hem de bilfiil ma'kul olan maddî olmayan cevherler ve madde ile birliktelikleri yüzünden sadece bilkuvve olan cevherler olmak üzere iki sınıfa ayrılır. Ne bilkuvve ma'kuller ne de kuvve-i nâtıka esasında onları bilfiil bilen ve bilfiil bilinen yapan bir fâilin aracılığı olmaksızın bilkuvve halinden bilfiil haline geçemezler. Bu fâil Fârâbî tarafından "özü bilfiil akıl ve maddeden ayrı (mufarık) bir cevher"[51] olarak ifade edilir, yani o, bilkuvve akıl ve onun mümkün ma'kulleri karşısında, göze göre güneş mesabesinde olan bilfiil akıldır. Güneş hem bilkuvve görene (göze) hem de bilkuvve görünene (renkler) onları bilfiil gören ve bilfiil görünen yapan ışığı verir. Bunun gibi, bilkuvve (heyûlânî) akıl fa'al akıldan bir ışık alır ki onunla;(1) bu ışığın sebebi olan fa'al aklı,(2) bu ışığın kendisini, ve nihayet(3) bu vetirede kuvve halinden fiil haline geçen ma'kulleri kavraması mümkün olur[52].

Fa'al (aktif) aklın verdiği bu ışıktan hâsıl olan ilk ma'kuller ilkin duyu gücünden kaynaklanan, muhayyile gücünde depolanan ve sonunda bilfiil ma'kul intiba' olarak kavranan ilk ilkelerdir. Umumiyetle doğru olarak kabul edilen bu ilkeler üç sınıftır: (1) geometrik bilginin ilk prensipleri, (2) ahlâkî bilginin ilk prensipleri ve (3) kendileriyle eşyanın menşe', mertebe ve neticeleri bilinen metafizik bilginin ilk prensipleri.

Burada, müslümanlar arasında önce Kindî tarafından ele alınan ve Fârâbî'nin **Risale fi'l-Akıl** adıyla müstakil bir eser tahsis ettiği bu önemli akıl problemini daha ayrıntılı tetkik etmemiz gerekiyor. Fârâbî'nin bu eseri, resmen İskender'in (Fi'l-Akıl) adlı risalesiyle başlayan ve Aristo'nun **De Anima**'sından kaynaklanan uzun risaleler halkasına aittir.

Türünün arapçadaki en uzun ve en şumullüsü olan bu monografisinde Fârâbî Aklın altı mânâda kullanıldığını belirtir.

1. Genellikle halkın konuşmasında akıllı ve faziletli derken kastettiği ve Aristo'nun **phronesis (taakkul)** dediği Akıl.

2. Kelâmcıların akıl bunu emreder veya nehyeder derken kasdettikleri ve kısmen sağduyu ile aynı mânâda olan akıl.

3. Aristo'nun Kitab el-Burhan (**İkinci Analitikler**)'da doğuştan ve

sezgiyle, ilk isbat ilkelerini kavrama gücü olarak tarif ettiği Akıl.

4. Aristo'nun Kitab el-ahlak **(Ethika)**'nın altıncı kitabında tecrübede kökleşen bir **meleke** (habitus) olarak işaret ettiği **Akıl**. Bu akıl bizim, bir çeşit ferasetle, doğru ve yanlışın ilkeleri hakkında yanılmadan hüküm vermemizi sağlar.

5. Aristo'nun **De Anima** III'de zikrettiği ve dört mânâda kullandığı Akıl:

a) el-Akl bil-kuvve (kuvve halinde olan akıl ). Bu akıl "Nefstir, nefsin bir cüz'üdür yahut nefsin bir gücüdür." neticede kendileriyle aynı oldukları varlıkların suretlerini tecrit etme kabiliyetidir, bu suretle de :

b) Kendinde bilfiil ma'kullerin (yahut sûretlerin), on kategorinin ancak kısmî ve nisbî olarak tatbik edildiği yeni bir varlık tarzı kazandığı bilfiil akıl olur. Bu seviyede bilfiil akılla aynı şey olan bilfiil ma'kullerin bilfiil aklın sadece objeleri değil sujeleri de oldukları söylenebilir. Eğer bilfiil aklın nasıl bütün fiil halindeki ma'kul suretleri bildiği ve onlarla aynı olduğunu tasavvur edersek, bu durumda onun idrak objesinin aklın kendinden başka bir şey olmadığının farkına varırız[55], ki bu mertebede akıl müstefâd (kazanılmış) akıl adını alır.

c) Bu müstefâd akıl önceki mertebeye, yani bilfiil akla nisbetle maddeye göre suret, kuvveden fiile çıkan şeye göre bu fiilin fâili mesabesindedir. Bundan başka müstefad akıl, idrak konusunun yalnızca bilfiil ma'kul olması bakımından da bilfiil akıldan ayrılır. Bu mertebede bilfiil akıl tarafından maddeden tecrit edilen ma'kulleri ve keza gayrî maddî suretleri, gayrî maddî olması sıfatıyla kendini kavradığı gibi doğrudan kavrar[56]. Kendisinde gayrî maddîliğin en yüksek derecesine ulaşılan Müstefâd Akıl'a aklî ilerlemenin en yüksek noktası olarak bakılabilir. Ne var ki, görmüş olduğumuz gibi, bu terakkinin müstefâd akılla aynı olan- bilfiil ma'kullerin en yüksek mertebesini gösterdiği kozmolojik bir kopyası vardır. Bu iki proses (aklî ve kozmolojik) doğrudan etkileşim içindedirler, şöyle ki, hem fikrî seviyede maddî olanın kavranışından maddî olmayanın idrakine doğru gelişen bir yükselişten, hem de kozmolojik seviyede gayrî maddî olandan maddî olana doğru gerileyen bir düşüşten söz edilebilir. O halde, bu dünyada müstefâd akıldan başlayan, bilfiil akıldan geçerek nefsin aşağı güçlerine, tabiata, dört unsurun suretlerine ve nihayet, bu dünyadaki varlık merdiveninin en alt basamağını gösteren ilk maddeye inen bir hareket vardır. Bu bakımdan, bütün ma'kul suretlerin yekûnu olan müstefâd akla dünya nizamının saçağı olarak bakılabilir. Öte yandan, yine müstefâd akıldan başlayan, yerkürenin ötesinde, semâvî küreye ya da en altta fa'al aklın bulunduğu mufârık cevherler âlemine ulaşan bir yükselme vardır.

d) Bu fa'al akıl "asla maddede bulunmayan ve bulunmayacak olan maddeden ayrı bir suret"[57]tir ve bazı yönlerden, bir bakıma bilfiil akıl olan müstefad akla benzer. Ancak, tıpkı güneşin gözü görür, renkleri görünür duruma getirdiği gibi, aklı kuvve halinden fiil haline geçiren ve bilkuvve suretleri bilfiil duruma çıkaran bu vasıta (fa'al akıl)dır[58].

6. Bununla birlikte, bu fa'al aklın faaliyeti kesintisiz ve değişmez değildir; bu ondaki bir hareketsizlik sebebinden değil, fakat daha çok, onun, üzerinde tesir etmesi gereken maddenin eksikliği yahut ondan sâdır olan sûreti almaya yeterince istidatlı olmaması gibi bazı sebeplerdendir. Öyleyse bu maksat için iki şey lâzımdır: (1) maddî bir taşıyıcı ve (2) bu taşıyıcı üzerindeki faaliyetine mani olan bütün engellerin yokluğu; ikisi de faal aklın gücünün haricindedir. Bu, müellife göre şunu gösterir ki, o (fa'al akıl), bir yandan, kendi varlığının İlk İlke'ye (Tanrı) bağlı olması, diğer yandan, üzerinde faaliyet gösterdiği maddelerin (substrata) semâvî cisimlere bağlı olması sebebiyle bütün varlıkların İlk İlke'si olmaktan uzaktır[59].

Semâvî cisimlerin kendileri ilk göğü, ve sâbit yıldızlar feleğini döndüren ikinci muharriki meydana getiren bir ilk muharrikte son bulurlar. Her ikisi de varlıklarını "kendisinden daha mükemmel varlık olması mümkün olmayan"[60], bütün varlıkların İlk İlkesine borçludurlar. Bu ilke Aristo tarafından Metafizik'in Lâmbda Kitabında zikredilir, ve eserin başlangıcında tasvir edilen akıllar dizisinin altıncısıdır.

Burada, Fârâbî'nin, insanın bilgi gücü olarak Akıl anlayışından tedricen Ay-altı âlemini yöneten Akıla, ve sonunda Aristo'nun kendini düşünen bilfiil düşünce (akıl-âkıl-ma'kul) olarak tanımladığı[61] bütün varlığın nihâî ilkesi şeklindeki Akıl anlayışına yükselen bilgi nazariyesine tanık oluyoruz. O halde Fârâbî tarafından Akıl, birbiriyle yakın ilişki içinde epistemolojik, kozmolojik ve metafizik olarak üç ayrı bakımdan tasavvur edilir. Fakat bu asla tam tasvir değildir, zira ayrıca akıl meşru olarak ahlâk ve siyaset görüş noktasından da ele alınabilir.

### Ahlak ve Siyâset

Bu görüş noktasından, Fârâbî tarafından akıl, fa'al akıl mertebesine yükselmek ve onun rûhâniliğinden pay almakla ulaşılan mutluluğa götüren nihâî yol olarak gösterilir[62]. Bu mertebeye ulaşmak için ahlâkî, aklî ve sınâî erdemlere tekabül eden irâdî, aklî ve bedenî olmak üzere üç tür faaliyet gereklidir[63]. Aklî erdem, bütün varlığın İlk İlkesi (Tanrı)nin bilgisinde en son derecesine ulaşan çeşitli varlık tiplerinin bilgisiyle alâkalı olan bilgi gücünün kemalidir[64]. Onun yardımcı gücü, muayyen durumlarda iyi ve faydalının tayin edilmesiyle alâkalı olan yargı melekesidir. Bu

yüzden, birincisinin tersine bu gücün objesi değişken ve geçicidir ve onun kemali (siyasî kanunlar yapmada olduğu gibi) devletin, yahut (aile ekonomisini ayarlamada olduğu gibi) ferdin iyiliğiyle ilgili vasıfları belirlemedeki yeterliğinde kaimdir[65].

İyi ve faydalının belirlenmesine ilave olarak amelî erdem bunların meydana gelmesiyle de alâkalıdır. Burada irade, aklın kararlarını icra etmede önce gönülsüzdür, fakat daha sonra buna alışır. Ne var ki, doğuştan belli huy ya da istidatlar sebebiyle bir kısım insanlar bazı iş ve onlara tekabül eden erdemlerde ileri iken diğer bazıları da başka işlerde ileridirler ve insanların idare edilenler yahut idare edenler olması tabiat ve yaratılışça takdir edilir[66].

İnsanın, hemcinslerinin yardımı olmaksızın tatmin edemeyeceği temel ihtiyaçlarını karşılayabilmek için zorunlu bir birlik olan devlet içinde çeşitli sınıfların meydana gelmesi tamamen bu farklılık sebebiyledir[67]. İnsan vücuduna benzeyen devlet, kalbe ve vücudun diğer organlarına karşılık olarak bir yöneticiye ve yönetilenlere muhtaçtır. Bu yönetici nazarî ve amelî erdemler bakımından diğerlerinin hepsinden üstün olmalıdır. Kendisine Allah tarafından bahşedilen peygamberî güce ilave olarak o, Platon'un filozof-kralı gibi şu vasıflara sahip olmalıdır: zekâ, kuvvetli hâfıza, keskin kavrayış, bilgi aşkı; yeme, içme ve cinsî konularda itidal, doğruluk sevgisi, ululuk, sadelik, adâlet aşkı, sebat ve cesaret[68]; ayrıca Platon'un sözünü etmediği fizikî uygunluk ve fesâhat.

Fârâbî'nin Grek düşüncesinin başlıca özelliği olan adaletle ilgili analizi, her ne kadar başka yerde olduğu gibi burada da hâkim motif kesinlikle Platoncu ise de, belli ölçüde Aristo'nun **Etika**'sının tesirini yansıtır. **Erdemli Şehir**'de, Platon'un **Cumhuriyet**'indeki Thrasymachus ile Polemarchus'un delilleri belirtilmeden ve rastgele verilirken[69] **Fusûl**'da Fârâbî'nin kendi görüş noktası ortaya konmuş gibidir. Burada adaletin hem dağıtma ile hem de ekseriyetle önem verilen şeylerin korunmasıyla alâkalı olduğu söylenir. Bunlar, bilhassa güvenlik, servet, şeref ve genel olarak maddî mallar şeklinde ifade edilir[70]. Bunun gerekli sonucu olarak adaletin, gasbedilen şeylerin yahut onların muadillerinin iadesini ve gasbetme olayında uğranılan zarar ya da haksızlığın mütenasip bir cezayı gerektirdiği söylenir.

Daha genel bir adalet fikri "her hangi bir erdemin, insanın hemcinsleriyle ilişkisinde tatbiki" ile alâkalıdır. Bu fikir, nefsin ve devletteki sınıfların fonksiyonlarının uyumu şeklindeki, Platon'un adalet tanımını hatırlatmaktadır[71]. Bu erdemin tatbiki toplumu meydana getiren fert ya da sınıflardaki doğuştan kabiliyetlerin farklılığı sebebiyle toplumda iş bölümü gerektirir.

Bu adalet görüşü doğal olarak, devletin nihâî gâyesi istilâ ve tahak-

kümdür diyenlerin "tabiî adalet" dedikleri anlayışa karşıdır[72]. Bu görüşün kime ait olduğunu belirtmeden kaydeden Fârâbî, savaşın, eğer bir tecavüzü önlemek yahut toplumun hayrına hizmet etmek gâyesine matufsa meşru', fakat istilâ yahut kazanç fikri taşıyorsa haksız olacağını savunur[73].

Fârâbî tarafından devletler daha çok teleolojik ilkelere göre sınıflandırılır. Sık sık işaret edilen erdemli şehir esasen iyi ya da mesut hayatın elde edilmeye çalışıldığı ve erdemlerin tomurcuklanıp çiçek açtığı bir şehirdir. Ancak, hayatın karşılaşılan zaruretlerini elde etmekten öte gâyesi olmayan bir devlet bulunabilir[74]. Bazı devletlerde kral ve maiyeti ya (aristokrasi ve timokrasi'de olduğu gibi) fazilet, (plutokrasi'de olduğu gibi) iyi beslenme, ya da (tiranlıkta olduğu gibi) hâkimiyet aracılığıyla kazanacakları şan veya şerefle tatmin olabilirler. Son olarak, değişik hükümet şekillerinin birlikte olduğu devletlerde refah, zevk ve şeref karışmış olabilirken bazılarında (meselâ, demokraside) zevk, toplumun nihaî gâyesi olarak kabul edilir[75].

Bu tasvirî açıklamada devletler, biri diğerinden ve erdemli devletten ancak ulaşmak istedikleri gâyelere göre ayrılırlar. Ancak, toplumları çeşitli şekillere doğru bozulmaya doğal olarak mütemayil olmaları yönüyle de mütalâa etmek mümkündür. Bu bakımdan bozuk şekiller Fârâbî tarafından, erdemli toplumun belirleyici vasfı olan aslî uyumun alt-üst olduğu ve onun yol gösterici ilkesi olan "saadet gâyesi"nin bozulduğu ya da hor görüldüğü "karşı" şekiller olarak takdim edilir.

Bu türden dört şehir tipi verilir: cehalet şehri, fısk şehri, değişmiş şehir, dalâlet şehri[76]. Câhil şehir, sâkinleri gerçek mutluluğu bilmeyen ve ona ulaşmaya çalışmayan, fakat hayatın aldatıcı zevklerine kapılan bir şehir olarak tarif edilir. Bunlar, (zaruret şehrinde olduğu gibi) şahsî selâmet yahut korunma, (plutokrasi ya da müellifin ifadesiyle bayağılık şehrinde olduğu gibi) servet, (alçaklık şehrinde olduğu gibi) zevk, (timokraside olduğu gibi) şeref, (teğallüb şehri ya da tiranlıkta olduğu gibi) istilâ, ya da son olarak (demokrasi yahut anarşide olduğu gibi) hürriyet ve sorumsuzluk gibi şeylere düşkündürler[77].

Fâsık şehir erdemli şehirden önemli bir hususta ayrılır; bu şehrin halkı Allah hakkında gerçeği, âhireti ve gerçek mutluluğun mahiyetini bildikleri halde bu hakikate göre yaşamazlar. Diğer yandan, değişmiş (mürted) şehir ilk olarak bu hakikata göre yaşarken zamanla ondan inhiraf etmiş bir şehirdir. Sapık şehir ise Allah hakkında yahut gerçek mutluluk üzerine yanlış bir bilgiye sahiptir ve gâyelerine ulaşmak için yalancılık ve hileye baş vuran sahte bir peygamber tarafından aldatılmıştır.

Nefsin ölümden sonraki hayattaki saadet ya da bedbahtlığı hakkında son bir söz söylenmesi gerekiyor. İşaret etmiş olduğumuz gibi, insanın ger-

çek mutluluğu fa'al Aklın maddî olmayan tabiatına iştirak etmekle gerçekleşir ve bu hayattaki erdem payının büyüklüğü nisbetinde nefsin nihâî saadetinin alâmeti olan gayri maddîlik haline ulaşması kolaylaşır. Ancak nefsin sonraki hayatta tadacağı saadet, dinî eskatolojinin zımnen öngördüğü gibi ne tek tiptir ve ne de sâbittir. Çünkü her nefsin tabiatı ona geçici mesken görevi yapan vücuda bağlıdır; açıktır ki, bu vücutlar mizaç ve terkibindeki unsurlar bakımından farklılık arzederler. Netice olarak nefsin kaderi, onun mutluluk yahut bedbahtlıktan alacağı pay gibi, dünyevî hayatıyla birlikte olduğu vücudun durumuna bağlıdır. Bu pay birbirine benzeyen nefslerin birbirini izleyerek ma'kuller âlemine dönmesiyle artar[78].

Bununla birlikte, bu kader erdemli nefsler için tek tek, erdemli şehir halkı için topluca saklanır. Erdemli olmayan şehirler halkı, hayattaki mutlulukları kötü cismânî zevklere sarılmakla olduğundan, bedenin esaretinden asla kurtulamazlar. Tersine onların nefsleri birbirini izleyen maddî şartlarda zuhur ederek ya insan şeklinde sonsuzca tenasuh edecek ya da sonunda tamamen yok olacakları hayvan şekline girinceye kadar devam edeceklerdir[79].

Öte yandan fâsık nefslerin müstakbel bedbahtlığı demek, bedenî zevk beklentisi içinde bulundukları sırada kendilerini saran acılar demektir. Çünkü, her ne kadar bu nefsler erdeme nazarî olarak iştirak ediyorlarsa da, sürekli olarak maddî endişelerle düşüş kaydetmektedirler ve bu endişeler onların fikrî yapılarına uygun yüksek bir hayat yaşamalarını engeller. Bedenden ayrıldıktan sonra bu nefsler sonsuza kadar, bedenle birlikteyken duyularla tatmin etmiş oldukları arzuların arayışı içinde ıstırap çekerler ve bu ıstırap dünyadan ayrılan diğer fâsık nefsler kendilerine katıldıkça artar.

Fârâbî'nin işaret ettiği genel düstur ise gerçek saadeti bilmenin yalnızca ebedî mutluluğun ön şartı olmayıp ayrıca ölümden sonraki hayatın da ön şartı olduğudur. Öyleyse öteki şehirlerin, yani mürted ve sapık şehirlerin kaderi gerçek mutluluğu kavrayışlarına bağlı olacaktır. Her kim onların bozulmalarına yahut sapıklıklarına sebep olmuşsa ebediyyen acı çekecektir. Ancak, sâkinleri cehalet içinde mesut yaşadıkları için, tamamen yokluk demek olan câhil ya da erdemsiz şehrin kaderiyle karşılaşacaklardır.

Burada, Fârâbî'nin ölümsüzlük problemini nasıl çözdüğü açıkça görülüyor. Aristo gibi, o da ölümsüzlüğü yalnızca Nefsin aklî kısmına veriyor, yahut daha doğru bir ifadeyle onu nefsin aklî kavrayış derecesine bağlamaktadır. Ancak, Aristo'dan farklı olarak ferdî nefslerin ölümden sonra yaşayabileceklerini kabul etmektedir. Aristo ise fa'al aklın bütün insanlığa şâmil küllî aklîlik ilkesi olarak ayrı bir hayatı olacağını düşündüğünden ferdî nefslerin ölümden sonra yaşamalarını ihtimal dışı bırakmıştı.

Bu itibarla ve onun nefsin tenasuhunu yahut yeniden doğuş çemberiyle sonsuza kadar dünyaya gelişini kısmen kabul etmesi bakımından Fârâbî'nin ferdî ölümsüzlük ve nefsin nihâî kaderi görüşünün Platon'unkine daha yakın olduğu ve câhil yahut âlim bütün nefslerin dirileceğini söyleyen İslâmî öğretiye de temelde zıt olduğu açıktır.

### II. İbn Sînâ:

Görmüş olduğumuz gibi, Fârâbî, İslâm Yeni-Platonizminin kurucusu ve onun Batıdaki son büyük temsilcisi olan Proclus'tan sonra, bu felsefî hareketin tarihindeki ilk önemli şîmâsı idi. Bu felsefinin Şark'taki en büyük temsilcisi, Doğu'da ve Avrupa'da, sonraki yazarlarca ismi bu felsefeyle özdeşleştirilen filozof, XIII. yüzyıl Lâtin yazarlarınca Avicenna diye bilinen Ebû Alî el-Hüseyin İbn Sînâ idi.

İbn Sînâ'nın İslam Yeni-Platonculuk tarihindeki yüksek mevkii onun yaratıcılığına dayanmaz. Otobiyografik bir rivayet onun Fârâbî'ye borçlu olduğunu söyler; kırk kere okuduğu ve hemen hemen ezberlediği halde mânâsını anlayamadığı Aristo Metafiziğinin sırlarını ona, Fârâbî'nin **Aristo Metafiziğinin Maksatları** adlı eseri açmıştır[81]. Kozmolojisi, psikolojisi, akıl nazariyesi, peygamberlik görüşü vb. Fârâbî'nin paralel doktrinleri üzerinde yapılan olgunlaştırmalarsa da, esasen benzer konular üzerindeki varyasyonlardır. Ancak İbn Sînâ, selefinden çok daha parlak ve sistemli bir müellif idi ve üslûbunun pürüzsüzlüğünün eserlerinin felsefe araştırmacıları, fikir tarihçileri ve daha başkaları arasında yayılmasına büyük katkısı oldu. Yine önemlidir ki, mantıkçı ve filozof olarak şöhretine rağmen Fârâbî'nin takipçisi ya da şârihi olmamışken, mezhepler tarihçisi (doxograf) Şehristânî (öl: 1153), kelâmcı Fahreddin Râzî (öl: 1209) ve ansiklopedist Nasreddin Tûsî (öl: 1273) gibi, XII. ve XIII. yüzyılın şöhretli müelliflerinden birçoğu kendilerini İbn Sînâ'nın eserlerini açıklamaya ya da şerhetmeye vermişlerdir. Hatta Avrupa'da, bu dönemde Aristoculuğa artan ilgi, önce İbn Sînâ'yı sonra İbn Rüşd'ü latinceye çeviren Michael the Scot, Hermann the German, Hispanus ve Gundissalinus gibi mütercimlere bağlıdır[82]. **Tehâfüt**'te Gazzâlî'nin tarihî hücumuyla doruğuna ulaşan İslâm Yeni-Platonculuğuna karşı saldırı, özellikle ismi bu felsefeyle özdeşleştirilen İbn Sînâ'ya yöneltilir[83].

İbn Sînâ'nın hayatı ve eserleri hakkında, özellikle, öğrencisi Ebû Ubeyd el Cüzcânî'ye yazdırdığı oldukça ayrıntılı bir otobiyografi kaleme almak gibi alışılmamış (ve müslüman müelliflerin hoş görmediği) bir yola baş vurması sebebiyle, şimdiye kadar bahsedilen filozofların herhangi birinden daha çok bilgiye sahibiz[84].

Kendi ifadesine göre İbn Sînâ, aydın bir kişi olan babasının aile ile birlikte yerleşmiş olduğu, Türkistan'da Buhara yakınlarında Efşane köyünde dünyaya geldi. Daha sonra ailesiyle birlikte okuma, yazma, aritmetik, fıkıh ve mantık ilimlerinde ilk derslerini aldığı Buhâra'ya göçtü. Hocalarından sadece Ebû Abdullah el-Natılî ile İsmail el-Zâhid ismen zikredilir. Bununla birlikte o, galiba Hint aritmetiğinde usta olan bir bakkaldan ve babasını ziyaret eden ve onu İsmâîlîlik dâvasına kazandıran bir İsmâîlî propagandist (dâî)den söz eder. İbn Sînâ'nın felsefeye alakası onların sohbetlerini dinlemekten kaynaklanmışa benzer, fakat onun sistemli bir şekilde mantık, felsefe ve tıb çalışması daha sonra başlamıştır.

İbn Sînâ'nın kendi bağımsız entellektüel erişkinliğine alçak gönüllülük göstermeksizin işaret etmesi dikkate değer. On yaşlarında "Kur'an öğrenimini (hafızlığı) ve Arap Edebiyatının **(edeb)** büyük bir kısmını tamamladım, öyle ki, halk benim bu erişkinliğime hayret ediyordu"[85] diye haber verir ve bir müddet sonra hocası el-Nâtılî artık onunla mantık san'atında yarışamamış, bu yüzden Hüseyin kendi başının çaresine bakmak zorunda kalmıştır. Tamamen kendi başına mantıktan fizik, metafizik ve tıbba döndü ve tıbda öyle bir mevkiye ulaştı ki, onaltı yaşında iken birçok kıdemli hekimin danışmanı haline geldi.

Onsekiz yaşındayken mantık, fizik ve matematiğe bütünüyle vakıf olmuştu, öyle ki metafizik hariç öğrenilecek hiçbir şey kalmamıştı. Aristo'nun **Metafiziğini** kırk defa okumasına rağmen yazarın maksadını bir türlü kavrayamamıştı. Tesadüfen, Fârâbî'nin "Aristo Metafiziğinin Maksatları" adlı eserini gördü ve böylece Aristo'nun maksadını anlayabildi.

Şifâ bulmaz bir hastalıktan acı çeken Samânî sultanı Nuh bin Mansûr'a takdim edilmesinden sonra mesleğinde umulmadık bir dönüş meydana geldi. Bu takdim onu, saray hekimi olarak istihdam eden emir ya da vezirlerle temasa getirdi. Fakat onun bu beylerle ilişkisi oldukça kısa sürdü. Muhtemelen rahatsızlığı ya da İsmâîlî eğilimleri yüzünden işkenceye uğramak korkusuyla Samânî sultanının sarayından Büveyhîler'in sarayına, Buhâra'dan Rey'e, oradan da Hemedan'a gitti[86].

Mecd el-Devle'den Şems el-Devle ve Alâ el-Devle'ye kadar, dönemin Büveyhî emirleriyle olan beraberliğinde İbn Sînâ payına düşen musibet ve sıkıntılardan kurtulamadı. Onun kaderi genellikle hâmilerinin, hatta onların kumandanlarının iyi ya da kötü huylu olmasına bağlıydı. Kendi sıhhati ise içki ve kadına aşırı düşkünlüğü yüzünden bozuldu. Tutulduğu kulunç hastalığını alışılmamış usullerle tedaviye çalıştıysa da, zamanının en büyük hekimi, sonunda bu hastalığa yenildi ve 1037 yılında 58 yaşında öldü.

İbn Sînâ'nın yazılı külliyatı gerçekten çok hacimli idi ve eserleri, Kindî ve Râzî gibi daha önceki filozoflarca yazılmış olanlardan daha şümûllü idi.

Ayrıca, üslûbunun pürüzsüzlüğünde ve seleflerince sathî olarak ele alınan meseleleri dikkatle ele almasında bütün seleflerini, hatta büyük Fârâbî'yi geride bırakır. Belki de, müsellem üstadı Fârâbî'yi kısa zamanda geçmesi ve yukarıda zikredildiği gibi gerçek kurucusu Fârâbî olan İslâm Yeni-Platonculuğunun çok geçmeden temsilcisi olması fesahati ve üslûbunun kusursuzluğu sebebiyledir. Bunun yanında İbn Sînâ eserlerinin çoğunu kendisiyle yazdığı arapça ve İslâm sonrası farsça ilk felsefî eser olan **Dânişnâme**'yi yazdığı farsçadaki felsefî vokabulerinin gelişmesine büyük katkıda bulunmuştur[87]. Doğuda XI. ve XII. yüzyıllarda felsefenin sönmesini müteakip, hatta Kindî ve Fârâbî isimleri hemen hemen unutuldukları bir zamanda, İbn Sînâ'cı araştırma geleneği hiçbir zaman kesilmedi. El yazması geleneği bunun en belirgin tanığıdır. Kindî'nin eserlerinden sadece bir el yazması İstanbul'da muhafaza edilmiş[88], Fârâbî'nin eserlerinden eksik birkaç nüsha kalmıştır; fakat İbn Sînâ'nın eserlerinin kolleksiyonunun hemen tamamı muhafaza edilmiştir. Dominiken âlim, Peder G.C. Anawati, el yazma ve matbu olarak İbn Sînâ'nın eserlerinden 276 tanesini içine alan bir liste ortaya koymuştur[89].

İbn Sînâ'nın büyük felsefî eseri, Lâtincede yanlış adla **Sufficiantia** olarak bilinen **Kitâb el-Şifâ**'dır. Bu eser, mantıktan matematiğe kadar uzanan, XI. asırdaki İslâm-Grek ilminin bir ansiklopedisidir. Özet ya da özetin de özetine alışmış zamanın felsefe okuyucusunun uzunca şerhleri okumaya vaktinin olmadığına inanarak İbn Sînâ, bu ansiklopedik eserinin hulâsasını yaptı. **Kitab el-Necât** (Kurtuluş Kitabı) adını verdiği bu eser Şifâ'dan daha yaygın okunur. Onun diğer büyük eseri **Kitab el-İşârât ve'l-Tenbîhat**'tır ki, bu eser onun son yazdığı kitaplardan biridir ve fikrî gelişmenin daha bağımsız bir safhasının ürünüdür. Sonra Kindî'nin **Hudud**'una benzeyen ve Aristo Metafizik'inin Delta Kitabını örnek alan **Tanımlar** (Hudud)'ı, daha sonra, Fârâbî'nin **İlimlerin Sayımı**'na benzeyen **Nazarî İlimlerin Bölümleri** adlı bir risalesi, sonra da **Şifâ**'ve **İşârât**'ta ifade olunan, fakat, onların esasına yeni şeyler ilave ettiği düşüncelerinin bazı yönlerini işleyen psikolojik, dinî ve eskatolojik bir risaleler grubu zikredilmelidir. Son olarak da, İbn Sînâ'nın **Meşrikî Felsefe** yahut "Aydınlanma" adını verdiği felsefe istikametinde gelişme gösteren bir grup tasavvufî eseri zikretmeliyiz[90]. Biyografılarından biri, onun bu konuya bir cilt tahsis ettiğini söyler[91] ki, bu eser muhtemelen kendisiyle listeye son vermemiz uygun olacak olan Meşrıkî Felsefedir[92]. Burada, onun tıbba, dilbilime ve astronomiye dair bir çok eserinden söz etmeyeceğiz.

Aristo ve onun Grek tefsircilerinden başka, İbn Sînâ'nın düşüncesini şekillendiren iki önemli tesir **İhvân-ı Safâ Risaleleri** ve Fârâbî'nin eserleri olmuşa benzer. Her ne kadar o kendi otobiyografisinde hocalarına borçlu olmaktan çok kendi kendine yetiştiğini vurgulamaya ve

İsmâîlîlikle ilgisini kesmeye istekli ise de, yine de felsefeye başlamasının, babası ve kardeşiyle İsmâîlî dâîler arasındaki müzakereleri dinlemekten kaynaklandığına işaret eder. XII. yüzyıl tarihçisi el-Beyhakî'nin, babası gibi İbn Sînâ'nın da **İhvân-ı Safâ Risaleleri**'ni okuma alışkanlığında olduğuna işaret etmesi anlamlıdır.

Aristo'nun Metafizik'ini anlamayı Fârâbî'ye borçlu olduğunu açıkça itiraf ettiğine işaret etmiştik. Daha sonraki bir bibliyograf, Hacı Halife (Kâtip Çelebi: öl: 1657)'de İbn Sînâ'nın büyük eseri Şifâ'yı, Fârâbî'nin muhtemelen **el-Ta'lîm el-Sânî**[94] (ikinci öğretim) adını verdiği ve günümüze gelememiş olan benzeri bir kitap üzerine binâ ettiğini beyan eder. Maamafih, İbn Sînâ'nın Fârâbî'ye olan borcunun bu zâhiri alâmetlerinden başka delilleri de vardır. Metafizik ve kozmolojisinin hemen bütün önemli konuları Fârâbî'de mevcuttur. Onun hususî katkısı genellikle daha sistemli bir işleme meselesidir. Örnek olarak, ilimlerin bölümleriyle ilgili açıklamasında, Fârâbî'nin **İlimlerin Sayımı**'nın özüne gerçekten çok az bir şey ilave eder.

Grek-İslâm ilmini genel çizgileri ile veren **Şifâ**'nın girişinde İbn Sînâ, metodolojik bir güçlük ortaya koyar. Bu kitapta hedefinin herhangi bir değerlendirme yapmaksızın, eskilere nisbet edilen felsefî ilimlerin hulâsasını vermek olduğunu söyler. Mamafih, maksadı tamamen izah ve şerh etmek olduğu için İbn Sînâ, bu kitapta kendi düşüncesinin esasına varılamayacağını beyan etmeye dikkat eder, kendi düşüncesinin Doğu Felsefesi (Oriental philosophy) adlı eserinde görülebileceğini iddia eder. Gerçekten onun bu kitabı yazıp yazmadığı kolayca halledilemeyecek bir meseledir. "Doğu Felsefesi" adını taşıyan mevcut bir el yazması kitap O'nun düşüncesinin iddia edilen çift kutupluluğunu (bipolarity) göstermez[95]; fakat Doğu Felsefesi'nin mantık bölümünü kurmak iddiasında olan bir eserde İbn Sînâ düşüncesinin ikili (dual) karakterini teyit eder. Zamanın âlimlerinin bilhassa Meşşâilere (Peripatetics) bağlı olduğunu müşâhede eden İbn Sînâ popüler eserlerinde peripatetik gelenekle alakasını kesmek için bir sebep görmedi. Halkın anlayışında Aristoculuk daha üstün felsefe idi ve herhangi başka bir felsefeye tercih edilmeliydi. Ancak, **Şifâ**'yı ve onun şerhi **Levâhık**'ı aynı anlayışla yazan ve hatta onda Aristoculuğun kusurlarını düzelten İbn Sînâ, anlayışları ve hakikat sevgileriyle uygunluk içinde "biz ve bize benzeyenler"in dışında açığa vurulmayacak "gerçek ilmin temellerini ihtivâ eden" başka bir kitap yazmak mecburiyeti duydu[96].

Bu münakaşalı meselenin dışında zâhirî ve bâtınî delillerin çoğunun İbn Sînâ düşüncesinde olduğu ileri sürülen bu çift kutupluluk iddiasıyla çatıştığı görülür. İlkin hem **Mantık el-Meşrikiyîn** yahut **Oryantal Felsefe**'de hem de onun en son ve en olgun eserlerinden biri olan **el-İşârât ve'l-Tenbihât** kitabında Meşşâilikten inhirâf genellikle sadece sözde

kalmaktadır. İkincisi O'nun, İbn el-Merzuban, Şehristânî ve Tûsî gibi öğrencileri ve halefleri, İbn Sînâ felsefesini konvansiyonel İslâmî tipte bir Neo-Platonizm olarak gösterirler. Hatta onun görüşlerini nakletmede doğruluğu inkâr edilemeyen en şiddetli münekkitleri Gazzâlî ve İbn Rüşd bu ileri sürülen çift kutupluluğa dair hiç bilgi vermezler.

**Mantık**

İbn Sînâ'nın düşüncesinin devam ve tecânüsü kendisinin meydana getirdiği geleneksel Neo-Platonizmin tamamlayıcı cüzü olan aydınlanmacı (yahut **İşrâkî**) eğiliminde görülebilir. Fârâbî gibi, İbn Sînâ'da bir Aristotelyen-Ptolemaik kozmolojik temel üzerine, baştan başa sudûrcu varlık skalasının hakim olduğu bir bina inşâ eder. Her ne kadar esasta Fârâbî'ninkine benziyorsa da bu varlık skalası daha tamdır ve onu tecessüm ettiren eserler daha şumüllüdür. Eğer örnek olarak **Şifâ**'nın özetini (Necât) ele alırsak, O'nun Aristocu, Yeni-Eflatuncu ve Stoacı unsurların birbirine karıştığı kısa bir mantık tarifiyle başladığını görürüz. Mantığın konusunun kavram ve hüküm objesine bölündüğü kısa bir girişten sonra İbn Sînâ, Porphyrius'un **Isagoc**i'sinin beş küllisini müzâkere eder ve sonra geleneksel tarzda önermelerin tasnifine geçer. Ondan sonra, uzunca, modalite müzâkere edilir ve Theophrastus, Themistius ve İskender (Alexander)'in görüşleri zikredilip değerlendirilir.

Bir arka plan olarak bu giriş kabilinden tartışma ile İbn Sînâ, umûmî olarak burhan ve kıyasa döner. O'na göre bütün burhan'ın imkanlılığı, mahsûsat, makbûlat, mücerrebât, meşhûrât, ve nihâyet bütün burhanın kendisine dayandığı sezgi yoluyla kesin oldukları anlaşılan bilginin ilk prensipleri gibi, doğrudan kavranan ispat edilemeyen belli ilkelerin varlığına dayanır[97].

**Burhan,** kesin sonuçlar hasıl eden kati mukaddime (öncül)lerden mürekkep olan bir ispat şekli olarak tarif edilir. Burhanın mutlak şekli vâkıa (fact)dan ve vakıanın sebebinden elde edilen ispattır[98]. Birincisinde vakıa, ikincisinde sebep ispatın aracı ilkeleri olarak görev yaparlar[99].

Her ispat üç aslî unsuru gerektirir: postulalar, mukaddimeler ve problemler. Postulalar herhangi bir ilimde önceden kabul edilmiş meseleler, o ilmin konusunu teşkil eden zâtî sıfatlar (attributes)dır; aritmetiğe nisbetle sayı, fiziğe nisbetle kütle ve metafiziğe nisbetle varlık gibi. Öncüller, ispatın dayandığı önermelerdir. Problemler, ispatın çözüme yöneldiği özel meseleler ya da şüphelerdir.

Zikrettiğimiz bu üç unsura ilâve olarak burhan, ispattan önce muayyen ilkelerin de bilinmesini gerektirir. Bu ilkeler, tanımlar, hipotezler ve aksiyomlardır. Hipotezler kendileri apaçık olmadıkları sebebiyle ya doğruluklarının ispat edilmiş olduğu başka bir disiplinden alınmış olan yahut

ta ispat vetîresinde kendileri apaçıklık kazanan önermelerdir[100]. Diğer yandan aksiyomlar, her hüküm ya olumludur yahut olumsuzdur, önermesi gibi ya umûmî mânâda, yahut bir niceliğe eşit olan iki nicelik birbirine eşittir, önermesinde olduğu gibi daha özel mânâda kendileri apaçık olan önermelerdir.

Ardından, İbn Sînâ tanımların, ispat için zorunlu önermeler olmaları sebebiyle ne ispat ne de bölme yoluyla elde edilemeyeceğini savunur. Çünkü her ispat ya tanımla yahut tersimle[101] istihrac edilmiş, yahut ta sadece istikrâ yoluyla elde edilmiş bir sıfat olan bir orta terimin varlığını gerektirir. Eğer orta terim tanımla (hadd) çıkarılmışsa o takdirde o ya zincirleme sonsuza kadar gidecek başka bir orta terimi gerektirecek ispatı icâbettirir, ya da doğrudan kavranılır. Eğer resm yahut istikrâ ile elde edilmişse, istikrâ yahut tersimin dayandığı arızî bir özellik ispata tanımın dayandığı zâtî özellikten daha uygundur, neticesi çıkar ki, bu ise batıldır.

Ayrıca tanım bölme yoluyla da elde edilemez; çünkü bölme ya da infisal (disjunction)in karşı cephelerinin ya önceden varolmaları gerekir ki, bu durumda onlar doğal olarak bölmeden hâsıl olmazlar, yahut eşit olarak açıktırlar ki, bu durumda da onlar **tanım**'ın elde edilmesine katkıda bulunmazlar. O zaman yapılması gereken, **tanımlanacak** olanı alâkalı cinsine dahil etmek ve onun belirgin özelliğini (faslını) tesbit etmektir. Bu ikisi zihinde bir araya geldiği zaman ortaya tanım çıkar[102].

Mantıkla ilgili bölüm, bu tür İslâmî müzâkerelerde âdet olduğu vechile yapılan yanlışlıkların gözden geçirilmesiyle sona erer. İbn Sînâ'ya göre yanılgılar ya bir şekil yahut öz meselesidirler, ya kasıtlıdırlar ya da değildirler. Formel yanılgılarda hatanın kaynağı ifâde benzerliği olabilir, ya da hata önermeyi oluşturan terimlerdeki sintaks, gramer yahut diğer yanlışlıklardan hasıl olabilir. Maddî yanılgılarda hatanın kaynağı, totoloji (circularity), müsâdere, sebebi yanlış anlama (**non causa pro causa**), yahut meseleyi karıştırma vb. olabilir[103].

## Tabiat

İbn Sînâ tabiatla ilgili müzâkeresine "değişmeye mâruz kaldıkları için cisimler"[104] olarak ifade ettiği tabiat ilminin konusunu araştırmakla başlar. Her ne kadar onun konusunun varlığı fizik tarafından ortaya atılırsa da, dayandığı ilkelerin ispatı daha yüksek bir ilme, yani bu ilkelerin kendisinden aksiyomatik olarak alındığı metafiziğe yahut küllî ilme bırakılır; çünkü husûsî ilimlerde onların dayandığı postulaların ispat edilmesi zorunlu değildir.

İbn Sînâ bu ilke yahut postulalar cümlesinden, tabiî cisimlerin madde ve sûret (şekil)ten mürekkep olduğunu ve maddeleri sebebiyle mekân hükümlerine tabi olduklarını ve şekilleri sebebiyle de çeşitli zâti (cevherî) yahut arazî sıfatları kabil olduklarını zikreder. Bu iki tabiî prensibe, tabiî olmayan bir prensip, cisimlerin hem madde hem şekil yönüyle kendisine bağlı oldukları faal akıl eklenir. Bu aklın incelenmesi, haddizatında, tabiat ilminin husûsî konusu değildir. İlâve olarak bu prensip, sahip oldukları birinci tabiî güçler aracılığıyla, ki bu güçler de ikinci güçleri meydana getirir, tabiî varlıkların birinci ve ikinci yetkinlik (kemâl)lerinin korunmasını sağlar. Cisimlerin hareketleri bu güçlerden sadır olan ikinci yetkinlikler arasındadır. Bu güçler üç çeşittir: (1). Cisimleri ve onların müştaklarını tabiî hareket ve sükûn hallerinde zorunlu bir şekilde koruyan cansız güçler. (2). Nefsin nebâtî, hayvanî ya da rasyonel kapasitelerinde olduğu gibi, bazen irâdeli bazen de irâdesiz bir şekilde çeşitli hayatî organlar vasıtasıyla bu cisimleri koruyan canlı güçler. (3). Değişmeyen bir örneğe göre gezegenlerin ihtiyârî hareketlerini tayin eden semâvî güçler (ya da Nefsler)[105].

Bunun yanında tabiî cisimlerin sûretleri maddeden asla ayrılmayanlar ve maddeden ayrılanlar olmak üzere iki kısma ayrılır. İkinciler onlar üzerinde münavebeli olarak vaki olurlar ve böylece tabiî cisimlerin kevn ve fesadına sebep olurlar. Ne var ki, bu münâvebe, birbirini takip eden bu sûretlere ve onların kaim oldukları maddeye ilâve olarak bir üçüncü faktörü, yokluk (adem)u gerektirir ki, o **arazi** bir şart ta olsa kevn ve fesadın zorunlu şartıdır. Bu sebeple belirli bir durumun (A) meydana gelmesi ancak mütekabil yoklukla (A-değil) mümkündür. Bu ise, müellife göre, olaylar mantıkî bir teselsülü takip ederler ve tesadüf ya da şansa yer olmayan "mantıkî bir tedbir"e göre tertip edilirler, demektir[106].

Cevher (atom)in bölünebilirliğiyle ilgili klasik meselede İbn Sînâ kesinlikle anti-atomcu bir tavır takınır. İster Demokritus'un atomcu görüşünü, ister mütecanis zerrelerden **(homoeomera)** söz eden Anaxagoras'ın yarı-atomcu görüşünü alalım, bu nazariye mantıkî olarak savunulamaz. Eğer birinci görüşteki gibi, cisimlerin bölünmeyen atomlardan (cüzlerden) meydana geldiği farzedilirse o takdirde bu atomlar, ya kendileriyle yanyana olan diğer atomlarla temastadırlar ki, bu durumda onlar bölünmez değildirler, yahut tedâhül ya da üstüste gelmek suretiyle temas halindedirler ki, bu durumda da daha büyük bir cisim meydana getiremezler[107]. İkinci görüş ise bütünüyle hareket imkânını ortadan kaldırır.

Tabiatla ilgili ikinci bölüm cisimle birlikte bulunan (levahık) keyfiyetleri, yani hareket ve sükûn, zaman-mekân ve boşluk, sonluluk-sonsuzluk, temas, ittisâl, tevâli v.s.yi ele alır. Umûmiyetle müzâkere çok az orijinallik gösterir ve Aristotelyen çizgide bu kavramların sadece bir açıklaması-

dır.

Hareket "Bilkuvve olan bir şeyin onda bilkuvve olması bakımından ilk fiili ya da yetkinliği (kemâl)" olarak tanımlanır[108]. Haddizatında hareket, tedricî olarak kuvveden fiile geçebilen ve cevher-hariç bütün kategorilere isnâd edilebilen bir taşıyıcı gerektirir. Çünkü "aniden vukubulan prosesler olmaları sebebiyle cevherin varlığa gelmesi ve varlıktan gitmesi hareket formu değildirler"[109].

Ancak, hareket cismin zâtî (generic) sıfatı değildir ve bundan dolayı harekete kabil cisimden farklı bir illeti gerektirir. Hareket cisimde bulunduğunda onun kendi kendine hareket ettiği söylenir, oysa o dışardan bir muharrik tarafından hareket ettirilir. Kendi kendine hareket ettiğinde, hareket ya fasılalı olur ve ihtiyârî adını alır, yahut fasılasız olur ve tabiî adını alır. Tabiî hareket, ister ihtiyârî olsun ister gayrı ihtiyârî olsun, ikincisinin nihâî illeti tabiattır, birincisininki de felek Nefsi (celestial soul)dir[110].

Fakat, tabiat ve felek Nefsinin ötesinde, âlemdeki her hareketin bir ilk ilkesi vardır ki, o felek-i aksanın tek, ezelî, müstedir hareketidir. Sonu olmayan öyle bir hareketin sayıca tek olması ve müstedir olması gerekir; tabiatı geri dönmek ya da sükûn tarafından takip edilmek olduğu için, müstakim hareketin sonsuz olması imkânsızdır.

İbn Sînâ tarafından bu ilk hareket, kevn ve fesad âlemindeki diğer yaratıcı olmayan hareket şekillerinden farklı olarak yaratıcı **(ibdâî)** diye tarif edilir. Bu yaratıcı hareketi meydana getiren güç sonsuz olmalıdır, yoksa fiili daimî olamaz; cismânî olmamalıdır, yoksa sonsuz olamaz. Fakat cismânî olmayan bu güç, cismânî bir güç, yahut doğal olarak cismânî olmayan, hareketi almaya istidâdı olan Nefs aracılığıyla hareket etmelidir.

Felek nefsleri aracılığıyla gerek semâvî cisimlere ve gerekse kevn ve fesad âlemine tesir eden bu gayr-ı cismânî failin tabiatını mütalaa etmeden önce İbn Sînâ, fiziğin husûsî konusu olan âlemi terkip eden cüzlere döner.

Olan cisimler (generable bodies)in dört zıt keyfiyet, yani sıcaklık ve soğukluk, kuruluk ve yaşlık tesiriyle farklılaşmaya uğrayan dört unsurdan ikisinin veya daha çoğunun karışımıyla meydana geldiğini söyler. Bu keyfiyetlerden ikisi aktif, ikisi pasiftir. Çünkü bir cismin bir yandan birleşebilmesi, diğer yandan ayrılıp dağılabilmesi için en azından bir etkin ve bir edilgin keyfiyetten mürekkep olması gerekir. Bu keyfiyetlerin mahiyetini tayin etmeyi hedef alan çeşitli görüşlerden İbn Sînâ onların, **mümeyyiz vasıf** olmaktan ziyâde tabiî cisimlerin "zâtî sûrelerinin" mülâzım sıfatları olduğunu söyleyen görüşü benimser. Çünkü hem bu keyfiyetler, hem onların eserleri, kendilerini daima tabiî olarak ya da soğukluk ve sıcaklık, yaşlık ve kuruluk, yahut hareket ve sükûn şeklinde bu cisimler vasıtasıy-

la gösterirler. Bu umûmî kaidenin tek istisnası, mürekkep olmayan ve bundan dolayı kevne, fesada yahut unsurların "tabiî" hareketlerinden herhangi birine maruz kalmayan[111], hareketleri, tek "ibdâî" müstedir olarak zikredilmiş bulunan semâvî cisimlerdir.

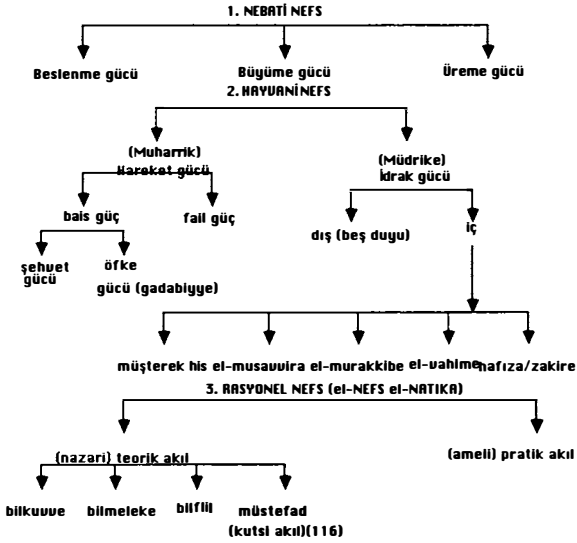
Semâvî cisimler ay küresiyle başlarlar. Basitlik ve dairevî harekete ilâve olarak onları karakterize eden şey, onlar ne ağır ne hafiftirler, ne de zıt keyfiyetlerden birine maruz kalırlar. Ayrıca onların Nefsleri vardır, yani canlıdırlar[112].

**Nefs ve Akıl**

Bu semâvî cisimlerin yaratıcı hareketi kendini farklı şekillerde gösterir. İlkin, her ne kadar onlar dört zıt keyfiyete maruz değillerse de, yine de afyonun soğutucu etkisi ve bazı bitkilerin yakıcı etkisinden görülebileceği gibi, maddî varlıklarda bu tür keyfiyetlerin meydana gelmesine sebep olabilirler[113]. Bundan başka ay-altı âlemde bulunan unsurlar üzerindeki etkileriyle değişik meteorolojik olaylara sebep olabilir, yahut bu elementler uygun oranlarda karıştıklarında onlarda hayat olayları meydana getirebilirler. Bitkilerdeki en düşük hayat tezâhürünü cansız maddeden ayıran beslenme, büyüme ve üreme güçleridir. Nisbet arttıkça terkibin daha yüksek hayat tezâhürlerini kabul etmesi de artar. Öyleyse hayvânî ve insanî hayat, bu semâvî cisimlerin hareketinden neş'et eder. Fakat, hayatın ilkesi olarak Nefs "mufarık akılların" en aşağısından, ay-altı âlemdeki kevn ve fesadın gerçek faili olan ve bu âlemdeki sûretleri veren **(vâhib el-suver)** faal akıl'dan bir sudûr (emanation)dur[114].

Nefs (Soul)in umûmî tanımı, ya (nebati nefsin durumunda olduğu gibi) doğma, büyüme ve beslenme, yahut (hayvanî nefsin durumundaki gibi) cüz'ileri (tikelleri) kavrama ve irâde ile hareket etme, yahut ta (insan nefsinde olduğu gibi) küllileri (tümelleri) kavrama ve düşünüp seçerek hareket etme şeklinde tezâhür eden "organik cismin ilk yetkinliği"dir.

Birliğine rağmen Nefs, diyagramda görüldüğü gibi üç mertebesinin her birinde bir dizi güce sahiptir.




Diyagramda da görülebileceği gibi, İbn Sînâ'nın nefs nazariyesi ve onun farklı güçleriyle alâkası sadece psikoloji bakımından değildir. Bu teorinin dikkate değer bir yanı, doğrudan epistemolojik meseleleri üstlenmesi ve nihayette epistemolojinin ötesine, kozmoloji ve metafiziğe uzanmasıdır. Bu, Fârâbî konusunda işaret ettiğimiz gibi, İslâm Neo-Platonizminde genel olarak Nefs'e ve özel olarak ta Akıl'a tahsis edilen grift rolün cüz'üdür.

Eğer bu teorinin bilgiyle ilgili (cognitive) yönünü tetkik edersek, Aklın, nebatî fonksiyonlarla başlayan ve derece derece, duyumdan tasavvur ve hafıza fonksiyonlarına yükselen ve nihayet rasyonel fonksiyonda son bulan psişik prosesi nasıl tamamladığını hemen farkederiz. Aristo'nun duyum teorisi üzerinde bir değişiklik, Aristo'nun işaret ettiği, fakat açıkça tasvir etmediği, sıcak ve soğuk, kuru ve yaş, sert ve yumuşak, pürüzlü ve pürüzsüz idrâklerine tekabül eden dört yardımcı dokunma gücündeki tefriktir[116].

Bir başka değişiklik, müşterek his (sensus communis) ile hayal gücü (phantasia) arasındaki yakın korelasyon ve İbn Sînâ'nın (el-vâhime) dediği ve hayvanların insiyâkî olarak hoş ve çirkin, arzulanan ve kaçınılan şeyler arasını kendisiyle temyiz ettiği ayrı bir batınî güç sunmasıdır[117]. Bu idrâkler bu bakımdan alelâde duyulur idrâklerin depolandığı fantasyaya benzeyen hafıza gücünde toplanırlar.

Düşünme gücüne ulaştığımızda onun pratik (âmelî) ve teorik (nazarî) olmak üzere iki yanının olduğunu görürüz. Pratik yanı düşünmeyi gerektiren faaliyet şekillerindeki hareket ve eylemin kaynağıdır ve hayvânî arzu gücüne, mütehayyile-vâhime gücüne ve kendisine kıyasla bir itibârı vardır. İlk iki durumda insânî sanat ve mesleklerde olduğu gibi, fiilin başlatılmasında yahut hızlandırılmasında ya da onu yönetmek ve tanzim etmede bu melekelerle işbirliği yapar. Sonuncu halde, nazarî akılla birlikte ahlâkın genel kaidelerine sebep olur ve bedenin fonksiyonları üzerinde idâre edici bir tesir icrâ eder ve böylece onların değer normlarıyla uygunluğunu temin eder[118].

Diğer yandan, nazarî gücün objeleri ya bizzat maddeden mücerret bir şekilde bulunan yahut bizzat Aklın tecrid etme güçleriyle maddeden mücerret hale getirilen küllî sûretlerdir. Birinci durumda bu küllî sûretler bilfiil akledilir (ma'kul)'dirler. İkinci durumda ise yalnızca bilkuvvedirler. Keza nazarî güç onlarla ilişkisinde ya bilfiil yahut bilkuvve idrâkı kabildir. Mamafih, kuvvet üç farklı manada kullanılır. (1) O, çocuğun öğretimden önce yazmaya olan istidadı halindeki gibi, mutlak istidadı gösterir. (2) Bir ölçüde ortaya çıkmış istidadı gösterir; meselâ, alfabeyi ve yazı aletlerini tanıyan çocuktaki istidad gibi. Yahut son olarak, (3) müşahhas bir şekilde yapma kabiliyetini gösterir; dilediği zaman tecrübe edebilecek şekilde yazı sanatını öğrenmiş bir kâtibin istidadı gibi. İbn Sînâ, birincisini mutlak yahut "heyûlânî" kuvvet, ikincisini mümkün kuvvet ve üçüncüsünü de **meleke** yahut "kemâl kuvvet" olarak isimlendirir.

Bu üçlü kuvvet anlayışına uygun olarak Akıl da maddî **(heyûlânî)**, mümkün ve bilmeleke adlarını alır. Akıl ya kendisi tamamen sûretsiz olan fakat mümkün bütün şekillerin mevzuu olan mutlak maddeye kıyasla mutlak manada, yahut ta "ilk ma'kullerin" yani bedihî olarak idrâk edilen

ve "ikinci ma'kullerin" temelini teşkil eden ispatın ilk prensiplerinin taşıyıcısı olması bakımından mukayyet manada "maddî" (heyûlânî) akıl adını alır[119].

Diğer yandan, bilmeleke akıl kısmen bilfiil ve kısmen bilkuvve olarak mütalaa edilebilir. Gerek küllîleri akleden ve gerek bu akledişi akleden daha yüksek bilfiillik mertebesine nisbetle bilfiildir ve bu suretle bilfiil Akıl adını alır. Yahut küllîleri, idrâki artık tabiî prosese bağlı olmayan fakat bilgi işlemi dahil, bu dünyadaki bütün kevn ve fesad hadiselerini yöneten tabiatüstü failden, yani faal akıldan neş'et eden kayıtsız şartsız bilfiillik mertebesine nisbetle bilkuvvedir. Bu mertebede müstefad akıl olarak isimlendirilir.

Müstefâd Akıl'la insanın kendisi için takdir edilen yetkinliğe (kemâl) ulaştığı ve daha yüksek varlıklar âlemine yaklaştığı söylenebilir[120]. Faal akılla bu "ittisal", İbn Sînâ'ya göre, yalnız insan kaderinin değil, aynı zamanda bütün bilgi ameliyesinin de anahtarıdır. Zira bütün ma'kullerin ya da küllîlerin mahzeni olan Faal Akıl insan aklına, onu Müstefad Akıl dediğimiz hazır olma mertebesine ulaştırarak, onun bilgisinin aslını oluşturan kazanılmış formları verir. Ne var ki, bu "iktisab" bütün insanlarda aynı şekilde değildir. Bazılarında ona istidad öylesine büyüktür ki, onlar herhangi bir öğretime ihtiyaç duymazlar, çünkü onlar, müellifin "kudsî akıl" dediği ve çok az kimse için ilâhî bir lütûf olarak saklanan fıtrî bir güçle küllîleri hemen kavrarlar[121]. Onun başlıca özelliği orta terimi doğrudan kavramaya kabiliyetli olması ve böylece öğretimden ya da teemmülden tamamen sarfı nazar etmesidir[122].

Nefsin rasyonel güçlerinin tertibi İbn Sînâ tarafından reislik ve hizmet terimleri çerçevesinde açıklanır. Hiyerarşinin tepesinde bulunan Kutsal Akıl'a bilfiil akıl hizmet eder, bilfiil akla bilmeleke akıl, ona heyûlânî akıl, bu iniş amelî akıl, kuvve-i vâhime, hafıza, mütehayyile ile devam ederek Nefsin en aşağı gücü olan beslenme gücüne varır[123].

Burada İbn Sînâ'nın Kudsî Akıl anlayışının ehemmiyetli bir neticesine işaret etmek gerek. Bu onun peygamberlik görüşüyle münasebetidir. Hatırlanacağı gibi Farabî, peygamberliği hayal gücünün fevkalâde bir yetkinliğine istinad ettirmekteydi. Fakat, muhtemelen bu nazariyenin tazammun ettiği peygamberlik anlayışının eksikliğinin farkında olan İbn Sînâ peygamberliği, insan aklının erişebileceği en yüksek mertebe olarak tarif ettiği bu kutsal akla isnad etti. Ve her ne kadar bu görüş durumun tabiatı bakımından, İslâm'daki peygamberlik müessesesinin değeriyle çok daha uygun idiyse de en azından İbn Sînâ'nın kaçamadığı bir mesele ortaya çıkardı. Bu da peygamberî bilginin küllîlerden çok cüz'ilere dayandığı meselesidir.

**Peygamberlik ve Mu'cize**

İbn Sînâ, âlemdeki olma ve bozulmanın nihâî sebebinin semâvî cisimler olduğunu söyler. Cüz'i olmaları hasebiyle bu semâvî cisimlerin hareketleri onlar üzerinde tesir icra eden mufarık faillerin, yani bütün Nefsler gibi tabiî güçler vasıtasıyla faaliyet gösteren semâvî Nefslerin cüz'î idraklerince meydana getirilmelidir. İmdi bu hareketlerin belirlenmiş bir sebepler zincirine bağlı olmaları sebebiyle, semâvî Nefslerin gelecekte vuku bulacak bütün olaylar zincirine vakıf olmaları gerekir. Ve her ne kadar bu olaylar, semâvî muharriklerine nazaran üstün bir önceden bilmenin objesi iseler de, yine de kendilerinin bilinemez oluşlarından değil, fakat umûmiyetle bizim güçlerimizin yetersizliği sebebiyle bizce bilinmezler[124]. Netice olarak onlarla **"ittisal"**, hem bir yandan cüz'î hareket yahut olaylara taalluk eden tahayyülün (imagination) yardım ettiği pratik akıl açısından, hem de öte yandan küllî ma'kul sûretlere taalluk eden teorik akıl açısından imkânsız değildir. Bu imkân yukarıda zikredilmiş olduğu gibi, çeşitli insanlara verilmiş aklî kabiliyetlerin farklılığına bağlıdır; bilhassa semâvî nefslerle ittisâl etmek suretiyle cüz'ilerin kavranmasıyla ilgilidir. Bazı insanlarda bu istidat onların hayal güçlerinin zayıflığı sebebiyle daha zayıftır; oysa başkalarında bu istidat öyle bir keskinlik derecesine ulaşabilir ki, artık o, tabiî halde kendilerine dayandığı duyuların yardımına ihtiyaç duymaz, tersine düşünme gücünün (rational faculty) ona, peygamberî cüz'ilerin bilgisini veren gayr-ı maddî faillerle "ittisala" (contact) ulaşmasında ve hatta rüya suretleriyle aynı neviden olan vahyolunan kavramların işitilir ve görünür temsillerini teşkil etmesinde yardım edebilir[125].

Nazarî güçte ayrıca bütün bilginin nihayette kendilerine dayandığı bilginin ilk prensiplerini kavrayan sezgi gücünün üstünlüğüne muadil mükemmellik dereceleri vardır. Bu kavrayışın dereceleri esastan farklı olmaları sebebiyle, sezgi gücü bazı insanlarda hemen hemen yok denecek kadar zayıf olabilirken, diğer bazılarında fevkalâde nisbetlere çıkabilir. "O zaman kişinin Nefsi (daha yüksek) aklî faillerle ittisal için öyle bir parlaklık ya da hassasiyet derecesine ulaşır ki, o kişi hads (sezgi)le dolar taşar: Faal aklın bütün maddelerdeki tenvîrini idrâk etme kabiliyetini kastediyorum"[126] Kişi bu seviyeye ulaştığında faal akıldaki mahfuz sûretler ona bir anda zâhir olur ve böylece o, başkalarının bir muallim vasıtasıyla yalnızca istidlâlî olarak kavradığı meseleleri çabasız ya da istidlâlsiz olarak kavrar. Bu faraziyenin doğruluğunu tesbit için, ma'kul sûretlerle insan nefsi arasındaki müşabehete işaret etmek kafidir ki, her ikisi de tabiatları bakımından gayr-i maddîdirler ve yine belli şekillerde maddeyle birlikte bulunabilirler. Normal halde, sınırlı bölgesi olarak cisim üzerinde tesir icrâ eden Nefs yine de bu bölgenin ötesine geçebilir ve maddenin daha uzak

bölgelerinde faaliyet gösterebilir; onlarda hareket ve sukûna, ısınma ve soğuma, sertleşme ve yumuşamaya ve neticede yıldırım, deprem, yağmur, rüzgâr vs. olaylarına sebep olabilir. İşte bunlar bizim mucizevî ya da harikulâde diye adlandırdığımız olaylardır[127].

Bu peygamberlik ve mucize görüşü ışığında İbn Sînâ, insanları dört sınıfa ayırır: Pratik güçleri, keskin hayal güçleri sebebiyle hal ve istikbalde olacakların bilgisine doğrudan katılır ve tabiat dünyasındaki mucizevî işleri yapmaya muktedir iken, nazarî güçleri insânî muallime ihtiyaç duymayacak bir saflık (refinement) derecesine ulaşanlar. Sonra, yetkin sezgi gücüne sahip olan, fakat hayal güçleri yetkin olmayanlar gelir. Daha sonra nazarî güçleri mükemmel fakat pratik güçleri tam olmayanlar. Son olarak da hemcinslerine sadece pratik güçlerinin keskinliği bakımından üstün olanlar gelir. Liderlik fonksiyonu birinci sınıfa aittir; zira onlar akılları sebebiyle ma'kul âlemin vatandaşlığına, nefsleri sebebiyle nefslerin aşağı âlemine iştirak ederler ve de tabiat âleminde etkili kontrol yapabilirler. İkinci (tâlî) derecedeki siyâsî otorite ikinci sınıf mensuplarına aittir, bunları aristokrasinin ait olduğu üçüncü sınıf izler. Ne var ki, herhangi bir olağanüstü güce sahip olmayan, fakat bununla beraber amelî fazilet yarışında etkin olanlar vasat insanlardan farklıdırlar ama üç yüksek sınıftan birine ait değildirler[128].

Ölüm sonrası hayatla ilgili çetin mesele hakkında İbn Sînâ'nın görüşü tamamen müphemlikten âzâde değildir. Gelecek hayatta bedenin haşri ve ona zevk yahut elemlerin isabet etmesi Kutsal kitapta açıkça belirtilmiştir ve bu sebeple filozof tarafından itiraz edilemez. Öte yandan "ruhânî haşr" ve Nefsin gelecek hayattaki kaderi, felsefenin ihtisası dahilindedir ve her ne kadar Kitapta zekredilse de, bir ölçüde aklî muhakeme meselesidirler.

Gelecek hayattaki rûhî (spritüel) zevklere iştiyak duyan ve maddî zevklere ancak mecbur olduklarında iştirak eden "Hukemâ-i İlâhiyyûn" un husûsî ilgisi haşr meselesinin ikinci yönüdür. Onların ulaşmaya çalıştıkları mutluluk, nefslerinin -bilhassa rasyonel yanı itibariyle- cisme olan merbûtiyetinden kurtulmasına bağlı olan "hakikata yaklaşmak"la kaim olur. Nefsin en yüksek gücünün, yani düşünme gücünün kemâlinden ibâret olan bu mutluluk tabiatıyla nefsin daha aşağı, yani cismânî güçlerinin kemâlinden ya da mutluluğundan üstündür.

"(Natık) nefsin husûsî kemâli, kendinde bütün (küll)'ün sûreti, onun ma'kul nizamı ve ondan taşan hayrın mürtesim olduğu aklî âlem haline gelmesidir"[129]. Bu âleme bütün varlıkların ilk prensibi başkanlık eder, altında gayr-i maddî cevherler, maddeyle belli bir âlâkası olan rûhânî cevherler ve nihayet semâvî cisimler yer alır. Bu kemâle ulaştığında Nefs hakikatte ma'kul alemin bir kopyası haline gelir ve en üstün saadetinin ger-

çekleştiği mutlak iyilik ve mutlak güzellikle birleşir. Bununla beraber, madem ki, o bu birlikten beden ve onun gâileleriyle engellenmiştir, o takdirde bu saadetten ancak zaman zaman ve gizlice pay alabilir ve bu, ihtiras ve hazlardan kendini kurtarıp da aklın hazlarını aradığında vaki olur. Fakat bu saadete ancak ölümle beden kafesinden tamamen kurtulduktan sonra ulaşılır. Aklî kemâl mertebesine ulaşamamış Nefsler (ki İbn Sînâ bunun şahsî bir çaba meselesi olduğunu söyler) bedenden istenmeyen ayrılmaları üzerine ıstırap çekerler. Bu durum ya mükemmeli aramadaki tembellik yahut yanlış inançlara sarılmadaki inat sebebiyle meydana gelir[131].

Kısaca bu nokta, güzelliği, intizamı ve üstün Müdebbir (Ruler)'e bağlılığı içinde ma'kul âlemin tamamen kavranılmasıyla ortaya çıkar. Nefsin bu hayattaki kavrayışı ne kadar çok olursa, bunun sonucu olan öteki âlemdeki saadetine hazırlığı da o nisbetle fazla olur. Ma'kul âleme olan iştiyakı en yüksek aşk derecesine ulaşıncaya kadar insan maddî âleme olan bağlılıktan kurtulamaz[132].

Hatta ölümde bile Nefs için beden ve onun gailelerinden bu ayrılık imkânsız değilse de oldukça zor gerçekleşebilir. Cisim ve cismânî hazlara iştiyakı sebebiyle aşağıya düşen Nefs, hayatta tattığı aynı cinsten cismânî bir hali tatmaya ölümde de devam etmek ister; fakat bu tür iştiyakın faydasızlığı sebebiyle artan sıkıntılara maruz kalır. Ve yine ne sıkıntı ne de birlikte bulunan ıstırap ebedîdir, çünkü o Nefsin bedenle arızî bir korelasyonuna dayanır. Bu korelasyon kesildiğinde, Nefs tamamen maddeyle ilişkiden temizlenecek ve esasen kendisine ait olan saadet haline girecektir.

Aklî kaderine iştiyak duyması Nefs'in nihâî kurtuluş şartı olduğu için, hayatta bu mertebeye bile ulaşmamış cahil Nefsler çeşitli kötü sıfatlar kazanmadıkça, Dante'nin Limbo'sunu benzer bir pasiflik haline geçeceklerdir. Aksi takdirde onlar artık ayrılmış bulundukları maddeye duydukları iştiyakın bir neticesi olan acıları tadacaklardır[133].

## Metafizik

Nefs ve onun ahiretteki kaderinin müzakeresiyle sahne daha yüksek metafizik sahasına geçiş için hazırlanmış olur. Metafizik **(ilâhiyât=theologia)** "hakikat ve tanımlarında (hudûd) maddeden mufarık (ayrı) varlıkları," yahut diğer ifadeyle "fizik ve matematik hakikatin ilk sebeplerini ve yine sebeplerin sebebi'ni ya da prensiplerin prensibi'ni, yani Tanrı'yı" ele alır[134].

Yüce Varlık, metafizik -İbn Sînâ ilâhî ilim, ilk felsefe ya da mutlak hikmet olarak adlandırır-in hususi konusu olarak görülsün ya da görülmesin,

önemli bir metodolojik mesele ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ'ya göre, bir ilmin özel konuları, varlıkları, fizik ilminin durumunda gördüğümüz üzere, ya önceden tesis edilmiş yahut apaçık olan meselelerdir. Ne var ki, Tanrı'nın ve ilk sebeplerin varlığı bir başkasından daha çok bu ilimde ispat edilir,[135] bu sebepten Tanrı'dan metafizikte, husûsî konusu olarak değil aranan gayelerden birisi olarak bahsetmek daha uygun olur. Vakıa bu konu varlık olması sıfatıyla varlık olarak açıkça ifâde edilir. Çünkü ancak, haddi zatında varlık, özel ilimlerin ayrı ayrı ilgilendiği bütün kategorilerce müşterektir. Bu yüzden "bu ilmin ilk konusu varlık olması sıfatıyla varlıktır ve onun yöneldiği meseleler varlık olması hasebiyle ona şartsız lâhik olan meselelerdir"[136]. Bu maddelerden cevher, kemiyet ve keyfiyet gibi bazıları tür kapasitesinde; bir ve çok, kuvvet ve fiil, cüz'i ve küllî, imkân ve zorunluluk gibi diğer bazıları da husûsî sıfatlar kapasitesinde onunla irtibatlıdır.

Mukaddime kabilinden bu ayrımların esası üzerinde "bu küllî ilim yeniden üç ayrı kısma bölünebilir: (1) Umûmî olarak varlığın nihâî sebepleri ve husûsî olarak da İlk Sebep olarak Tanrı ile âlâkalı bölüm; bu bölüme etioloji (sebepler ilmi) diyebiliriz. (2) Varlığın aslî sıfatları ya da determinasyonlarıyla ilgili bölüm; bu bölüme ontoloji (varlık bilimi) diyeceğiz. (3) Cüz'î ilimlerin dayandığı temel prensiplerle ilgili bölüm ki, bilginin metafizik temelleri diyebiliriz[137].

«Varlık» kavramı bir, şey ve zorunlu örneklerindeki diğer «aşkın» (transcendental) kavramlar gibi, zihin tarafından doğrudan kavranır; çünkü o en basit kavramdır ve bu sebeple başka kavramlara dayanılarak tarif edilemez. Gerçekten bu kavram öylesine şumûllüdür ki, karşıtı olan yokluk (not-being=adem) bile ancak ona müracaatla kavranabilir.

Varlık bir yandan zâtî ya da kendiliğinden varlık'a ve diğer yandan zâtî olmayan (accidental=arazi) ya da müştak varlığa ayrılır. Bu iki varlık türünden birincisi aslî manadır ve her isnadın mevzuu ve bütün arazların taşıyıcısı olarak düşünülen cevher mânâsı anlaşılır.

Cevher'in aslî bölümleri maddî ve gayr-ı maddî cevherlerdir. Sonuncu halde cevher ya bir sıfat yahut onu çağrıştıran şey olarak cisimle belli bir münasebet içinde bulunur yahut hiçbir suretle maddeyle ilişkide bulunmaz ve binaenaleyh sırasıyla Nefs ve Akıl mertebelerinde olur[138].

Maddî cevher yahut cisim, esasen birlik ve süreklilikle tavsif edilir. Bazı kelâmcılarca[139] ileri sürülen uzunluk, derinlik ve genişlik sahibi bir cevher şeklindeki cisim tanımı, tanımlananın ârızî (yani spatial, mekâna ait) determinasyonlarını zâtî taayyünler menziline koymaktadır ve netice itibariyle dikkatli bir tanım değildir

Cismin iki unsuru madde ve sûrettir. Madde bilkuvve, sûret bilfiil bir

prensiptir. İster arzî ister semâvî olsun bütün cisimlerin ortak olduğu şey, cismin nihâî ya da ilk zıt keyfiyetlerden -sıcak ve soğuk, kuru ve yaş- biri yahut ötekiyle ittisaf etmesidir.

Maddenin sûretle olan münasebeti **Şifâ'da** uzunca müzâkere edilir. Madde aslâ sûretsiz olamaz, çünkü eğer sûretsiz olsaydı ne bölünür ve bölünmez olurdu ve ne de yeri olurdu. Bununla birlikte maddî cisimler matematik ve gayr-ı maddî varlıklardan, bölünebilirlik ve uzayda yer kaplama bakımından farklılık gösterebilirler.

Ancak, cismin maddesi fiilî varlığını, karşılıklı ilişki manasında değil, fakat daha çok bağımlılık manasında sûrete borçludur. Zira maddenin varlığı, ma'lulun illete bağlı olduğu şekilde, sûrete bağlıdır. Bu yüzden eğer ikincisi (sûret) yok olursa, birincisi de ortadan kalkar. Bundan şu çıkar ki, sûretin maddeye nisbetle kesin bir ontolojik önceliği vardır; çünkü gerçekten madde müşahhas varlığı bakımından sûrete bağlı ve ondan ayrı olamazken, sûret gayr-i maddî cevherlerde olduğu gibi, maddeden ayrı olabilir[140].

Bilfiilin bilkuvveye, yahut sûretin maddeye önceliği hem mantıkî hem de ontolojik bakımdandır. Ancak cüz'îlerin birbirini takip edişinde bilkuvve zaman bakımından önce gelir. Küllîlerde bu durum, ezelî varlıkların daima bilfiil olmaları ve bilkuvvenin fiilî hale geçmesi için daima öndeki bilfiil bir varlığa bağlı olması sebebiyle geçerli değildir; böylece mutlak ve şartsız mânâda varlık ve mertebe bakımından bilfiil olan bilkuvve olana nisbetle öncedir. Sonra bu iki terimi gerektiren herhangi bir proseste umûmiyetle bilkuvvenin bir eksikliğe, bilfiilin bir yetkinliğe tekâbül ettiği söylenir ve her nerede bir eksiklik varsa orada bir bilkuvvelik de vardır. Bu eksiklik bazen kötülükle aynı mânâda kullanılır. Ancak, bir şey mevcut olduğu sürece iyidir, zira kötü yalnızca bir bilfiil halin yahut sıfatın yokluğudur[141].

Daha sonra sebebin ve nihayet İlk Sebeb'in metafiziğin başlıca konusu olan varlıkla münasebeti müzakere edilir. Aristo'nun dört sebebinden fail **(efficient)** sebebi, **varlık'la** kesin bir münasebet içindedir. Fail sebep bir mahiyete (entity) daha önce sahip olmadığı varlığı verir; şu bakımdan ki bu varlık ondan ayrı kaldığı sürece o onda yoktu. Bununla birlikte prosesin birinci cephesinde failin (verenin) katkısı söz konusu değildir, tersine daha önce var olmaması ve şimdi var olması cihetiyle alanın (kaabil) katkısı söz konusudur. Bundan şu çıkar ki, zamanın taayyünü **(hudûs)** alana kendinden varlık veren fail sebebin faaliyetine bağlı değildir. Aksi takdirde alanın ortaya çıkışında failin rolü önce yok iken **sonradan** varlığa gelmesiyle sınırlı olurdu; bir kere oldu mu artık o faile bağlı kalmayacaktı[142].

Bu görüşün savunucuları onu eserin, yani bina veya çocuğun bâninin yahut babanın fiilinin son bulmasından sonra da var olmaya devam et-

mesi gerçeğiyle açıklarlar ve bundan failin yalnızca eseri varlığa getiren fiilin başlangıcından sorumlu olduğu neticesini çıkarırlar. Fakat, onlar şunu unutuyorlar ki, böyle bir ameliyede söz konusu fail gerçek sebep değil, ancak söz konusu varlık üzerinde birbirini takip eden bazı neticelerin sebebidir. Onun, onun üzerindeki etkisi son bulduğunda bu cüz'i neticeler de son bulur[143]. Eserden önce olmaktan ziyade gerçek sebep, eser üzerindeki etkisi daha sürekli olması, daha yetkin (tâm) fail olması sebebiyle daima eserle birlikte bulunur ve onunla zamandaştır. Bundan şu çıkar ki, ezelî fail zamana bağlı faile nisbetle üstün ve öncedir; çünkü "o mutlak yokluğa engel olur ve söz konusu şeye (entity) tam varlık verir"[144]. İşte bu, filozofların (hukemâ) yokluktan yaratmadan anladıkları şeydir.

Varlığa gelme **(hudûs)** ve yaratma (ibda') arasındaki bu ince ayırımın teolojik neticelerini, bütün olarak âleme uygulandığı haliyle görmek zor değildir. John Philoponus'un izinden giden İslâm kelâmcıları, görüldüğü gibi, Allah'ın varlığıyla ilgili delillerini, âlemin hâdis olduğu, yani yaratılmadan önce âlemin var olmadığı keyfiyetine dayandırdılar. Bu görüşün tutarsızlığını ısrarla vurgulayan İbn Sînâ, bu hususun sadece bir şey önceden var olmaksızın varlığa gelemeyeceğinden (hudûs) dolayı şaşırtıcı olduğunu söylemekle kalmaz; fakat bundan başka, failin (Tanrı) etkisinin âlem varlığa gelir gelmez son bulacağını da söyler. Keza onun varlığına yokluk tarafından tekaddüm edilmesi, yaratılmış bir nesne olması hasebiyle Yaratıcı'sının faaliyetinden ziyade ancak onun mahiyetine uygun olar bir arazdır ve açıktır ki, Yaratıcı "mefûlün kendisinden çıktığı varlık üzerinde ona tekaddüm eden yokluktan daha çok tesir edebilir"[145] Gerçekten, failin birincisi üzerinde herhangi bir tesiri olamaz, ister ezelî olsun ister olmasın yani onun zaman bakımından bir başlangıcı olsun veya olmasın âlem kendi varlığı yönüyle yine de Yaratıcısına bağlı olacaktır. Eğer ezelî değilse o takdirde o sürekliliği açısından olduğu gibi başlangıcı itibariyle de bir yaratıcıya bağlı olacaktır.

İbn Sînâ fail sebeple neticesi arasında belli bir uygunluk ya da bir nisbet olması gerektiğini savunur. Bu sebeple, failden çıkan fiili almak için mefulde bu fiile uygun bir istidat yahut kabiliyet olması gerekir. Bu ikisi birlikte -fiil ile kabiliyet- söz konusu etkinin tarzını olduğu gibi derecesini de belirler. Ancak, eserle sebep arasında işaret edilmesi gereken temel bir fark vardır. Bu da kendisiyle vasıflandığı varlık bakımından eserin sebebine bağlı olmasıdır. Bu varlık eserin zatından olamaz, yoksa asla sebebin faaliyetine muhtaç olmaz ve bir eser yahut müsebbeb bir varlık olmazdı. Öte yandan sebep mümkün ya da zorunlu olabilir, fakat hiçbir halde kendi eserine bağlı olmaz. Bundan şu çıkar ki, sebep ontolojik olarak eserden öncedir ve bu sıfatla gerçeklik derecesi bakımından daha üstündür. Bundan dolayı, eğer mutlak varlık bir şeye yüklem olursa o şey en gerçek varlık **(ens realissimum)**la aynı olur; ve onun tabiatını araştıran ilim, mutlak

gerçeğin ilmi, yahut başka deyişle, mutlak olarak gerçek ilimdir[146].

Geri kalan üç sebebin incelenmesi de bu "mutlak ilmin" parçasını teşkil eder. Genel olarak, ilk maddenin form'a olan nisbetinden başlayarak, tek'in sayıya, yahut odunun sedire vb. nisbetlere uzanan farklı farklı ifâdeleriyle maddî sebep kuvvet (potentiality) ilkesine yahut en yakın ya da en uzak olma kabiliyetine indirgenir. Öte yandan form (sûret) fiil yahut istikmal ilkesine tekabül eder. Maddî formlar maddede bulunur ve ona fiilî varlık verir. Gayr-ı maddî (immaterial) formlar tamamen maddeden yoksundurlar. Arazlar, hareketler, türler, cinsler, fasıllar ve bunun yanında sanat eserlerinin şekilleri de form olarak adlandırılır[147]. Hatta sanata, sanatkârın zihninde bulunması sebebiyle objesine nisbetle form olarak bakılabilir.

Gâi (final) sebep fiilin "kendisi için" yapıldığı şey olarak tanımlanır. Böyle olmak sıfatıyla o fâile, fâilin fiilini alana (patient), ya da bu ikisinin dışında başka bir şeye isnad edilebilir.

İbn Sînâ bazı kimselerin, yu böyle her sesebin bir sebebi olması gerekeceğinden yahutta âlemde olup biten şeylerin tamamen tesadüfî olarak meydana gelmesinden dolayı gâî sebebin hakikatini inkâr ettiklerine dikkat çeker. Ne var ki, rastgele olaylar tamamen belirlenmemiş değildir ve irâdî hareketlerdeki istek, yu tahayyül edilen, faalin irâdesinin kendisine yöneldiği rasyonel hayr yahutta fâilin dışındaki objektif bir şeyle özdeşleşebilecek bir gâyeyi gerektirir.

Diğer yandan final sebeplerin sonsuzca teselsülü onların hakikatına zarar vermez. Çünkü gâî sebepler konusunda biz ferdin varlığı ile, onun şartı olarak dizinin sonsuzca mümkün teselsülü arasını ayırmamız gerekir. Tabiatın küllî gayesinde ferdin varlığı ancak tesadüfî ya da ârizîdir, lâkin şartların sonsuzca teselsülüne dayanan tabiatın büyük maksatlarının istikmali değil, fakat sadece arazdır. Çünkü tabiatın gerçek gayesi türün bekâsıdır, ferdlerin birbiri ardınca gelmesi bu gayeye nisbetle araz olarak kalarak ebediyyen devam edebilir[148].

Her ne kadar öteki üç sebebe benzer ise de gâi sebep belli bir üstünlüğe sahiptir. Failin tasavvurunda onun diğer sebeplere nazaran önceliği vardır, zira diğerleri ona nisbetle sonradan tasavvur olunur. Yine o tanım bakımından da öncedir; çünkü diğer sebeplerin tanımına katılır[149].

Daha sonra biraz uzunca Pytagoryen-Platonik bağlamlarında birlik (vahdet) ve çokluk (kesret) problemleriyle Aristo'nun varlığın dönüşümlülüğü ve birliği fikri müzakere edilir. Fakat İbn Sînâ kendi ezelilikleriyle var olan ve cüz'ilerin misalleri (prototipleri) olan, nesnelerin **yüksek cinsleri** şeklindeki Platon'un İdealar öğretisini tenkit eder. O'na göre bu **öğretinin başlıca hatası, birlikte bulundukları ferdlerden ayrı olarak**

düşünülebilen şeyin (yani, küllîlerin) onlardan ayrı olarak var olabileceği iddiasında yatar; oysa biz ancak bu fertlerden tecrit yoluyla onların misallerine ulaşırız[150]. Yine biz küllînin birliğini söylediğimizde bununla, onun, ondan pay alan bütün fertlerde bilfiil mevcut olduğunu kasdetmiyoruz, daha ziyade o sayı bakımından tek kalırken, onu almaya kabiliyetli müteaddit taşıyıcılarda bulunma gücüne sahip olduğunu kastediyoruz, bu sebeple o bilkuvve çokluktur[151]

Birlik ve çokluk meselesinin müzakeresi mantıkî olarak en yüce varlık olan Varlık'ın, İlk Prensib'in müzakeresine götürür. Aristo, "göklerin ve tabiat dünyasının dayanağı olan bu prensibi,"[152] metafizik düşüncenin en yüksek objesi yaptı. Plotinus onu o derece düşünce ve varlık düzlemlerinin üstüne çıkardı ki, onun sisteminde o, bütün ışığın kendisinden ışıdığı ve bütün varlığın kendisinden taştığı (emanation) yıldızsal (sidereal) merkez olarak tasvir edilir. Kur'an'ın Allah görüşünde, "hiçbir şeyin kendisine benzemediği" Varlık'la, onun mutlak emriyle meydana getirdiği yaratıkların çokluğu arasında hudutsuz bir uçurum vardır.

İbn Sînâ'ya göre, mümkün varlıklar âleminin üstünde yükselen bu Varlık'ın temel özelliği zorunluluktur. O'nun varoluşunun delili, mantık bakımından bu özelliğe bağlıdır, çünkü âlemdeki mümkün varlıklar silsilesi ne kadar uzatılırsa uzatılsın nihayette o bu dizinin dayandığı zorunlu bir ilkede son bulmak zorundadır. Aksi takdirde o mümkün bir silsile olmayacaktır[153].

İbn Sînâ'ya göre bu delilde bizi ilgilendiren, silsilenin birinci fâil sebebidir ki, bu sebebin silsile ile olan ilişkisi ârızî yahut ferdî değil, zâtî ve aslîdir. Aksi taktirde silsilenin geçmiş ve gelecekte sonsuzca devam etmesi mümkün olurdu. O takdirde bir babadan bir çocuğun meydana gelmesi, yahut birbiri ardından gelen cüz'i hareketler silsilesi sonsuzca devam edebilir. İlişkinin zâta bağlı bir ilişki olduğu yerde o sonsuzca devam edemez[154].

Kezâ, aynı akıl yürütme tarzı, İbn Sînâ'ya göre, bu tür bir silsilenin formel (sûrî) ve gâi sebeplerinde de uygulanabilir. Sonsuzca geri dönüş, teleolojik bakımından bu silsileyi tayin eden ve ona kemâlini veren varlık olarak final sebebin hakiki mânâsını iptal eder. Aynı şekilde bir varlığın gelişme ya da büyümesinin modeli olarak sûrî sebebin birlik ve düzeni kökten tehlikeye düşmüş olur[155].

Her ne kadar zorunluluk Yüce Varlık'ın başlıca alâmeti ise de, o İbn Sînâ'ya göre, onun tek ayırıcı alâmeti değildir. O'nun ikinci büyük vasfı mutlak birliktir. Böyle bir birlik, **mahiyet** (quidditas) ve vucûdun terkibi dahil her türlü terkip tarzının dışındadır, zira bu tür terkibi, varoluşları kendi mahiyetleriyle olmayıp sebeplerine bağlı olmaları hasebiyle ancak mümkün varlıklar kabul edebilir. Bundan dolayı bu varlıklar aynı za-

manda ma'lul, mürekkep ve mümkündürler; bu sebeple de onlardaki varlık sıfatı zâtî değil, tersine araz olarak bulunur. Öte yandan, Zorunlu Varlık (Vâcib el-Vücûd) herhangi başka bir fail ya da Varlığa dayanmaz. O'nun varlığı kendi gerçek mahiyetinden ibarettir[156].

Ayrı bir mahiyeti olmayan zorunlu Varlık'ın cinsi ve **fasl**'ı da yoktur. Şu halde bu tür bir varlık tanımlanamaz ve ispat da edilemez,[157] ne varlığı ve ne fiili istidlâli düşüncenin konusu olabilir; çünkü O'nun illeti, keyfiyeti, konumu ve zamanı yoktur. Bundan başka O'nun dengi de yoktur. Çünkü eğer O'nun diğer nesnelere mahsus olan bazı keyfiyet yahut kemallerde ortak olduğu farzedilirse, diğer varlıklarla bazı benzerliklerinin de olduğu söylenebilir. Ne var ki, bu ihtimal onun basitliği, yani konu ve yüklem dahil, onda herhangi bir terkibin imkânsızlığıyla engellenmiştir. Kısaca, İbn Sînâ, varlıktan **(el-enniye)** başka Zorunlu Varlık'ın, diğer varlıklarla bütün benzerlikleri hariç tutmak sûretiyle selbî olarak ve onlara ait bütün nisbetleri isbat etmek suretiyle icabî olarak vasıflanması gerektiği sonucuna varır. "Çünkü herşey ondandır, fakat onunla (hiçbir şeyde) ortak değildir ve o, kendisinden sonra gelen şeylerden biri olmaksızın, her şeyin kaynağıdır"[158].

Bu son ifade, bütün kemaller kendisine ait olan, lâkin **Enneadlar**'ın Bir'i ve **Timaeus**'un Demiurgus'u gibi âlemdeki bütün varlık ve iyiliğin menbaı ve gerçekte tam varlık ve tam iyilik olan bu Yüce Varlık anlayışının Plotiniyen karakterini açıkça gösterir. Çünkü varlık yahut varlığın kemâli mutlak olarak arzulanan şey olması sebebiyle, esasen varlık kendisine ait olan ve yoklukla ittisaf etmeyen Zorunlu Varlık, sadece iyilik (hayr) değil, fakat mutlak iyilik (hayr-ı mahz) olacaktır[159].

Başka bir bakış açısından Zorunlu Varlık sırf akıl olarak görülebilir. Eksiklikten, özellikle kuvvet (imkân) yahut maddenin eksikliğinden hâlî olan şeyin sırf form (sûret) olması gerekir. Çünkü madde "formel" yahut "aklî" varlığa engeldir, yani "vücûd bir varlığa yüklem olduğunda bu varlık ya bilkuvve yahut bilfiil manâda akıl haline gelir"[160]. İkinci manada bu varlık kendi bilgisinin hem süjesi hem objesidir; çünkü onun düşüncenin objesi olmaya maddî engel yoktur. Netice olarak, Zorunlu Varlık'ta düşüncenin objesi, süjesi ve düşünme fiili, yahut Akl'ın objesi fiili ve cevheri aynı andadır.

İbn Sînâ, zâtını idrâk etmenin bu mutlak emsalsiz varlığın bünye (nature)sinde bir ikiliğe yol açmayacağına işaret eder. Düşüncede, saf ya da mufarık olan şey hem fail hem munfail, hem bilen ve hem bilinendir; çünkü o herhangi bir maddî engelle engellenmez. Ne de aklîlik ve ma'kulluğun alâmeti olan gayr-ı maddîlik yahut tecrit haline çıkaracak haricî bir vasıtayı gerektirir[161].

Ne var ki, ilâhî bilginin tarz ve objesi, X. ve XI. yüzyıl felsefe ve kelâm

tartışmalarında büyük önem kazanan bir zorluğu ortaya çıkarır. İbn Sînâ gibi, Aristo da ilâhî düşüncenin objesini ilâhî zât'la özdeşleştirmiş ve yüce ilâhî düşünce faaliyetini kendini düşünme faaliyetine indirgemişti. İlâhî mükemmelliğin diyalektik gücüyle tazyik edilmiş olarak o, (Aristo), hem aşağı kevn ve fesad âlemiyle hem üstün gökler âlemiyle Yüce Varlık arasında herhangi bir fikrî alış-veriş imkânlılığını dışlamak mecburiyetinde kalmıştı. Bu Varlığı halk merakının hürmetsizliğinden esirgemek üzere gayesini melankolik bir duyguyla, "Çünkü bazı şeyler de vardır ki, görünmemesi görünmesinden daha iyidir,"[162] diyerek ifade eder.

İslâm filozofuna göre Kur'an'ın her şeyi bilen ve her yerde hazır olan Allah görüşüyle taban tabana zıt böyle bir anlayış kayıtsız şartsız tasdik edilemezdi. Mamafih, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ı solipsizmin ya da narsisizmin bu katı zincirlerinden ancak kısmen kurtulmuştur. Kendi dışında ya da kendisinden başka herhangi bir şeyden tam bağımsızlığına rağmen, O, kendinden sâdır olmuş olan şeyleri, yani gök feleğinin "üstün varlıkları"nı ve ay-altı dünyasının daha aşağı varlıklarını zâtını bilmesiyle bilir. Bu bilme tarzı açıkça küllî olarak ifade edilir. Zira kemâline zarar vermeksizin, sınırlı bilgisi olanlara mahsus olan cüz'i bilgi tarzına iştirak etmek Zorunlu Varlık'a yaraşmaz.

Bu küllî bilgi tarzının ihtiva ettiği şey, daha sonra İbn Rüşd'ün göstermeye çalışacağı üzere, özellikle cüz'îlerin ilk sebeplerinin bilgisidir. Çünkü, cüz'îlerin zorunlu olarak sebeplerinden hasıl olmaları sebebiyle "bu sebepler kadar onların sonuçlarını da bilen İlk Varlık zorunlu olarak onlardan hâsıl olanı da bilir... böylece O, onlar küllî oldukları cihetle cüz'îleri bilir"[163].

Alemin varlığa gelmesi Bir'den bir sudûr yahut feyz olarak tasvir edilir. İster bir irâde ve kast, ister bir güç hareketi olsun herhangi bir değişmenin onun değişmezliğine ve kemâline zarar vermeksizin hasıl olması imkânsızdır; hatta âlemin bile bir anda yaratılması gibi, daha önce mevcut olmayan bir varlıkla (entity) yeni bir ilişki onun zâtında değişmeyi icâbettirir[164].

Bu sudûr (feyezân) ameliyesi önceden işaret olunan zâtını bilmeyle alâkalıdır. Hem sırf düşünme akt'ı (akıl) hem de âlemdeki mümkün varlıkların mebdei olarak özünü bilmesiyle Yüce Varlık herhangi bir aracı olmaksızın bütün Kâinatı ve ona nüfûz eden nizamı yaratır. Bu yaratma ameliyesinde ne irâde ve kasıt ne de herhangi bir infial şekli mevcuttur, fakat sadece bütün varlıkların sebebi ve mebdei olarak kendi özünü bilmesi vardır[165] Düşünme ve yapma arasındaki bu zorunlu korelasyon, bu Varlık'ın imtiyazıdır ve o hususta onun, ne irâde sahibi ne de tabiî faillerin onsuz eserlerini yaratamadıkları zaman şartı dahil, diğer bütün şartlardan sarfı nazar etme kuvveti mevcuttur.

Bu yaratma (generation) fiilinden hâsıl olan İlk Varlık, en uzak gök küresini hareket ettiren ve yaratıcısı gibi sayı bakımından bir olan ilk akıl'dır. Bununla beraber kendini kavraması belli bir ikiliği gerektirdiğinden, yaratıcısının tersine, onda çokluk vardır. Çünkü o özü itibariyle kendisinin mümkün ve yaratıcısı itibariyle zorunlu olduğunu kavrar.

Mamafih, bu özünü kavrama fiiline ilave olarak, ilk akıl ayrıca kendisinin yüce yaratıcısı ya da ilkesini düşünmekle meşguldür. Bu yaratıcı bakımından zorunlu olarak özünü kavramakla o en uzak gök (el-felek el-aksâ)ün Nefs'ini yaratır. Özünde kendini mümkün olarak kavramakla bu en uzak göğün cismini ve yaratıcısını kavramakla silsiledeki ikinci aklı yaratır. Netice olarak, bu proses silsilenin son bulduğu ve en alttaki küreyi, yani içinde yaşadığımız ay-altı âlemini yöneten onuncu akla gelinceye kadar tekrarlanır.

Bu aşağı âlemin olan ve bozulan varlıklarını terkib eden dört unsur, semâvî cisimlerin hareketleriyle farklılaşan müşterek bir maddeden hasıl olurlar. Fakat bu varlıkların aslî formları, maddeleri onları almaya müstaid hale geldikleri vakit, ya dünyadaki tabiî hareket yahut gelişme yoluyla, yahut ta semâvî cisimlerin nezaret ettiği tabiatüstü tesirlerle aklî cevherlerin sonuncusundan, yani aktif akıl **(el-akl el-fa'al)**'dan alınır[166].

**Sembolik Eserler**

Daha erken ve daha nazarî eserlerinde gizli kalmış olan İbn Sînâ'nın düşüncesindeki tasavvufî iz, **el-İşârat**'ta ve **Hayy b. Yakzan, el-Tayr, Namaz, Aşk** ve **Kader** gibi oldukça sembolik risâleler grubunda açığa çıkar[167]. Bu eserler onun felsefesinin bu önemli yönüne büyük ölçüde ışık tutar. Onun Meşrıkî felsefesi çok güçlükler çıkarmakla birlikte biz bu risâlelerde ve meşhur **Nefs Kasidesi**'nde bu ansiklopedik dehânın düşüncesinin bünyesini oluşturan Grek, Hellen, İslâm ve Pers fikirlerinden dokunan renkli kumaşının canlı bir örneğini bulmaktayız.

Belki de İbn Sînâ tasavvufunun en çarpıcı özelliği, onun umûmî nazariyesine nisbetle, onu filozofun diğer Peripatetik eserlerinden ayıran tabir ve uslûptaki ani değişmedir. **Hikmet el-Meşrıkıyye**'nin elimizde bulunan mantık bölümü, belli bir ölçüde bunun böyle olduğunu göstermektedir. Bu risâlelerin bazısının ve **Nefs Kasidesi**'nin allegorik uslûbu, Platon'un, felsefî hayalinin uçabildiği en yüksek yerlerde kendini ortaya koyduğu felsefî ifade meseleleri hakkında açık bir zihin çabasını gösterir. Platon ve İbn Sînâ'daki bu zihin çabası, remz ya da mit'in kullanımıyla ilgili husûsî meseleden daha çok şey ihtiva eder. O felsefî izahın istidlâlî şekilleriyle tatminsizlik ruhunun dışa vurmuş ifadesi ve daha şaşırtıcı ve daha doğrudan olması sebebiyle Nefs'in görüşüyle daha ahenkli olan yeni bir

uslûp geliştirmek sûretiyle onların üstüne çıkma arzusudur.

Kuş (et-Tayr) sembolünde İbn Sînâ canlı bir şekilde hakikati arayışında, kafesle sembolize edilen[168] duyu tuzaklarının arkasından giden Nefs'in kaderini tasvir eder. Bazı yönleriyle bu istiare sembolizmi, hem mağara hem yedi katlı aşk merdiveni benzetmelerinde Platon'unkini hatırlatır. Bununla beraber, bu taklidin kasıtlı olup olmadığını tesbit etmek zordur; oysa **Nefs Kasidesi**'nde, biz İbn Sînâ'nın, Nefs'in beden "çöl"üne düşmesi ve bağlarından nihâî kurtuluşun bilgi vasıtasıyla olduğu anlayışı üzerinde Phaedrus'un açık tesirini görebiliriz.

Bir grup avcı tarafından tuzağa düşürülmüş ve bir kafese kapatılmış tutsak bir kuş sürüsü gibi, insan nefsleri kadere razı olmazlar, kurtulmaya çalışırlar. Ne var ki, onlardan ancak pek azının tırnaklarını saran zincir halkalarıyla beraber kaçıp kurtulma şansı vardır. Diğerleri geride bırakılır, ama nihayette arkadaşlarınca kurtarılır. Birlikte, sekiz katlı Tanrı Dağı'nın tepesindeki selâmeti aramaya koyulurlar. Yedinci kata ulaştıklarında dinlenmek için yeşil çayırlar ve çağlayan dereler arasında konaklarlar. Hemen sonra yeni bir özlemle canlanırlar ve sekizinci kata çıkarlar, orada güzellikte, tatlılıkta ve nezâkette benzerlerini daha önce hiç görmedikleri bir kuş türü bulurlar. Çok geçmeden onlarla aralarındaki dostluk bağları öylesine kuvvetlenir ki, mihmandarlar (hosts) ancak şimdi huzurunda dertlerini sergileyecekleri Büyük Kral'ın şehrine konuklarını götürmekten oldukça memnundurlar. Fakat, hemen onların gözleri Kral'ın ışık saçan yüzüne takılır ve meftun olurlar. Onlar dertlerini sayarken Büyük Kral sempatiyle dinler ve onlara hürriyetlerinin tamamen iade edileceğine söz verir, onlara selâmetle gitmelerini buyurur. Böylece onlar, zevkleri üstün mutluluk veren bu güzel görünüşün çok canlı izlenimleriyle ve kendinden çıktıkları "kader ovası"nda bir daha tam huzurlu olamayacaklarını düşünerek giderler.

Aynı tasavvufî ses daha husûsî olarak gözde tasavvufî **aşk** temasını ele alan ve (Platonik sembolizm açısından yeterince manalı surette) yedi bölümden meydana gelen bir risâlede duyulur. İlk üç bölümde müellif, hayra ulaşmak ve ona yapışmak ve her ne pahasına olursa olsun, hiçliğin ve maddîliğin şerrinden kaçınmak[170] olarak tanımlanan aşkın her şeye şâmil özelliği üzerinde durur. Maddî varoluşun en iptidâî seviyelerinde biz "onun varlığa gelişinin sebebi olması hasebiyle asla aşktan ayrı olamayan insiyâkî bir kuvvet"[171]le karşılaşırız. Saf maddede bu kuvvet, maddenin formu arama ve ona sahip olma arzusundaki ısrarında kendini gösterir. Bu yüzden biz, maddenin bir şekilden yoksun kalır kalmaz, derhal, her zaman yakalandığı hiçlik korkusuyla, başka bir şekil kazanmaya yöneldiğini görürüz.

Daha yüksek nebatî ve hayvanî hayat seviyelerinde, canlı varlığın

bütün varlığın bütün fakültelerinin aynı "insiyâkî aşk gücü" tarafından tayin edilen bir faaliyete yahut fonksiyona doğru yöneltildiğini gözlemlemekteyiz. Çünkü bütün bu fonksiyonlar bitki ve hayvanın kendini koruması ya da üremesine yönelmiştir. Hayvanda bu sevgi gücü şuursuz ve tamamen zorlayıcıdır; oysa insanda belli bir temyiz cevheri mevcuttur; bu suretle aşk daha yüksek fazilet, şeref ve başarı işlerine tâbidir. Bununla beraber, insanî sevginin tamamen rasyonel tezahürü sırf formların sevgisinde görülür. Bu sevgi "İlâhî Nefs"in, müfârık akılların ve de meleklerin imtiyazıdır. Bu sevginin en yüksek objesi Tanrı, asıl hayr ya da daha önce de ifade edildiği gibi, lütfunun bolluğu ile bu sevgiye serbestçe karşılık veren Büyük Kral'dır[172].

Bu tasavvufî risaleler silsilesinin üçüncüsünde, felsefe ve tasavvuf geleneğinde "münvezî"nin prototipi haline gelen **Hayy b. Yakzan**'da nefsin maddî dünya dışındaki maksatları mecaz olarak resmedilir. Mistik bir seyyah olarak tanıtılan Hayy babasından kendisine intikal eden gizli bir hikmeti meydana çıkarır. Bu hikmetin aslı dünyaya bağlı nefse bedenin çirkin zevklerinden vazgeçmesi ve bakışını güzelliğin ve göz kamaştıran parlaklığı onu görmesine engel olan ışığın nihaî kaynağına çevirmesi için bir çağrıdır; şöyle ki, onun "güzelliği, güzelliğini örten perde olmuştur -ve ancak batarken tam olarak görülebilen güneş gibi,"[173] bu azametle parlarken ancak donuk bir suretle idrakedilebilir.

Bununla beraber, aşkınlığına rağmen bu Kral güzellik ve ihtişamını tebaasına sirayet ettirir ve onları kendisiyle haberleşmeye uygun hale getirir. O son derece cömert ve iyidir, ve güzelliğinden bir parıltı yakaladığında seyreden asla ondan ayrılamaz.

Bu mecazdaki Neo-Platonizmin ve tasavvufun gözdesi olan ışık fikrinin sudûr nazariyesini açıklamak için kullanıldığı farkedilecektir. İbn Sînâ'nın metafizikle ilgili eserlerinde oldukça köklü bir şekilde üzerinde durulan Yüce Varlık'ın bir vasfı olarak iyilik kategorisi, bir ölçüde nefsin kendisine yöneldiği tarif olunamaz hakikati mecazî olarak tasvir etmek için mistik spekulatif teşebbüslerde oldukça merkezî bir rol oynayan güzellik kategorisine indirgenir. Nefsi bu hakikatle birleşmeye sevdkeden bu duygu insanî sevgiyle temsil edilir.

Muhtemelen hermetik ve gnostik kökenli olan bu ışık imajına,[174] ışığın yurdu olan Doğu'nun ve karanlığın yurdu olan Batı'nın zengin sembolizmini aynı derecede eklemek gerekir. Hayy'ın mürşidi, bu kevn ve fesad "çölünde" yabancı olan Nefsin içinde kurtuluşunu bulacağı Doğu'nun ihtişamını parlak renklerle tasvir eder ve Hayy'ı bu dünyadan vazgeçmeye ve "eğer başarabilecekse kendini takip etmeye" çağırır.

Tasavvufî remizlerden ayrı olarak, İbn Sînâ'nın Meşrıkî felsefesi **Kitab el İşârat ve'l-Tenbihat** ile Aristo'nun **Theologia**'sı olarak bilinen

eser üzerine bir şerh olan son eseri **el-İnsaf**'ın bazı fragmentlerinde ifade edilir. Birinci kitapta İbn Sînâ'nın daha olgun şahsî düşüncesi mevcut herhangi bir eserinden daha iyi sergilenir. Hatta düşüncesinin ifade edildiği uslûp, **Şifa**'nın ve diğer peripatetik eserlerin geleneksel uslûbundan belli ölçüde ayrılır. Konu esas itibariyle, ona ilave edilen hariç, sonuncu eserlerininkinden farklı değildir. Böylece bu eser (İşârât) ariflerin mertebelerini, kehânet, mucizeler ve sihir gibi tabiatüstü olayların imkânlılığını ele alan bir zeyl ile birlikte mantık, fizik (tabiat) ve metafizik bölümlerine ayrılır[175].

Rüyadan sarhoşluk ve uykuya kadar, tabiî hal ve durumlar silsilesinin değişmesinin her durumunda Nefs'in zâtını ve hüviyetini kavrayışının devamlı oluşu, İbn Sînâ'nın **el-İşârat**'ın psikoloji bölümündeki açıklamasının dikkate değer olanlarındandır. Bu devamlı oluş ve değişmezlik öyledir ki, Nefs yaratılışında, cisim ya da dış dünya ile hiçbir teması olmaksızın havada asılı olarak farzedilse, o yine de başka herhangi bir şeyin şuurunda olmaksızın kendi varoluşunu tamamen kavrar[176]. Bu kendinin şuurunda olma fiilinde Nefs, araçlar olmaksızın, kendi varoluşunu ve hüviyetini doğrudan kavrar. Çünkü Nefs'in kazandığı bu kendini bilme, cismânî hareket ya da bir tasavvur türü gibi, duyu ya da duyuyla ortaklık eden herhangi bir şey vasıtasıyla değildir. Tersine, Nefs'in kendisi, kendisiyle sahip olduğumuz bütün hareket, bilgi ve hayat fonksiyonlarının mebdeidir ve bu sıfatıyla o, mantıkî olarak bütün bu fonksiyonlardan öncedir. Bundan dolayı "aynı kalan ve tamamen "sen'in ta kendisi olan bu cevher" varoluşunu tanıklık eden cismin çeşitli fonksiyonlarıyla farklılaşır[177].

Nefs'in aynılığı ve birliğiyle ilgili bu anlayışın Kartezyen (cogito)'ya benzerliğine bir çok bilgince işaret edilmiştir. Hatta bazıları Descartes ile İbn Sînâ arasında tarihi bir bağ olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmişlerdir[178]. Bu öyle olsun ya da olmasın, kavramın Aristotelyen ve Neo-Platonik esası inkâr edilemez. Hem Aristo hem Plotinus, Nefs'in birliği ya da aynılığı üzerinde ve tamamen arızî olarak, dahilî ve haricî, hareket ve bilgi fonksiyonları bakımından çeşitlilik gösterdiği konusunda ısrar etmişlerdir. Bu bilhassa, Aristo'nun **Theologia**'sı olarak gösterilen Plotinus'un **Enneadlar**'ının Arapça metninde -ki orada bu çeşitleme Nefs'in cisimle birlikteliğine göre tasvir edilir- kolaylıkla görülür[179]. Esasen çokluk maddeye, birlik ise Nefs'e mahsustur. Dünyadaki seyahati esnasında Nefs, kendisinin aleti olan cismin meşum zarûretine muhtaçtır, gerçekleşmesi ya da kendini yapması için zarûrî olan cismanî fonksiyonların farklılığı sebebiyle çeşitlenmiştir[180]. Fakat bundan dolayı o, kendine ait aslî birlik karakterini kaybetmez.

**El-İşârat**'ta, bir örneği kendisinin şuurunda olma fiili olan sezgisel bilgi meselesine belli bir önem verilir. İstidlâlî düşünce, bizce önceden bi-

linmeyen meselelerin bilgisine vasıtalı olarak (orta terim ya da ona eş değer bir vasıtayla) ulaşma ameliyesi olarak tanımlanır. Öte yandan, sezgisel düşünce, uzun bir araştırmanın sonucu olsun veya olmasın, kıyastaki büyük ve küçük terimlerle ilişkisiyle birlikte, bu orta terimin doğrudan kavranılması olarak tanımlanır[181]. Sezgisel düşünce kapasitesi, düşünme kapasitesi gibi, kişiden kişiye değişiklik arzeder. Bu gücün keskinliği, nihayette bilginin aslî objeleri olan ma'kul sûretleri kavrama kabiliyetine bağlıdır.

Tecrid yoluyla kavranmalarından önce cüz'î duyu nesnelerinde bulunan bu ma'kul sûretlerin duyu ve maddî dünya dışı bir mahalli (yani faal akıl) vardır. Bu faal akıl tamamen maddeden ayrı olması sebebiyle onun kavrayışı, hafıza, hayal ve vehm güçlerinin tâbi oldukları değişme ve bozulmadan müteessir değildir. Bu güçler sadece "maddî sûretleri" cüz'î taşıyıcılarından tecrit eder ve onları hafıza, hayal ya da düşünme gibi bilgi güçlerinden biri tarafından meydana çıkarılıncaya kadar depo edip saklar. Bu sûretlerin haznesi olarak faal akıl, nefs ileri bir işlemle onları almaya hazır hale geldiğinde, uygun sûretlerle taşar.

Faal akıl'a nisbetle sudûr (emanation) olarak tanımlanan bu fikrî keşf ya da aydınlatma prosesi, ona ulaşmaya çalışan ferdî Nefslere nisbetle **ittisal** olarak anlaşılabilir[182]. İbn Sînâ, insanda bu vetireyi başlatan "nihâî fail"in, saf sûrete göre ilk madde ya da SafF'iil'e göre saf kuvvet ne ise, faal akıla göre o olan heyûlânî akıl olduğunu söyler. Öte yandan, "yakın fail", "**işrak**'ın kaynağı"[183] ya da faal akıla yöneldiğinde Nefs'in iradesini kısmen gerçekleştirme mertebesine ulaşmış olması bakımından birinciden ayrılan bilmeleke akıldır. Bu mertebeye ulaşıldığında Nefs, kevn ve fesad âleminin ötesine geçmiş olacak ve nihâî mutluluğunun kendisine bağlı olduğu, kendisini temâşadan ebedî mutluluk duyan, bütün eşyanın İlk Prensibi'nin temâşasında ve sevgisinde kaim olan madde ötesi hayata girmiş olacaktır[184]. İlk Prensip'ten bir sudûr olarak faal akıl bu vetirede, insandan Yaratıcısı'na ve Gayesi'ne uzanan varlık zincirinde sadece ikinci derecede (subordinate) bir halka hizmeti görür.

**Notlar:**

1. Sâ'id, **Tabakât,** s. 53; ve İbn Ebî Usaybia, **Uyûn,** II. 136.
2. **Uyûn,** II, 134.
3. İbn Hallikân, **Vefeyât,** IV, 242. Beyhakî'nin **Târih el-Hukemâ' el-İslâm**'ında onun Askalan yolunda kötü bir şekilde öldüğüne dair bir işaret vardır (s. 34).
4. İbn Ebî Usaybia, **Uyûn,** II, 134 vd. Kezâ bkz. Meyerhof," Transmission of Science to the Arabs," **Islamic Culture,** XI(1937), 20; Stein schneirder, **Al-Farabî** (Al-Pharabius), **Des Arabischen Pholosophen Leben**

**und Scriften,** s. 68 vd.; Rescher, "Al-Fârâbî on Logical Tradition," **Journal of the History of Ideas,** XXIV (1963), 127 vd.

5. İbn Ebî Usaybia, **Uyûn,** II, 134 vd.
6. **A.g.e.,** 135; el-Qıftî, **Târih el-Hukemâ',** s. 277.
7. el-Qıftî, **Târih el-Hukemâ',** s. 278 vd.; İbn Ebî Usaybia, **Uyûn,** II, 135.
8. Yukarıda ilgili yerlere bakınız.
9. **Uyûn,** II, 138; **Târih el-Hukema,** s. 279.
10. İstanbul Ayasofya ktb. no. 4839. krş. **Islamic Quarterly,** III, (1956), s. 117-27.
11. W. Kutsch neşri (Beyrut, 1960).
12. Sâ'id, **Tabakât,** s. 53.
13. **Alfarabius de Platonis phlosophia,** nşr. ve terc. Rosenthal and Walzer, İngilizceye terc. **Al -Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle** içinde Mehdi tarafından yapılmıştır.
14. **Alfarabius compendium legum Platonis** (nşr. ve terc. Gabrieli), s. 43.
15. **Al-Fârâbî's Pholosophy of Aristotle,** nrş. Mehdi.
16. **Philosophy of Aristotle,** s. 85 vd.
17. **A.g.e.,** s. 97.
18. Ne Diogenes Laertius'un listesinde ve ne de el-Qıftî'nin **Tarih el-Hukemâ**'sında bulunan Aristo'nun eserlerinin listesinde bu adla bir kitab zikredilmez, s. 42.
19. Bu eser peripatetik bir eserdir; mevcut Grekçe metni İshâk b. Huneyn'e atfedilen Arapça versiyonun ortaçağ Lâtince versiyonunun tercümesidir; krş. Bedevî neşri, Kahire, 1954.
20. **Philosophy of Aristotle,** s. 122.
21. **A.g.e.,** s. 126.
22. **İhsâ el-Ulûm,** s. 43 vd.
23. **A.g.e.,** s. 58 vd.
24. Arapça "nutk" kelimesi Grekçe "logos"a tekabül eder ve onun gibi ikili mânâ taşır.
25. **İhsâ el-Ulûm,** s. 64.
26. **A.g.e.,** s. 63 vd.
27. **A.g.e.,** s. 84 vd.
28. "Fi mâ yesıhhu ve lâ yesıhhu min ilm-i ahkâm el-Nücûm", bkz. **Mecmu' Resâil,** s. 76-89.
29. **A.g.e.,** s. 86.
30. **A.g.e.,** s. 88 vd.
31. Dipnot 18'e bkz.
32. **İhsâ el-Ulûm,** s. 100.
33. **el-Cem' beyne Re'yey el-Hakimeyn,** s. 101, 105, ve muhtelif yerler.
34. **İhsâ el-Ulûm,** s. 107.
35. **A.g.e.,** s. 111 vd.
36. Bkz. ikinci bölümde ilgili yer.
37. Bkz. Fakhry "Reconciliation of Plato and Aristotle, **"Journal of the History of Ideas,** XXVI (Oct.-Sept. 1965), 469-78.
38. Bkz. birinci bölüm.

39. **el-Medine el-Fazıla,** s. 23 vd.
40. **A.g.e.,** s. 31 vd.
41. **A.g.e.,** s. 32.
42. **A.g.e.,** s. 34.
43. **A.g.e.,** s. 37.
44. Bkz. ikinci bölüm
45. **el-Medine el-Fazıla,** s. 38.
46. **A.g.e.,** s. 44 vd.
47. **A.g.e.,** s. 49, 60 vd.
48. Yani hayal gücü.
49. **el-Medine el-Fazıla,** s. 75, 76.
50. **A.g.e.,** s. 78.
51. **A.g.e.,** s. 83.
52. **A.g.e.,** s. 83 vd.
53. **A.g.e.,** s. 84.
54. **Risâle fi'l-Akl,** s. 5 vd.
55. **A.g.e.,** s. 19.
56. **A.g.e.,** s. 20.
57. **A.g.e.,** s. 23 vd.
58. **A.g.e.,** s. 25 vd.
59. **A.g.e.,** s. 33 vd.
60. **A.g.e.,** s. 35.
61. **Met, Lambda.** $1074^{b}$ 35.
62. **Risâle fi'l-Akl,** s. 25; Kozâ bkz. **el-Siyâsât el-Medeniyye,** s. 3, 7; ve **Fî İsbât el-Müfârakât,** s. 8.
63. **el-Medine,** s. 85; **Tahsîl el-Sa'âdeh,** s. 2 vd.
64. **Tahsîl,** s. 8 vd.
65. **A.g.e.,** s. 22 vd.
66. **A.g.e.,** s. 29.
67. **el-Medine,** s. 96 vd.
68. **el-Medine,** s. 105 vd.; krş. **Tahsîl,** s. 44-45, ki bu keyfiyetlerin açıkça "Platon'un Cumhuriyet'inde zikrettiği şartlar" olduğu ifade edilir.
69. **el-Medine,** s. 132 vd.
70. **Fusûl el-Medenî,** s. 142.
71. **Republic** IV. 432.
72. **el-Medine,** s. 132.
73. **Fusûl,** s. 146.
74. **el-Medine,** s. 132.
75. **A.g.e.,** s. 122 vd.
76. **A.g.e.,** s. 109 vd.; **el-Siyâsât,** s. 57 vd.
77. **A.g.e.,** s. 109 vd. Cehalet şehrinin bozuk şekilleri Platon'un timocracy, oligarchy (Plutocracy'yi de içine alır), democracy (Fârâbî'nin alçaklık şehri dediği şekli de içine alır), ve Tiranlığa tekabül eder; krş. **Republic VIII. 543** vd. Platon zarûret şehrine değinir fakat ona ad vermez.
78. **el-Medine,** s. 114 vd.
79. **A.g.e.,** s. 118.
80. **A.g.e.,**

81. el-Qıftî, **Târihel-Hukemâ'**, s. 416.
82. Bacon, **Opus Majus,** I, 55 vd.; Afnan, **Avicenna,** 258 vd.
83. İlerde ilgili bölüm.
84. el-Qıftî, **Târih el-Hukemâ'**, s. 413-18; krş. Afnan, **Avicenna,** s. 57-75.
85. **A.g.e.**, s. 413.
86. Bkz. Afnan, **Avicenna,** s. 77 vd.
87. **A.g.e.**, s. 81.
88. İstanbul Ayasofya Ktb. no. 4832.
89. Anawati, **Essai de bibliogragraphie avicenienne.**
90. Mehren, **Traites mystiques d'Avicenne,** ve bu eserin sonundaki Bibliografya.
91. el-Qıftî, **Tarih el-Hukemâ'**, s. 418.
92. "Meşrikî Felsefe" âlimler arasında hayli tartışma konusu olmuştur. "Meşrikî Felsefe" başlıklı bir kitap el yazması şeklinde mevcuttur (bkz. meselâ, Ayasofya ktb. no. 2403, ve Oxford, Pococke 181) fakat muhteva bakımından İbn Sînâ'nın diğer eserlerinden çok az farklılık gösterir.
93. el-Beyhakî, **Müntehâb Sıvân el-Hikme,** s. 40; Afnan, **Avicenna,** s. 58; el-Qıftî, **Târih el-Hukemâ'**, s. 413.
94. **Keşf el-Zünûn,** III, 98. Arapça kaynaklarda, Müallimi evvel Aristo'ya nisbetle Fârâbî'ye "Muallimi Sânî" denilir.
95. Yukarıda 92 nolu dipnota bkz.
96. İbn Sînâ, **Mantık el-Meşrikıyyin,** s. 2 vd.
97. İbn Sînâ, **Necât,** s. 60 vd.
98. Krş. **Anal. Post.** I. 13.
99. İbn Sînâ, **Necât,** s. 6.
100. **A.g.e.**, s. 72.
101. "Resm" tanımlananın ârızî bir özelliğine dayanması bakımından, tanımlananın zâtî bir özelliğine bağlı olan tanım (hadd)dan ayrılır.
102. İbn Sînâ, **Necât,** s. 78.
103. **A.g.e.**,s. 89 vd.
104. **A.g.e.**, s. 98.
105. İbn Sînâ **Necât,** s. 100. Semâvî nefsler teemmül yoluyla gezegenlerin cüz'î hareketlerine sebep olurlar; Bu yüzden onlar, tabiî yahut gayri irâdî güçlerden farklı olarak, irâdî güçler olarak tavsir edilir.
106. **A.g.e.**, s. 102.
107. **A.g.e.**, 102 vd.
108. **A.g.e.**, s. 105; krş. Aristotle, **Physics** III. $201^{a}$ 10.
109. **A.g.e.**, s. 105.
110. **A.g.e.**, s. 109.
111. Yani yukarıya ve aşağıya doğru hareketler.
112. İbn Sînâ, **Necât,** s. 144 vd.
113. **A.g.e.**, s. 150vd.
114. **A.g.e.**, s. 184, 278 vd.
115. **A.g.e.**, s. 158 vd; Rahman, **Avicenna's Psychology,** s. 34 vd.
116. **De Anima** II. $422^{b}$ 25.
117. İbn Sînâ, **Necât,** s. 163; krş. Aristo'nun "duyu hayâli", "**De Anima** III. $434^{a}$ 5. Hayal ile müşterek hissin ayniyeti kısmen Aristo tarafından da ka-

bul edilir, **De Anima** III. 429[a] 1, ki orada Aristo "hayal (phantasia) in duyu gücünün fiilî tatbikinden hasıl olan bir hareket olması gerektiğini" söyler ki, **De Mem.** 450[a] 12'de müşterek hissle aynılaşmıştır ve Aristo orada buna "ilk idrak melekesi" adını verir.

118. İbn Sînâ, **Necât,** s. 164.
119. **A.g.e.,** s. 166.
120. **A.g.e.,** s. 160.
121. **A.g.e.,** s. 167.
122. İbn Sînâ, **İşârât,** pt. 2, 370.
123. **Necât,** s. 168.
124. İbn Sînâ, **Ahval el-Nefs,** s. 114 vd.
125. **A.g.e.,** s. 118 vd.
126. **A.g.e.,** s. 123.
127. **A.g.e.,** s. 125.
128. **A.g.e.,** s. 125.
129. **A.g.e.,** s. 130 krş. **Necât,** s. 293.
130. **A.g.e.,** s. 133.
131. **A.g.e.,** s. 134.
132. **A.g.e.,** s. 135.
133. **A.g.e.,** s. 138.
134. İbn Sînâ, **Şifâ** (İlâhiyat.), Pt. I, s. 4.
135. **A.g.e.,** s. 7 vd.
136. **A.g.e.,** s. 13.
137. **A.g.e.,** s. 14; Krş. el-Fârâbî, yukarıda ilgili yer "Burhanın ilk prensipleri"yle ilgili müzakere Aristo'nun Metafizik'inin müstakil bir bölümünü teşkil eder ve bilhassa IV. kitapta bulunur. Şu kadar var ki, onun metafizikin tarifinde (Met. I. 981[b]-25, ve VI. 1026[a]-15 vd.) Aristo onun metafizikle ilişkisini açıkça zikretmez.
138. İbn Sînâ, **Şifâ,** s. 32, 36.
139. Bu görüş Eş'arî tarafından dokuzuncu asrın tabiatçı filozofu Nazzâm'a nisbet edilir; bkz. Eş'arî, **Makâlât,** s. 3, 4.
140. İbn Sînâ, **Şifâ,** s. 83 vd.
141. **A.g.e.,** s. 181 vd.
142. **A.g.e.,** s. 261.
143. **A.g.e.,** s. 264.
144. **A.g.e.,** s. 266.
145. İbn Sînâ, **Necât,** s. 213.
146. İbn Sînâ, s. 278.
147. **A.g.e.,** s. 282.
148. **A.g.e.,** s. 290.
149. **A.g.e.,** s. 293.
150. **A.g.e.,** s. 315.
151. **A.g.e.**
152. **Met.** XII. 1072[b] 14.
153. İbn Sînâ, **Şifâ,** s. 327 vd; **Necât,** s. 235 vd.
154. **Şifâ,** s. 331.

155. **A.g.e.**, s. 341.
156. **A.g.e.**, s. 346.
157. İbn Sînâ, **Şifâ,** s. 348. Neticede müellif "ona burhan getirilemeyeceğini, çünkü onun her şeyin delili olduğunu ve bir çok bakımdan ap-açık olduğunu" (**A.g.e.**, s. 354) söyler. Bu görüş onu delille isbatlama teşebbüsüne ve daha önce ifade edilmiş olduğu gibi Zorunlu Varlığın varlığının metafiziğin mevzuu olmadığı fakat onun asıl problemlerinden biri olduğu görüşüne muhaliftir. Çünkü bu isbat her hangi bir ilimden daha çok metafizikle alâkalıdır.
158. **A.g.e.**, s. 354.
159. **A.g.e.**, s. 355 vd.
160. **A.g.e.**, s. 356.
161. **A.g.e.**, s. 358.
162. **Met.** XII. $1074^{b}$ 32.
163. İbn Sînâ, **Şifâ,** s. 360.
164. **A.g.e.**, s. 380.
165. **A.g.e.**, s. 403.
166. **A.g.e.**, s. 410 vd.
167. Mehren, **Traites mystiques d'Avicenne.**
168. **A.g.e.**, s. 42-48.
169. **A.g.e.**, s. 1-27.
170. **A.g.e.**, s. 2.
171. **A.g.e.**, s. 6.
172. **A.g.e.**, s. 26.
173. **A.g.e.**, s. 21.
174. Corbin, **Avicenne et le recit visionnaire,** Tome I, s. 19 vd., 144 vd. ve muhtelif yerler.
175. İbn Sînâ, **İşârât,** Pt. 4, s. 882 vd.
176. **A.g.e.**, Pt. 2, s. 320.
177. **A.g.e.**, Pt. 2, s. 332; krş. **Şifâ,** (Physics), Pt. 1, s. 281.
178. Bkz. mesela, Furlani, "Avicenna e il Cogito Ergo Sum di Cartesio" **Islamica,** Vol. 3 (1927), s. 53 vd.
179. Bkz. birinci bölüm; Henry, **plotini opera,** II, 63 vd.; Aristotle, **De Anima** I. $411^{a}$ $24^{f}$.
180. Badevî, **Aristû ind el-Arab,** I, s. 54.
181. İbn Sînâ, **İşârât,** Pt. 2, s. 368 vd.
182. **A.g.e.**, s. 375.
183. **A.g.e.**, s. 377; Pt. 3, p. 674.
184. **A.g.e.**, Pt. 4, s. 782 vd., 810 vd.

**beşinci bölüm**

# YENİ PİSAGORCULUK VE FELSEFÎ İLİMLERİN YAYGINLAŞMASI.

## I. Siyasetin Emrindeki Felsefe

Müslümanların Pisagorculuğa olan alâkası daha önce bahsedilen İskenderî yahut Helenistik tesirlerin doğrudan neticesi idi[1]. Bununla beraber, tevhid (birlik) problemiyle ilgili zihnî çabaları, Yeni-Eflâtunculuk örneğinde olduğu gibi, gerçekliğin tepesinde üstün bir statü olan Bir'e hizmet ettiği için Pisagoryen sayı metafiziğini ileri derecede kabul etmelerine büyük ölçüde yardımcı oldu. Bir yandan matematik, astronomik ve astrolojik mülâhazalar, diğer yandan ahlâkî-dinî çabalar, aynı şekilde Pisagorculuğun felsefe çevrelerinde yayılmasına katkıda bulundu. Hattâ Pisagorculuğun en cüretli özelliği olan ruh göçü, Râzi gibi önde gelen filozoflarca kabul edildi.

Umûmî olarak, mistisizm ve ilmin garip bir halîtası olan Pisagorculuğun bu karakteristiği, Hellenik ve Hellenistik düşüncenin tesiri altında kalan İslâm'daki büyük bir düşünce fırkasının üzerinde kesin bir tesir gösterdi. Bu halîta, Yunan ve Şark düşünceleri arasındaki kopukluktan dolayı ortaya çıkan İslâm düşüncesindeki çift kutupluluğu tatmin etti ve bu çift kutupluluğun ortaya çıkardığı aklî ve rûhî gerilimleri eritme yolunu gösterdi.

Ayrıca, Pisagorluğun bâtınî (esoteric) özelliği, Şark'a mahsus dünyadan vazgeçme rûhuna ve siyasî ve sosyal karışıklıkların doğurduğu zamanın bu kasvetli devrinde Ruh'un dâhili güvenliğine ulaşma iştiyakına uygun gelmişti.

Hatırlanacağı üzere, onuncu yüzyıl, yalnız İslâm tarihindeki en parlak fikrî ve ilmî zaferlere değil, fakat bunun yanında İslâm imparatorluğunun siyasî birliğinin parçalanmasına ve ilk Bağdat halifelerinin saltanatlarının özelliği olan ihtişâmın da sönmesine tanık oldu. Eskiden, buyrukları İndus'tan Atlantik'e kadar hâkim olan tek ve mutlak bir halifenin mülkü olan muazzam genişlikteki ülke şimdi çeşitli hükümdarlar tarafından idare edilen küçük emirlikler haline geldi: İran'da Saffariler (867-908), Türkistan ve İran'da Sâmâniler (874-979), Afganistan ve Pencap'ta Gazneliler (962-1186) ve İslâm'da Şiî unsurunun ilk hakimiyetini temin eden

Büveyhîler (946-1055), onların yerine geçen ve müsamahasız dinî tutumlarıyla 1096'da haçlı savaşlarına yol açan Türk Selçukluları (1055-1194)[2]. Bağdat halifeliğinin hâkimiyeti öylesine peşpeşe tehdit edilmişti ki, onuncu yüzyıl başlarında Mısır Fatımîleri (909-1175) ile Endülüs Emevîleri (912-1031) gibi iki rakip hilâfet birden kurulmuştu.

Büveyhîlerin saltanatı esnasında, Basra'da kendilerine İhvân-ı Safâ (Temizlik Kardeşleri) adını veren gizli bir felsefî-dinî topluluk ortaya çıktı. **İmam**ları İsmâil'in 760 yılında ölümünden beri kendisini gizli siyasî propagandaya adayan râfizî (heterodox) Şiî tebâa olan İsmâilî fertlerden meydana gelen İhvan-ı Safâ, ilk İsmailî ve bilhassa Karmatî **dâî**lerin[3] gizli propaganda faaliyetlerini, ona yeni bir ilmî ve felsefî ruh katarak sürdürdüler.

El-Sicistânî'nin **Sıvân el-Hikme** (onuncu yüzyıl)sinde yer alan ve daha sonraki müelliflerce tekrar edilen en eski bir Arapça rivayete göre[4]elli iki risâle ve bir de câmia sahibi olan İhvân-ı Safâ'nın etkin nüvesi Ebu Süleyman el-Busti (Mukaddesî olarak bilinir), Ebu'l-Hasan el-Zencânî, Ebû Ahmed el-Nehracûrî (öteki adı: el-Mihrecânî), el-Avfî ve Zeyd b. Rıfâ'a'dan ibaret idi. Sicistânî'ye göre bunlar, "bir araya gelip gerçek sözleri el-Mukaddesî'nin olan İhvan'ı-Safâ'nın risalelerini yazan bir bilginler grubu" teşkil etmişlerdir[5].

Onuncu asırda müslümanlar arasında câri olan felsefî ilimlerin bir ansiklopedisini teşkil eden bu risâlelerde, matematik ve astroloji ilk sırayı işgal eder. Muhtemelen, çok geçmeden bu risaleler bütün İslâm dünyasını baştan başa dolaşmıştır; İspanyalı astronom el-Mecrîtî (ölm: Yak, 1008) yahut onun talebesi el-Kirmânî (ölm. 1066)'nin, diğer Arapça ve Grekçe yazma eserlerle birlikte onları da Doğu'dan İspanya'ya götürdüğü söylenir[6].

Bu siyâsî ve dinî topluluğun ve bu telifin gayeleri "İhvan'ı-Safâ'nın Akâidi" başlıklı 44 numaralı risâlede yer alan bir açıklamadan çıkarılabilir; orada İhvân'ın dünya ve onun cazibelerini küçük gören ve kaynağı ne olursa olsun hakikate kendilerini veren; ilâhiyat yahut "ilâhî ilm"i kendilerine asıl alaka sahası olarak benimsemiş, hakikatı arayan bir arkadaşlar grubu olduğu ifade edilir.

Teşkilatları komünal yahut kardeşçe (fraternel) olarak tasvir edilir. Bu topluluğun üyeliğine kabul edilenlere, maksad hasıl oluncaya kadar birbirlerine yardım etmeleri ve birbirlerine destek olmaları ve değersiz insanlarla ilişkiler karşısında birbirlerini korumaları ısrarla anlatılır. Topluluğun üyeleri özellikle, her türlü değişime, reforma muhalif olan yaşlı ve zayıftan çok, canlı, istekli ve zihinleri şekillendirmeye daha yatkın olan genç nesillerden seçilmelidir[7] Mâmâfih, İhvan'ın bağlandığı aydınlanma (illümination) yolu boyunca tedricen gelişen dört mertebe kabul

edilir:

1) Adaylık ya da çıraklık mertebesi, yaşları onbeşe ulaşan ve keskin anlayış ve kalp temizliği gösterenlere açıktır.

2) Liderlik mertebesi; otuz yaşına girmiş ve şefkati, kurnazlığı ve halkın yönetim işlerinde pratik düşünmeyi öğrenmiş olanlara açıktır.

3) Hâkimlik yahut meliklik mertebesi; bu, kırk yaşında, itaat etmek için çağrılan ve ilâhi yasa tarafından yardım edilen kimselere aittir.

4) Peygamber yahut "melek" mertebesi; ki, bütün ihvan, ellisinde ona ulaşmaya davet edilir ve "hakîkatın idraki" ve "melekût âlemi"ne yükselme imtiyazları ve Allah'a yakınlık hasıl olur[8].

Gizliliği temin etmek için İhvân-ı Safâ'nın "özel bir loca"da ve "belirli zamanlar"da -yahut başka bir yerde söylenildiği gibi- oniki günde bir defa nerede olursa olsunlar[9] tuttukları işi, yani psikoloji, matematik, fizik, astronomi ve hâssaten ilâhiyat ve benzeri meseleleri müzakere etmek için toplanması istenir. Bunu yapmakta onların parolası şudur:

> "İlimden korkmamak, hiçbir kitabı hakir görmemek, ya da herhangi bir inanca taassupla bağlanmamak. Çünkü (onların) kendi inançları diğer bütün inançlara üstün gelir ve umumi olarak bütün ilimleri kuşatır. Bu itikad, duyulur ve kavranır, başlangıcından sonuna kadar, gizli yahut açık, âşikâr yahut muğlak... onların hepsi bir tek prensip, bir tek sebep, bir tek âlem ve bir tek ruh'tan olmaları bakımından bütün varolan şeylerin tetkikidir." [10]

## II. İhvan'ın Matematik Ve Felsefe Telâkkileri

İhvân'ın elli iki risâlesi garip bir Yeni-Pisagorcu Yeni-Eflâtuncu fizikomatematik fikirler (ideas) halitası ihtiva eder. Bu fikirler, onların profesyonel filozoflarınkinden daha popüler üslûpla açıkladıkları son derece karmaşık eklektik bir metafiziğin temelini teşkil eder.

Bu risâleler dört gruba ayrılır; matematik (yahut didaktik),[11] fizik, psikolojik-entellektüel, ilâhiyat ve fıkha dair olanlar. Müellif, matematiğe dair ondört risâleden ilkinin sayıya, onun mahiyetine, kemiyyet ve keyfiyetine dair olduğunu[12] ve felsefede bir öğretim vasıtası ve bu ilmin daha ileri safhalarını tetkik için bir başlangıç görevi yaptığını söyler. Çünkü, der, "sayı ilmi diğer ilimlerin köküdür; hikmetin kaynağı, her ilmin hareket noktası ve bütün kavramların ilkidir."[13]

İkinci risâle geometri, üçüncüsü astronomi, dördüncüsü, mûsikî, beşincisi coğrafya (matematiğin bir dalı olarak kabul edilir), altıncısı "sayısal, geometrik harmonik nisbetler"e; yedinci ve sekizinci risaleler teorik

ve pratik sanatlara ve dokuzuncusu ahlâkın farklılığına ve sebeplerine dâirdir. Ondan ondörte kadar olan risâleler, müslümanlar arasında dolaşan beş mantık eserine, yani **İsagoci, Kategoriler, el-İbâre** (Peri Hermenias), **Birinci ve İkinci Analitikler**'e tekabül eden Aristo mantığının beş bölümüyle alâkalıdır. Bu risâleler, Aristo'nun eserleri konusunda oldukça sathi izâhat verirler ve muhtemelen Kindî'den aldıkları[14] ve Porphyrius'un beş küllisine ilave ettikleri "şahıs"terimi müstesna, mantık kavramlarının analizine orijinal bir katkı yapmazlar.

Sadece sayı ilmi değil, fakat bütün matematik ve matematikle ilgili olduğu söylenen riâleler (ahlâk, sanat, mantık konuları dahil), felsefe ve metafiziğin daha yüksek pratik ve teorik gayelerine hizmetçi olarak yorumlanır.

Onyedi risâleden ibâret olan ikinci, yani tabiatla ilgili grubun konusu, Aşağı yukarı Aris'to'nun tabiatla ilgili **Physica** yahut **Sem'al-Kiyan, De Coelo et Mundo** (Semâ ve alem)[16] **el-Kevn ve'l-Fesad, Meteorologia** (el-Âsâr el-Ulviyye), **De Partibus** ve **De Sensu** (el-Hâss ve'l-Mahsûs) eserlerine tekabül eder. Ve tabiatın mâhiyeti (risale, 6), mineroloji (5), botanik (7), hayat ve ölümün mâhiyeti (15), zevk ve acının mahiyeti (16) ve hatta nefsin/ruhun tenâsühü ve dirilmesi (13), İnsan bilgi kabiliyetinin sınırları (14), ve dünyadaki dillerin farklılığının sebepleri (17) gibi konuları içine alır.

Üçüncü grup olan psikolojik-entellektüel risaleler, Pisagorculara (Risale, (1) ve İhvân'a (2) göre "aklî ilkeleri" ele alan bir risâle ile başlar. Sonra akıl problemi (4), aşkın, bilhassa mistik aşkın mâhiyeti (6), yeniden dirilmenin mâhiyeti (7), hareketin çeşit ve sayıları (8), sebepler ve neticeler (9), tanımlar ve resimler (tam ve eksik tanımlar) (10) gibi kavramlardan sözeder.

Fıkıh ve ilâhiyata dair risaleler grubu, inanç ve itikadlar (1), ahlâkî (moral) ve ruhî temizleme yoluyla Tanrı'ya yakınlığa götüren vasıtalar. (2), İhvân'ın îtikâdı ve onların birliği (cemiyeti) (3), Peygamberlik ve halleri (6), rûhânî varlıkların, cinlerin, meleklerin ve şeytanların hareketleri, fiilleri (8), siyâsî nizamların sayısı (9), İlâhi takdir yahut âlemin tertibi (10), sihir, tılsımlar ve nihayet meleklerin, cinlerin ve şeytanların mahiyeti (11) gibi meseleleri ele alan onbir risaleyi ihtiva eder.

Onuncu yüzyılda Müslümanlarca bilinen felsefî ilimlerin bu hulâsası müellif tarafından "hakîm ve cömert sahibi"nin herkesi meyvalarından ve "yeşil gölge"sinden istifade etmek için girmeye davet ettiği, güzelliği sözle anlatılamaz bir bahçeye benzetilir[17]. Fakat gerçekten, şüphecilikleri yahut cehaletleri yüzünden çok az kişi bu fırsattan istifade eder. Onların şüphelerini gidermek için bahçe sahibi bahçenin meyve ve sebzelerinden örnekler sergiler ve böylece gelip geçenleri içeri girmeye, bahçenin lezzet-

lerinden pay almaya çağırır.

O halde **Risâleler** tamamen liyâkatli mübtedilere sadece kısmen açıklanması gereken gizli ve muhtemelen daha parlak ve doyurucu bir hikmetin örnekleri olarak arz edilir; böylece onların arzuları bir kere uyandırıldı mı onlar, bahçenin eşiğini atlamış olanlar için mahfuz tutulan daha derin ve daha gizli bir ta'lime sokulabilirler. Risalelerde sergilenen İhvan'ın gizli hikmetinin bu kısmî görünüşü, gizli bilginin yayılmasının istenmeyişinden ziyade açıklanmamış olarak kalanın ihtişamını muhakeme etmeye kesin bir davet olarak anlaşılabilir.

İhvân'ın Pisagoryen yahut Neo-Pisagoryen eğilimlerinin bir tasviri olarak biz, burada onların matematik ve felsefî telakkilerinin ve bilhassa, **Nicomachus**[18] ve "Harran'lı Muvahhid bir bilgin"[19] olan Pythagoras'ı takip ettiklerini iddia ettikleri ontolojik sayı anlayışlarından bazılarını burada tetkik edebiliriz.

En umumi yahut en şümüllü terim olan "şey"le müteradif olan "gerçek bir" **Risalelerin** müellifi tarafından "asla parçaları olmayan, bölünemeyen ve bölünememesi bakımından bir olan"[20] şeklinde tanımlanır. Diğer yandan, "mecâzi bir", bir yüz, bir küme gibi, birim yönüyle nesnelerin yekûnunu gösterir.

Sayı yahut çokluk birin toplanmasından doğar ki, bu yüzden onun "sayının ilkesi" olduğu söylenir. Asıl tam sayılardan 4 (dört) sayısı sadece matematik yahut aritmetikte değil, fakat aynı zamanda bir bütün olarak âlemin terkibînde tamamen kendi başına bir yer işgal eder. Nitekim "Allah, tabiî nesnelerin çoğunu dörder dörder yaratmıştır"; dört unsur (ateş, hava, su ve toprak), ilk dört keyfiyet (sıcaklık, soğukluk, yaşlılık ve kuruluk), dört karışım (kan, balgam, kara ve sarı safra), dört mevsim, dünyanın dört yönü vb. Bunun hikmeti şudur ki Bâri Tealâ tabii varlıkların, aynı şekilde dörtlü bir grup oluşturan tabiat üstü varlıklara; yani, Tanrı, Küllî Akıl, Küllî Nefs ve İlk Madde'ye mutabık olmasını dilemiştir[21]. Bundan başka Tanrı'nın alemdeki cüz'i varlıkların çokluğuna nisbeti Bir'in umumi olarak sayıya, Aklın onlara nisbeti ikinin sayıya nisbeti; Nefs'in varlıklara nisbeti üç'ün sayıya nisbeti ve İlk maddenin varlıklara nisbeti de Dört'ün sayıya nisbeti gibidir.

Bu hususu temyiz edebilmek için Allah'ın "Vahdâniyetinin nurundan" basit bir cevher olan Faâl Aklı, Bir'den tekrarla İki'yi yaratmış olduğu gibi, ilk olarak nasıl yarattığını düşünmek gerekir; Ve daha sonra iki'ye bir'i ilave ederek üç'ü yarattığı gibi, "küllî ve semâvî Nefsi" akıl nurundan, üç'e bir ilavesiyle dört'ü yarattığı gibi "Nefs'in hareketi"nden maddeyi yaratmıştır ve nihayet, diğer sayıları bu asıl dört sayıdan yarattığı gibi Akıl ve Nefs'in aracılığıyla da maddeden alemdeki varlıkları yaratmıştır[22]. Bu bakımdan bir'in, sayının ilk prensibi olması gibi, tamamen aynı şekilde Al-

lah'ın varlıkların ilk prensibi olduğu söylenebilir.

Daha sonra, **Risaleler**in müellifi, çeşitli sayıların kendilerine has özelliklerini açıklar. Bir'in özelliği, daha önce söylendiği gibi sayının aslı (ilkesi) olması, iki'ninki, kesinlikle ilk sayı olması ve bütün çift sayıların paydası olmasıdır. Üç'ün özelliği ilk tek sayı ve hem tek hem çift bütün sayıların üçte birinin paydası olmasıdır. Dört ilk kare sayı, Beş ilk dâirevî sayı, altı ilk tam, yedi ilk kâmil, sekiz ilk kübik, dokuz ilk tek kare ve birler hanesinin sonu, on onlular'ın ilkidir, vs.[23].

Burada sayının özellikleriyle ilgilenmemiz gerekmez. Şu kadarına işaret etmek yeterlidir; ki, müellif tek tek yahut birlikte sayıların özelliklerinin, nasıl varlıkların zâti karakteristikleri olarak görüldüklerini tasvir etmek suretiyle Pisagoryen ve sözde - Pisagoryen sayıların özellikleri anlayışlarını büyük ölçüde geliştirir. Eşyanın bu hususiyetleri bizim sayı anlayışımızdan yahut onu tertip etme tarzımızdan değil, fakat eşyanın sayının tatbik edilebileceği gerçek mahiyetinden doğar. Böylesi özelliklerin geliştirildiği keyfîlik hareketine bir örnek olarak tek ve çift sayıdan meydana gelmesi sebebiyle kâmil sayı denilen yedi'ye işaret edelim; Zira o ilk tek sayı (3) ile bir çift sayı olan dört (4)'ün, ayrıca ilk çift sayı ile bir tek sayı (5)'in ve nihayet sayının ilkesi bir (1)'le "tam" sayı (6)'nın toplamlarının yekûnüdur. Öte yandan sekize küb denir, çünkü eğer onun kökü olan iki, karesi olan dört'le çarpılırsa netice sekizdir. Ayrıca sekiz ilk mücessem (solid) sayıdır, zira cisim, satıhlardan ve satıh bir çok çizgiden meydana gelir. En basit çizgi iki parçadan, en küçük cisim (yahut solid) biri iki parçadan meydana gelen çizgi olan sekiz parçadan meydana gelir. Eğer çizgiyi kendisiyle çarparsak bu dört parçadan ibaret olan satıh meydana getirir. Öte yandan satıh iki kenarından biriyle çarparsak bu derinliği meydana getirecektir, bu suretle toplam sekiz olacaktır[24].

Sayı ve özellikleriyle bu zihnî meşguliyetine rağmen müellif, İhvan'ın sayının müzakere edilmesindeki gayenin, sayının özelliklerinin nasıl olup da varlıkların özelliklerinin protiplerini teşkil ettiğini kanıtlamak olduğunu belirtmeye özen göstermektedir; şöyle ki, "Her kim sayıyı, yasalarını, mahiyetini, cinslerini, türlerini ve özelliklerini kavrarsa, varlıkların çeşitli cinslerinin kemmiyetini, onların türlerini, onların hususi kemmiyetlerinin temelini teşkil eden hikmeti ve onların niçin ne daha az ne de daha çok olmadıklarının sebebini kavrar"[25]. Çünkü her bakımdan gerçek bir ve bütün varlıkların Yaratıcısı olan Allah, bütün varlıkları sırf tek, yahut sırf çok yapmayı uygun görmedi, bilakis onların madde bakımından bir, şekil bakımından çok olmalarını takdir etti. Dahası, O (Tanrı), varlıkların ikişerli, üçerli yahut onarlı, vb. olmalarını da uygun bulmadı, fakat onların daha çok bütünüyle sayı dizisine sayı bakımından uygun olmasını ve onların özelliklerine sahip olmasını diledi[26].

Bu sayı müzakeresinin diğer aslî sebebi, Nefs bilgisine bir giriş hazırlamaktır. Çünkü, sayının tetkiki kaçınılmaz olarak çeşitli sayıların umumiyetle arazların cevherde bulunduğu gibi, Nefste kaim olan arazlar oduğunu açığa çıkarır. Nefs hakkında ki bu bilgi, felsefenin ehliyetli olduğu daha yüksek bilgiye, yani Tanrı'yı bilmeye zemin hazırlar. Çünkü o (Tanrı bilgisi) Nefsi; onun aslını ve gelecek hayattaki kaderini bilmekten doğar ki, böylece akıl, Tanrı bilgisine yükselir; nitekim "kendini (nefsini) bilen Rabbini bilir"[27] ya da "Kendini en iyi bilen Rabbini en iyi bilir"[28] denilmiştir.

### III. İhvan'ın Kozmoloji ve Metafiziği

İhvân'ı-Safâ'nın aritmetik, geometri, astronomi, coğrafya, müsikî, mantık ve hatta sanat ve mesleklerı kapsayan matematik ilimlere olan alâkasının tamamen pragmatik olduğu görülmektedir. Müzakerenin her safhasında **Risâleler**'in müellifi, matematik tahsilinin ahlâkî ıslaha ve fikrî anlayışa yardımcı olduğu ve esasen en yüksek bilgiye, yani Tanrı bilgisine götüren yol olan kendini bilmenin bir işareti olarak hizmet ettiği iddiasını tekrar tekrar vurgular.

Astronomiyle ilgili risalelerde müellif, astronomiyi semavî cisimlerin tetkiki olarak tanımlar, ki ona göre bu cisimler, 1029 "büyük cisim"den ibarettir. Bunlardan yedisi (yani, gezegenler/seyyareler) dâimi hareket halindedirler ve "kürevi, çukur (konkav) ve şeffaf cisimler"[29] olarak tanımlanan ve merkezde yerküre olmak üzere herbiri diğerlerini soğan tabakaları gibi kuşatmış olarak tertip edilen, kendi feleklerinde (sphere) dönerler. Bu gezegenlerin en aşağıda ve yer küreye en yakın olanı Ay, en uzak olanı da Merkür'dür, onun da ötesinde sabit yıldızlar ve muhît felekleri bulunur.

Muhît feleğinin Doğu'dan Batı'ya ve tekrar Batı'dan Doğu'ya günlük hareketi gündüz ve gecenin birbiri ardınca gelmesine sebep olur. Bu felek oniki bölüme ayrılır (ki, bunlar oniki burçtur) ve her burç otuz dereceye bölünür. Mevsimlerin birbiri ardından gelmesi güneşin bu burçlarla münasebetindeki durumuna bağlıdır.

Güneş en uzak Muhit feleği ile alemin merkezinde bulunan yerkürenin ortasında yer alır. Çünkü "Kralın krallığına karşı durumu ne ise, güneşin de göklere karşı durumunun o olması; askerlerin, yardımcıların ve genel olarak tebaânın krala karşı durumu ne ise, gezegenlerin güneşe karşı durumlarının o olması; ve feleklerin iklimlere, burçların kentlere ve derece ve dakikaların kasabalara benzemesi bakımından ilahî hikmet onun, âlemin merkezinde yer almasını buyurmuştur',[30] Topu topu onbir felek vardır ve müteselsil sıraları şudur: Muhit (kuşatan), sabit yıldızlar, Jüpiter, Satürn, Mars, Güneş, Venüs, Merkür, Ay, Atmosfer ve Yer felekleri[31].

Yerin çapı 2,167 fersah yahut 7,024, 75 mil, ay küresinin çapı 37, 922, 5 fersah; güneşin ki, yer kutrunun 200 katı, jüpiter'inki 11,054 kere daha büyük, sabit yıldızlar (gökkubbesi)'nin kutru ise 24.000 kere daha büyük olarak hesaplanmıştır[32]. Bu tek merkezli kürelerin hareketi, nihâi olarak muhit feleğinin herşeyi kuşatan hareketiyle sevkedilir; ki, o hareketini **Külli Nefs**'den alır ve bundan dolayı ona **İlk Muharrik** (prime Mover) denilir. Ne var ki, yörüngelerinin eşit olmaması nedeniyle feleklerin hareketleri tek tip değildir. En hızlı hareket, 24 saatte tamamlanan en uzak kürenin hareketi, en yavaşı da $24^{6/7}$ saatte tamamlanan ay küresinin hareketidir[33].

**Risâlelerde** gök cisimlerinin cevherinin, onları oluş ve bozuluş alemindeki varlıklardan ayıran "beşinci tabiat" (yahut quintessence) olarak açıklanır. Uzunluk, derinlik, genişlik, bitişme, hareket, şekil, saydamlık vb. gibi, cisme ait kimi özellikler her ikisinde de ortaktır. Ağırlık, yaşlık, değişme, doğru hareket gibi diğer özelliklerse yalnız ay-altı dünyasındaki tabii nesnelere aittir. Gök cisimlerinin ağırlıktan mahrum olmalarının nedeni baştan, Allah tarafından yaratılmış olmaları ve özel yerlerinden ayrılmamalarıdır; oysa ağırlık, tabii yerlerinden çıkan ve yeniden "oraya ulaşmaya çalışan nesnelerin bir sıfatıdır[34]. Kısaca, **Risalelere** göre, "filozoflar-hukemâ" tarafından gök cisimlerinin bir "beşinci tabiattan meydana geldiklerinin söylenmesi tamamen onların hareketinin dâirevî hareket olması ve onların oluş ve bozuluşa, artma ya da eksilmeye maruz kalan cisimlere benzememesi manasındadır.

Tabii nesneler, ilk dört keyfiyet vasıtasıyla bu dünyadaki mürekkep cisimlerin yani madenler, bitkiler ve hayvanların meydana gelmesine sebep olan dört unsurdan meydana gelmiştir. Ancak dünyadaki herşey, sonunda iki asıl cevhere, buhar ve çamura indirgenebilir. Güneş ve gezegenler suyun buharlaşmasına sebep olduğunda o buhar ve duman (duhân)'a dönüşür. Ve bu ikisi buluta, o da yağmura dönüşür; yağmur toprakla karışmak suretiyle, sonunda maden, bitki ve hayvanların taşıyıcısı (substratum, heyûlâ)nı teşkil eden çamura dönüşür. Yaratılışın en alt seviyesinde biz madenlerle karşılaşırız, madenler aleminin en üstün tabakası bitkiler alemine bitişiktir; kezâ, bitkiler alemi de melek ve hayvan mertebeleri arasındaki sınırda yer alan ve Allah'ın yeryüzündeki halife (vekil)si olan insanda son bulan canlılar alemiyle temastadır. Madenler, terkib suretiyle dört unsurdan meydana gelir; diğer yandan bitkiler özümleme (assimilation) suretiyle meydana gelirler, bu yüzden onlar daha ileri seviyede duyum ve hareket ve insanın durumunda olduğu gibi, konuşma ve de temyiz kabiliyeti olan canlılar gibi, büyüme gücüne sahiptirler[35].

Böylece bu üç alem mertebe bakımından öyle bir şekilde sıralanır ki, üstün cins, daima önce gelir ve aşağı cinsin üstünde yükselir. Fakat İhvân'a göre, buna ilâve olarak onların izlediği belli bir zaman sırası var-

dır ki, hemen hemen Darwin'in evrimcilik anlayışının habercisidir. Bu suretle bitkiler, dünyadaki zuhur sırasında hayvanlardan öncedir, çünkü bitkilerin hayvanlara göre durumu, maddenin forma göre durumu ne ise odur. Aynı şekilde Yaratılışın başlangıcında, gelişmeleri için daha uzun zaman gereken daha mükemmel canlılara kıyasla gelişmeleri daha kısa bir zaman gerektiren daha aşağı canlılar önce gelmiştir. Yine, deniz hayvanları kara hayvanlarından önce meydana gelmiştir. Çünkü yaratılış itibariyle su topraktan, deniz karadan önce varolmuştur[36]. Bu yüzden, yeryüzünde genel olarak, hayvanların ortaya çıkışının bitkilerden sonra olması ve uğruna yalnızca hayvanlar aleminin değil, ayrıca onun altındaki herşeyin yaratıldığı insanın ortaya çıkışına zemin hazırlaması gerekmiştir.

Yalnızca çeşitli türler değil, fakat ayrıca daha gelişmiş hayvanların organları da hiyerarşik bir şekilde sıralanmıştır: her bir aşağı organ üstündeki organa hizmet eder, onun korunma ya da olgunlaşmasına yardım eder. Bu yüzden beyin insandaki hâkim organdır ve düşünme, duyum ve hafızanın merkezidir. Kendisinden kan damarlarının ayrıldığı kavşak ve hayvandaki hayâtî ısının kaynağı olarak kalp, beynin hizmetçisi ve yardımcısıdır. Aynı zamanda kendisine de üç tâbi organ; karaciğer, kan damarları ve akciğer yardım eder[37].

İhvan'dan beklenildiği gibi, bu organların çokluğu ve çeşitliliği, gerçekliğin her durumunda olduğu gibi, alemdeki her şeyi yöneten aynı evrensel sayı yasası tarafından belirlenir. Daha gelişmiş hayvanların bedenini Allah, ilk sayı olan (2)'ye ve daha genel manada alemdeki ikili varlıklara mutabık olması için sağ ve sol olarak iki kısma ayırmıştır. Aynı şekilde, o, ilk tek sayı (3)'e ve kezâ üç bölüm halinde tesis edilen şeylere mutabık olması için, iki yan ve bir orta kısmın sahip olacak şekilde kılınmıştır. İnsanın karakter ve mizacını belirleyen dört karışım (hılt) ilk kare sayıya ve bunun yanında ilk dört keyfiyete ve dört unsura tekabül eder; beş duyu ilk dâirevi sayı (5)'e ve semâvî cisimlerin beşinci cevherinin ilavesiyle dört unsura karşılıktır. Bedenin oniki deliği oniki burca tekabul eder; ve bu böyle sürüp gider[38].

Bu paralelliği (benzerliği) daha ileri götürmek üzere İhvan, küçük alem (microcosm) olarak insanı tanımlamada Stoalıları izler. Onlara göre insan vücudu, bütünüyle evreni hülâsa eder. Alemi tesis eden dokuz feleğe, insan bedenini teşkil eden dokuz organik cevher tekabül eder: Bunlar, kemik, ilik, et, damarlar, kan, sinirler, deri, kıl ve tırnaklar olup tek merkezli dokuz felek gibi tanzim edilmiştir. Oniki burca, gördüğümüz gibi, bedenin oniki deliği tekabül eder; iki göz, iki kulak, iki burun deliği, iki meme deliği, ağız, göbek ve iki boşaltım kanalı. Yedi gezegenin tabiî ve ruhanî güçlerine karşılık olarak yedi tabii güç: çekme, tutma, itme, sindirim, beslenme, büyüme ve musavvira gücü; ve yedi ruhanî güç: görme, işitme, tat-

ma, koklama, dokunma, konuşma ve düşünme gücü vardır ki, bunların her biri gezegenlerden birine tekabül eder. Dört unsura, yani ateş, hava, su ve toprağa, baş, göğüs, mide ve karın tekabül eder; vücudun bu kısımlarında herbiriyle tekabul ettiği unsur arasında bir benzerlik vardır. Hatta yeryüzü şekillerinin ve meteorolojik olayların insan vucuduna belli bir benzerliği vardır; insan vücudunun kemikleri dağlara benzer, iliği maden cevherlerine, karnı denize, bursakları ırmaklara, damarları derelere, eti toprağa, kılları bitkilere, soluklanması rüzgara, konuşması gökgürlemesine, gülmesi gün ışığına, göz yaşları yağmura, uyuması ölüme ve uyanması dirilmeye benzer[39].

İhvan fiziğinin dayandığı diğer temel kavramlar esasta Aristotelyendir. Maddenin, sûretin, mekân ve hareketin müzakeresi, ara sıra tashih ve inceltme yaparak, Aristo'nun tanınmış modelini izler. Boşluğun varlığı, içinde hiç bir şey bulunmayan yer olarak anlaşılan boşluğun mantıki bir tenakuza yol açması sebebiyle reddedilir. Bir bütün olarak alemin ötesinde, bizi en dış gök tabakalarının ötesine başka bir cisim yerleştirme yanlışlığına düşüren aldatıcı vehim hayaline zıt olarak, ne doluluk ne de boşluk vardır. Her kim, felsefe ve vahyin beyan ettiği, her yaratılmış cisim sonludur ve alemin ötesinde tabii cisim bulunamaz, hakikatını inkâr ederse, onun üzerine bunu kanıtlamak düşer[40].

## IV. İhvan'ın Psikolojisi ve Bilgi Nazariyesi

Embriyo un teşekkülü ve gelişme meselesi ve semâvî konjonksiyonların bu vetire üzerindeki etkisi, İhvân'ın husûsî alâkalarındandı. Burada onuncu yüzyıl İslâm astrolojik irfanından çıkarılmış olduğu görülen bir çok malûmat zikredilir[41].

Çocuğun gelişmesi akıl çağına erişmekle en yüksek noktasına ulaşır. Eğer o iyi talih burcunun altında doğmuşsa onun nefsi nihayette ruhani bir cevher olarak, gerçek vazifesini keşfedecek ve "Sokrat gibi hikmeti, Mesih gibi zühdü, İslâm'a göre ibadeti takip etmek sûretiyle[42] yeniden semâvî yurduna ulaşmaya çalışacaktır. Bu şekilde, nefsin bedende hapisliği esnasında ona bitişebilecek maddî katılmalardan temizlenmesi başarılmış olacak ve o sonunda yalnız arınmış nefsin, idrak edebileceği "ruhanî sûretleri ve nûrani varlıkları" idrak edebilecektir. O beden tarafından aşağıya çekildiği ve onun arzu ve zevkleriyle meşgul edildiği sürece "göklere (speheres) yükselemez ve orada bulunanları doğrudan müşahede edemez" yahut Hermes Trismegistius'un tattığı ve Aristo[43], Pisagor, İsa ve Muhammed'in şehadet ettiği mutluluğu tadamaz[44]. Kezâ, bedeni terketmekle nefs, bedenin boyunduruğundan kurtulamaz, yahut semadaki "melekler ordusuna" katılamaz. Bunun yerine, Hüküm Günü'ne kadar gök yüzünde dolaşır durur ve sonunda onu bekleyen "şeytanlar" tarafın-

dan kevn ve fesâd alemine (ki müellif, cehennemle özdeşleştirir) ve "cismânî varlığın esaretine" yeniden sürüklenir[45]. Böylece **Risaleler**'in müellifi, daha ortodoks (sünni) dindaşlarının kuşkularını uyandırmaksızın, tasavvufun takva lisanına bürünmüş ve Kur'an'dan iktibaslarla serbestçe tasvir edilmiş olan Pisagoryen tenasuh öğretisini hemen hemen benimsemiştir.

İnsanı âlemin bilgisine götüren başlıca ipucu kendisini bilmesi olmalıdır. Bu bilginin herhangi bir başka bilgiden önceliği inkâr edilemez; şöyle ki; iç-dünyayı iyice tanımadan önce dış dünyayı bilmeye çalışmak bir insanın şu aptallığına benzer ki, o, daha yüz birimlik ağırlığı taşıyamazken, bin birimlik bir ağırlığı taşımaya kalkışır, yahut yürümeye gücü yetmezken koşmaya çalışır[46]. Bu yüzden İhvan'a göre psikoloji, gerçekte her ilim için olduğu gibi, metafizik ve kozmoloji için de bir giriş durumundadır. Çünkü insanın âlemdeki durumunu düşünmesi ona, daha sonra Pascal'ın ifade ettiği gibi, kendisi in son derece küçük ile son derece büyük arasında bir orta yerde bulunduğunu gösterir; onun bedeni ne çok büyük ne çok küçük, ömrü ne çok uzun ne çok kısa, yeryüzünde görünüşü ne çok erken ne çok geç, yaratılış hiyerarşisindeki mertebesi ne çok aşağı ne çok yüksektir; meleklerle hayvanlar arasında orta bir yerde bulunur[47]. Varlık hakkındaki bilgisi, hayvanların tam bilgisizliğiyle meleklerin tam bilgisi arasındadır. Yine konu bakımından onun güçleri ne sonsuzdur ne de büyüklük bakımından son derece küçüğü kavrayabilir[48]; bir yandan ne aşırı parlak renkleri, aşırı şiddetli sesleri, yahut diğer yandan ne de aşırı donuk renkleri ve çok zayıf sesleri algılayabilir.

Tahmin edilebileceği gibi müellif, insan bilgisinin bu özelliklerine işaret etmekle yetinmez. Fakat onlardan Pascal'ın da yaptığı gibi, kaçınılmaz **agnostik** neticeyi çıkarır. İnsan aklı, Allah'ın Celâleti yahut Zât'ı, bir bütün olarak alemin sureti yahut maddeden mücerret saf formlar gibi külli kavramları, onların göz kamaştıran parlaklık ve saflıkları sebebiyle ihata edemez.

Esasen daha az yüksek hakikatler bile insan zihninde erişilemezdir. Bu yüzden insan duyuları nesnelerin niteliklerini gelişme sürecinde değil son durumunda kavrayabilir. Örnek olarak insan, evrenin aslını yahut onun varlığa geliş sebebini kavrayamaz; her ne kadar duyularına fiilen sunulan nesneleri kolayca kavrayabilirse de hem semavi hem ay-altı alemindeki milyonlarca nesnenin hususi nitelik ve niceliklerinin sebebini kavrayamaz. Aklının yahut duyularının kendini aydınlatmadığı bu tür yüce meselelerde insan, Tanrı'nın sözcüsü olan peygamberlere uymalıdır. Ve nasıl peygamberler meleklerin ta'limine teslim oluyorlarsa o da, onların öğretisine öylece teslim olmalıdır[49].

Bununla birlikte, bundan, müellife göre bazı dar görüşlü ve kıt anlayış-

lı ilâhiyatçıların iddia ettiği gibi, kutsal yasa (şeriat) da ihtiva edilen peygamberlerin öğretileriyle, ilim ve felsefede ifade edilen rasyonel bilginin konularının birbirlerine zıt olduğu neticesi çıkarılamaz. Felsefe ve şeriat'ın nihaî gâyesi, bilgi peşinden koşmak ve fazileti yaşamak suretiyle "insan gücü nisbetinde Tanrı'ya benzemek"tir[50]. Böylece nefs, kemâle ulaşabilir ve ebedi mutluğu elde edebilir.

Din ve felsefe arasında ortaya çıkabilecek farklılıklar, her bir Nefs'in özel tabiat ya da mizaç farklılığına tekabül eden metod yahut yaklaşım farklılıklarıdır[51]. Nefs ne kadar saf olur ve bedenî zevklerden uzak kalırsa Kur'ân'daki gizli mânâyı ve onun felsefedeki rasyonel bilginin verileriyle mutabık olduğunu o kadar iyi kavrar. Tam tersine, beden ve zevkleriyle çokça meşgul olan nefs, Kur'an'ın lâfzî ya da "zâhiri" manasının üstüne çıkamaz, neticede cehennem ve cennetin zevk ve elemlerinden, Kur'an'da tasvir edildiği gibi, dünyada tattığı cismanî zevk ve elemlerden başka bir şey anlamaz. Ancak bu, netice itibarıyla, Kur'an'ın lâfzî yahut zahirî ifadesiyle mutmain olan ve onun gizli yahut "örtülü" manasını anlamaya gücü yetmeyenlerin düçâr oldukları "küfür, dalâlet, bilgisizlik ve kötülüğün tâ kendisi"dir[52].

Risalelerin müellifine göre cehennem "ay feleğinin altında bulunan kevn ve fesad alemi" olarak, "cennet ruhların vatanı ve göklerin muazzam genişliği" olarak anlaşılır[53]. Nefs, semâvî feleğe ulaştığı zaman ebedi mutluluğu tadar ve bedenin maruz kaldığı meşekkat ve sıkıntılardan ebediyyen kurtulur.

Gerçekte, bedenden ayrılışından önce bile, Nefs, mezar ötesindeki semavi mutluluğun alâmetleri olan ahlakî ve fikrî zevkleri, yine hayvani beden arzularının tatmini olan yahut Tanrı ve Ahiret Günü (Last Day) hakkında yanlış inançlar tarafından yönetilen Nefs için saklanmış mihnetleri tadabilir. Holâko götüren bu tür inançlara örnek olarak müellif, Tanrı'nın Yahudiler tarafından öldürüldüğü şeklindeki Hıristiyan inancını, onun kıskanç ve öfkeli bir Tanrı olduğu şeklindeki Yahudi inancını, ve Hüküm Günü'nde Tanrı'nın meleklerine âsileri ve kâfirleri ebedi yanacakları bir "ateş hendek"ine atmayı ve dindarları bâkirelerin bikrini izale etme, şarap içme, et yeme vb. gibi tamamen bedeni zevklere dalmaya davet edeceği şeklindeki müslüman inanışını zikreder.

Müellife göre, Kur'an'daki Cennet ve Cehennem tasvirlerinin hislere hitap edecek şekilde kullanılması, avamın kendisine anlatılan şeyi onun anlayabileceği kelimelerle tasvir etmedikçe o şeyi kavrayamamaları ve bu yüzden ona rağbet etmemeleri ve ondan sakınmamaları yüzündendir. Yine de Kur'an daha olgun okuyucuların kavrayabileceği mücerret ya da rühânî Cennet ve Cehennem tasvirlerini tamamen ihmal etmiş değildir. Böylece Kur'an avam (bilgisiz halk), yarı aydın ve seçkin; bütün sınıfların

akıl ve anlayışlarına hitap eder. Diğer yandan İnciller, İsa'nın, anlayış ve karakteri peygamberlerin ve filozofların kitaplarını okumakla olgunlaşmış (refined) bir topluluğa hitap etmesi sebebiyle, ahiret hayatının mutluluğundan tamamen gayr-ı cismânî tâbirlerle sözeder; Hz. Muhammed'in hitap ettiği Araplar/bedevîler böyle olmadıkları, yani kültürel olgunluğa sahip olmadıkları ve vahiyle temasta bulunmadıkları için onlara Cennet ve Cehennem cismânî ifadelerle anlatılmıştır[55].

## V. Sonuç

Dikkatli okuyucu, onuncu yüzyılın bu şâyan-ı dikkat felsefî-dînî cemiyetinin şîî fikirlere mütemayil olduğunu, kurulu siyasî düzenden hoşnut olmayıp ona muhalif olduğunu anlayacaktır[56].

Ve yine, bir çok Şîî grup gibi, Mu'tezilî hür irade görüşünü benimsediğini ve insan insiyatifine hiç bir fırsat bırakmayan sıkıcı bir Cebriyeciliği savunan daha dindar kelamcıların iddialarını hafifletmeye çalıştığını görecektir. Ne var ki, böyle yapmakla İhvan, istemeyerek dünya görüşlerinin dayandığı kozmolojik telakkilere riayet etmemiş oldular. Herşeyi kuşatan semavî takdir çevresinde düşünülen bu telakkilere göre yeryüzü olayları tamamen yıldızlardan sâdır olan üstün güçlerce yönetilmekteydi[57].

İhvan'ın diğer dinî gruplara karşı takındığı tavırın fikir tarihçisi için özel bir önemi vardır. Her bir dinî mezhebin, hakikatı kayıtsız şartsız tekelinde kabul edecek kadar itikadî (doktrinal) taassubun oldukça yaygın olduğu bir zamanda bu ansiklopedistler dinî (şer'î) farklılıkların ârızî soy, yer ve zaman etkenlerinden ve hatta bazı durumlarda ferdî mizaç ve karakter etkenlerinden kaynaklandığını savundular[58], fakat ister istemez bu tür özellikler ya da farklılıklarla bozulmadan bâki kalan hakikatın birliğine ve evrenselliğine dokunmadılar.

Bu dini serbest fikirliliğin bir misali onların Hıristiyanlığa yaklaşımlarında ve İncillerin muteberliğine hürmetlerinde görülebilir. Bu muteberlik çok iyi bilindiği gibi, Allah kelâmının tam ifadesi olarak Kur'an'ın herhangi başka bir vahyi gereksiz kılması sebebiyle İslâm müelliflerince genellikle ihtiyatla karşılanmıştır. Ve her ne kadar İhvan İsa'yı dindarlık ve kutsallık numûnesi olarak görmede daha çok İslâm müelliflerini izlerse de, zımnen tasviple çok miktarda kanonik İncillerden iktibaslar yapmak suretiyle bir adım daha ileri gider. Bu yüzden Kur'an'ın bir yanılsama (illusion) olduğunu bildirdiği İsa'nın çarmıha gerilmesi ve yeniden dirilmesi açıkça müsbet terimlerle zikredilir. Ve İsa'nın seyahat ve mucizeleri Kur'an'dan çok İncillerde verildiği gibi mufassal olarak nakledilir ve onlardan uygun rûhani dersler çıkartılır[59]

İhvan'ın felsefî dünya görüşü esas itibariyle İslâm Neo-Platonistleri-

nin belli bir yeni-Pisagorculukla ortaya koydukları diğer ta'limlerinin işaret ettiği sudurculuk ve telifçilikle aynı hususiyeti arzetmektedir. Plotinus'un Tanrı, Akıl, Nefs ve Madde dörtlüsü İhvan'ın tesis ettiği alemin metafizik temelini oluşturur ve bütün sayıların ve özelliklerinin kendisinden doğduğu sayısal dörtlüye tekabül eder[60]. Ancak, Küllî Nefs, onların metafizik sisteminde Tanrı'nın yaratma planlarının kendisiyle vücûda getirildiği bir vâsıta olarak Akıl'a başlangıç rolü veren diğer İslâm Yeni Platoncu sistemlerdekinden çok daha kesin bir rol oynar. Övmekten ve yorumlamaktan usanmadıkları "el-Hakîm" Pisagor'a hürmetlerine rağmen İhvan, mümkün her yerden öğretilerini seçip toplar. Zira onların şiârı, kurumamış hiç bir bilgi kaynağını ihmal etmemek ve her inancın müsbet yönlerini doktrinlerine katmaktır[61]. Buna binaen yalnız Grek felsefesi değil, aynı zamanda İran ve Hind'in ilmî ve edebî irfanı, ister mevsuk ister gayri mevsuk olsun, Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitapları, Batlamyus ve Batlamyus sonrası astronomi, bunun yanında astroloji ve sihre ait hoş menkıbeler, kötü tertiplenmiş lüzumsuz sözlerle dolu ve onuncu yüzyıldaki müslüman ilminin mükerrer hülasası olsalar da, böylece bir araya getirilmiştir. Bu icmalin şaşırtıcı bir özelliği onun müelliflerinin diğer İslâm filozofları ve kelâmcılarına dayandıklarında şüphe olmadığı halde onu kaleme alanların anonim kalma arzularından dolayı onların isimlerinden hiç söz edilmeyişidir. Bu yüzden muayyen Pisagoryen eğilimleri aksettiren Râzi, Yeni Platoncu maksatlarına kötü bir şekilde uydurmuş olmalarına rağmen, alemin yaratılışının zaman içinde olduğu (Hâdis) anlayışını kendilerine malettikleri el-Kindî;[62] yeryüzü olaylarının üzerinde yıldızların tesirinin olduğuna inanmalarına ters düşmesine rağmen, hür irade görüşlerini benimsemedikleri Mu'tezile açıkça bu risalelerin müellifi ya da müelliflerince zikredilmezler.

Ancak bütün bu söylenenlere ilave etmek gerekir ki, İhvan, İslâm düşüncesi tarihi içinde emsalsiz bir yer işgal eder. Kindî'den İbn Rüşd'e meslekten filozofların, Vâsıl'dan Eşarî'ye meslekten kelâmcıların aksine İhvan, felsefe ile doğma arasındaki engeli kaldırıp atmak için ve metafizik ve ilmi sırf spekülasyonun erişilmez tepelerinden aktif pazar yerine, pratik iş alanına indirmek için ciddî ve samimî bir şekilde çalıştı. Onlara göre üç sınıf inanç vardı: Seçkinlerin inancı, halkın inancı, hem seçkinlerin hem halkın inancı. Bununla birlikte, onlara göre, akılda kökleşmesi, Kur'an tarafından desteklenmiş olması ve buna binaen hakikatı arayan bütün sınıflarca kolay elde edilebilir olması sebebiyle bunlardan üçüncüsü övgüye en çok değer olanıdır[63].

## Notlar:

1. Bkz. birinci bölüm

2. Hitti, **History of the Arabs,** s. 461 vd.
3. **A.g.e.,** s. 444 vd., ve Encyclopaedia of Islam, **Karmatiler** mad.
4. Köprülü ktb., no. 902, Fol. 129, ve el-Beyhakî, **Târih Hukemâ' el-İslâm,** s. 35 vd. Kezâ el-Qıftî, **Târif el-Hukemâ',** s. 83 vd., ki o da **Sıvân el-Hikme**'nin yazarına dayanan Ebû Hayyân el-Tevhîdî'den iktibas eder; ve **'Awa, L'esprit critique des Fréres de la Purete,** s. 23 vd.
5. el-Beyhakî, **Târih Hukemâ',** s. 35 vd.
6. el-Qıftî, **Târih el-Hukemâ',** s. 243; **'Awa, L'esprit critique,** s. 19 vd. Encyclopaedia of Islam, **el-Mecritî** mad., ve İstanbul (Râgıp Paşa) ktb., no. 965, müt, 47-139 (1-92), ki, orada el-Mecritî İhvân'ı-Safâ Risalelerini telif ettiğini iddia eder.
7. İhvân el-Safâ, **Resâil,** IV, 52.
8. **Resâil,** IV, 57 vd.
9. **el-Risâle el-Câmia,** II, 395.
10. **Resâil,** IV, 42.
11. Grekçe mathama kelimesi.
12. **Resâil,** I, 21.
13. **A.g.e.,** s. 22.
14. **Resâil,**I, s. 395.
15. Ebû Rîde, **Resâil el-Kindî** I, 126.
16. De Mundo Miladî birinci asra ait Apamea'lı Stoacı Posidonius'a borçlu olduğumuz apocryphal bir eserdir, fakat Araplar onu Aristo'nun zannetmişlerdir. Bkz. Ross, **Aristotle,** s. 11. Arapça gelenekte o tabiî olarak gerçek De Caelo'ya ilave edilmiştir.
17. Bahçe benzetmesinin tarihi bir önemi vardır, zira daha sonra İsmâilî gruplardan biri, Alâmut Suikastçıları (Assassins) mahremiyetlerini cazip kılmak maksadıyla benzer bir yola baş vurmuşlardır (Hitti, **History of Arabs,** s. 446 vd).
18. Nicomachus of Gerasa (miladî birinci asır), Jamblichus gibi,..... başlıklı bir risalede Pythagorasçılığın teolojik tazammunlarını geliştirdi (Sarton, **History of Science,** Vol. I), s. 360. Onun Aritmetik'e Giriş adlı bir eseri Sâbit b. Kurra'ya nisbet edilen Arapça bir versiyonla bize ulaşmıştır; bkz. W. Kutsch neşri (Beyrut, 1959)
19. **Resâil,** III, 200.
20. **Resâil,** I, 49.
21. **Resâil,** I. 53.
22. **Resâil,** I, 54, III muhtelif yerler. Sonraki pasajda müellif yaratma terimini zikreder, oysa öncekinde "creation" ve "production" terimleri kullanılır.
23. **Resâil,** I, 56 vd.
24. **Resâil,** III, 178-79.
25. Aynı yer ve Kezâ I, 75 vd.
26. Peygamber yahut dördüncü halife Ali tarafından söylenmiştir. Bu beyan daha sonra İslâm tasavvufunun temelini teşkil etmişti.
27. **Resâil,** I, 76.
28. **Resâil,** I, 115.
29. **Resâil,** II, 30.
30. İslâm Yeni-Platonculuğunun (msl. İbn Sînâ'nın) kozmolojisindeki dört unsu-

ra tekabül eden dört felek, yahut daha doğru ifadeyle dört küre şu sırayla ay ve yer küreleri arasına sokulmuştur: ateş, hava, su ve toprak.

31. **Resâil,** II, 31.
32. **A.g.e.,** s. 33.
33. **A.g.e.,** s. 47.
34. **A.g.e.,** s. 180.
35. **A.g.e.,** s. 181.
36. **A.g.e.,** s. 189-90.
37. **A.g.e.,** s. 197.
38. **A.g.e.,** s. 456-67.
39. **A.g.e.,** s. 12, 28 vd.
40. **Resâil,** II, 417-55; IV, 336-463; I, 147-57.
41. **Resâil,** III, 8.
42. Burada yazar **Theologia**'yı zikreder.
43. **Resâil,** I, 137 vd.
44. **Resâil,** III, 7 vd., 79 vd., ve muhtelif yerler.
45. **A.g.e.,** s. 20.
46. Aynı yer.
47. Metinde olumsuz yoktur, fakat aslından kaybolmuş olduğunu varsayarak durum onu gerektirdiği için ben tamamladım.
48. **A.g.e.,** s. 23.
49. **A.g.e.,** s. 30.
50. Aynı yer; krş. **Theaetetus,** 76B.
51. **Resâil,** III, 62, 63.
52. **A.g.e.,** muhtelif yerler; krş. **el-Risale el-Câmia,** I, 689 vd.
53. **Resâil,** III, s. 71 vd.
54. **A.g.e.,** s. 76 vd.
55. **Resâil,** IV, 33; III, 165, 308.
56. **Resâil,** III-165 vd; 498 vd.
57. **A.g.e.,** s. 486 vd., 431.
58. **Resâil,** IV, 28, 53, 73, 74, 117; krş. III, 72.
59. **Resâil,** III, 203 vd
60. **Resâil,** IV, 42.
61. **Resâil,** III, 452, 461 ve muhtelif yerler.
62. **A.g.e.,** s. 452 vd.

altıncı bölüm

# X. YÜZYILDA FELSEFÎ KÜLTÜRÜN YAYILMASI

## I. Ebû Hayyân el-Tevhîdî

Her ne kadar onuncu yüzyıl ile onbirinci yüzyılın başlarında Fârâbi ve İbn Sînâ'nın yayılan şöhretleri, Yeni-Platonculuğun, önemli olmakla birlikte, fazla tanınmayan temsilcilerini gölgede bırakıyorsa da, İbn Sînâ'nın bir kaç öğrencisinin üzerinde durmak gerekir. Onun daha çok tanınan takipçilerinden birisi olan İbn el-Merzubân (Behmenyâr) üstadının felsefesinin, mantık, fizik ve metafiziğine dair **el-Tahsil** adı verilen eserde üç bölümlü bir hülâsasını yazmıştır. Ne var ki, bu eser orijinallikten yoksundur ve parlaklığına rağmen o, İslâm'daki felsefî fikirler araştırmacısı için pek az alâka çekicidir. Bu eserin hususiyeti, fiziğin metafiziğe sokulmasının gösterdiği şekilde, konularının alışılmamış bir şekilde tertip edilmiş olmasıdır. el-Kirmânî, el-Ma'sûmî ve İbn Zeyle gibi İbn Sînâ'nın diğer öğrencileri; eser yazmamışlar ya da eserleri kaybolmuştur; bu yüzden isimlerini zikretmekten başka bir şey yapamıyoruz.

Dönemin daha ehemmiyetli müellifleri arasında, onuncu yüzyılın ikinci yarısında, edebî ve felsefî çevrelerde büyük tesir sahibi olan allâme edip Ebû Hayyân el-Tevhîdî (ölm: 1023) vardı. O, diğer bir önemli şahsiyet olan Ebû Süleymân el-Sicistânî (ölm: 1000)'nin talebesi ve arkadaşı idi: el-Sicistânî'nin Grek ilmi çok genişti; onun Grek-İslâm felsefesi tarihini gözden geçirmek suretiyle el-Beyhâkî (1170), onikinci yüzyılda **Sıvân el-Hikme**'yi meydana getirdi[2]. Kendisine "mantıkçı" lâkabı takılan el-Sicistâni'nin, Aristo mantığı ve ilgili konular üzerine çok sayıda şerhler yazdığı söylenir[3], fakat, maalesef bu eserlerden hiç biri bize ulaşamadı. Gerçekten, Tevhîdî'nin, felsefe ve mantıkla ilgili görüşleri hakkındaki açıklamaları istisna edildiğinde, sonraki felsefe tarihçileri tarafından sitâyiş kabilinden kendisine gelişi güzel yapılan göndermeler hariç, onun düşüncesini gösteren başka bir ipucuna malik değiliz[4].

İhvân'ı-Safâ ile alâkalı olarak yukarıda zikredilmiş olan Tevhîdi[5], bir grup edebi-felsefî eser sebebiyle daha iyi tanınır; tarihi görüş noktasından en önemlisi, hemen her edebi ve felsefî konu üzerinde her gece yapılan bir dizi muhavere olan **Kitâb el-İmtâ**'dır. Bir tür **Arabian Nights** felsefesi

olarak tanımlanan bu kitap filozoflar arasında âdet olmayan fakat, onuncu yüzyıl edipleri arasında çok az kullanılan rahat ve şatafatlı bir uslupla yazılmıştır.

Umumi olarak melankoli ve hayat hakkında keskin düşünceler, ve özel olarak da şahsi hal ve sefaletler, bu edebî-felsefî türün belirgin özellikleridir ve gerçekten bunlar, **Kitâb el-İmtâ**'da yerlerini almışlardır; ancak, biz burada, eserin bu yanı ile ilgilenmiyoruz. Tevhîdî'nin bu ve öteki eserlerinde özellikle göze çarpan şey, sistemci bir filozof olmaktan uzak olduğu halde, onun dikkate değer derecede, felsefe hakkında malumatı olmasıdır. Onun çağdaşları hakkındaki mülahazaları alaycı ve hatta bazan kötü niyetli olmaya mütemayildir, fakat onlar, genellikle, doğru ve bilgi vericidir. Tevhîdî'nin mütercim İbn Zur'a'dan filozof Miskeveyh (onun arkadaşı idi)'e kadar onların birçoğu hakkındaki görüşü, onların ya menfaatçı ya da zevk düşkünü olduğudur[6].

Zamanının önde gelen mantıkçısı olan Ebû Bişr Mettâ ile gramerci ve ileri gelen bir fakih olan Ebû Said el-Sîrâfî arasında Bağdat'ta geçen öğretici bir münakaşa Tevhîdî tarafından kaydedilir ve sekizinci gecenin tutanaklarını teşkil eder. Bu münakaşa vezir İbn el-Furât'ın huzurunda hicrî 326 (m. 932) yılında yapılmıştır ve müellif tarafından şifâhi nakil olarak kaydedilmiştir[7]. Bu tartışmanın akisleri, Fârâbî'nin yukarıda müzakere edilen, mantığın gramerle olan ilişkisine dair açıklamalarında duyulabilir[8]. Ne var ki, heyecanla deruhte edilen münakaşa, ırkî ve dinî gerginlikler sebebiyle mücadeleye dönüşmüştür. Grekçe bilmemesine rağmen (onun mantıkla ilgili tercümeleri tamamen Süryanca'dan yapılmıştır) Ebû Bişr, Grekçe taraftarlığıyla suçlanır, ve ona Arapça bilgisinin eksikliğiyle kusur isnad edilir. O bu tenkide karşı koymaz, gramerin kelimelerle alâkalı olduğunu, oysa mantığın kavramlarla alâkası olup, bunların da tercümeden etkilenmediğini söylemekle yetinir. O, "sizin dilinizden, Grekler'in yüklediği manâları elde etmeye yetecek kadarını biliyorum" der[9].

Bu yüzden, Mettâ'nın mantık, doğru olmayan kullanımdan doğrusunu ayırmak için bir âlet **(organon)**tir, şeklindeki büyük iddiasına, el-Sîrâfî'nin, bu ayırmanın gramer'ın bir imtiyazı olduğu şeklindeki iddiasıyla karşı çıkılır. O, bir Yunanlı (yani, Aristo) tarafından icad edilen mantığın, bir Türk'ü, bir Hind'liyi ya da bir Arab'ı yanlış kullanıma karşı nasıl koruyabileceğini sorar. Mettâ'nın karşı cevabı; mantığın dilbilgisinin temelini teşkil eden kavramlarla alakadar olduğu ve etnik gruplar arasındaki farklılıkların, bu sebepten konuyla alakası olmadığı şeklindedir. Mesela; iki kere iki her yerde dört eder. Fakat el-Sîrâfî, mantıkla aritmetikten alınan bu örnek arasındaki analojinin yanlış fikir vereceğini ileri sürer, çünkü: Mantığın ispatları aritmetiğin ispatları gibi aynı kesinlik derecesine ulaşmaz. Ayrıca, mantıkçı asla bütünüyle lisandan sarfınazar

edemez, bu münasebetle, içinde aslen mantığın da vücut bulduğu dili, yani Grekçe'yi iyi öğrenmedikçe bir kimse gramer'i de iyi öğrenemez. Ve bu, konuşanının bile bilmediği bir dildir[10].

Daha sonra el-Sîrâfî, Mettâ'ya, gramerle ilgili onun cevaplayamayacağı bir dizi soru sorar. Böylece o, münakaşada karmaşıklığıyla şöhret bulan bir dilin karmaşıklıklarını bilmemesi daha önce seve seve kabul edilmiş bir hasma karşı, daha çok, sahte bir zafer kazanır. Daha Mettâ, dilbilimle ilgili bu iddiaları karşılayamaz iken, el-Sîrâfî, kendisini emniyete almış olur. Bir vesile ile Mettâ, hasmının eğer mantık bakımından aynı şekilde çapraşık sorulara tâbi tutulmuş olsaydı, onun da kendisinin dil konusunda ümitsizce düştüğü mahcûbiyete muhakkak surette düşmüş olacağını hatırlatır. Fakat el-Sirâfî, aman vermez. Mettâ ve onun mantıkçı arkadaşlarını, Arapça'ya tamamen yabancı terim ve tabirleri sokmak suretiyle bu dili sakatlamak ve bozmakla itham eder. İlave olarak, onların mantık şerhleri asla mükemmel değildir, sanatları da, doğruluğun hakemi olduğuna dair mağrur iddialarına rağmen, bu diyalektik davaları asla halledememiştir.

Söylemeye gerek yok ki, sadece vezir değil, fakat ayrıca mecliste hazır bulunan dinleyiciler de gramercinin mantıkçı karşısında elde ettiği zafere sevindiler. Sadece Nasturî Mettâ değil, fakat dini bütün bir müslüman olduğunda hiç şüphe olmayan dindaşları müslüman filozof el-Kindî de nihayette, bütün tartışmayı bitiren alay tufanında, boğulur. Anti-Hellenik, anti-felsefî eğilimler bu dönemde yüksek boyutlara ulaştı; lisânî, ırkî, dinî, ve siyâsî amiller açıkça tartışılan bu tür meselelere şiddeti kattı. Bu devir, az ileride göreceğimiz gibi, günümüze kadar uzanan uzun bir zaman ilâhiyat sahnesine hakim olması mukadder olan Mu'tezile karşıtı Eş'ârî okulunun kelâmda ortaya çıkışına tanıklık eden bir devir idi.

Onyedinci Gece'nin tutanakları dönemin diğer bir önemli münakaşasına, felsefesinin İslâm akidesiyle ilişkisine tanıklık eder. Bu hususta, Tevhîdî, sadece üstâdı el-Sicistânî'nin, ortaya çıkmış olan, **İhvân'ı-Safâ Risâleleri** gibi esaslı bir mesele hakkında görüşlerini nakleder[11]. el-Sicistânî'nin ve, emin olarak söyleyebiliriz, Tevhîdî'nin, İhvân'ı-Safâ'nın Grek felsefesi ile İslâm inancını mezcetme teşebbüsleri hakkındaki görüşü, onların başarısızlığa mahkûm oldukları şeklindedir. İhvân'dan daha ehliyetli olan başkalarının da bu uzlaştırmaya teşebbüs edip başarısız kaldıklarını kaydeder. Dinî inanç, bir ilâhî vahy meselesidir ve filozofların, mantıkçıların ve müneccimlerin hünerlerine asla muhtaç değildir. Şâyet bu bilgiler din için çok gerekli olsaydı, Kur'an bizi, onları geliştirmeye çağırırdı; tersine, O, bize bu meşguliyetlerden sakınmamızı ihtar etmiştir. Ve inanç yahut amel meselelerinde Müslümanları sınıflara ayıran ihtilaflara rağmen, kelâm ya da fıkıh okullarından hiçbirisi ihtilâflarında hakemlik yapması için felsefeye başvurmamıştır. Hıristiyan ve Mecûsîler

(ateşe tapanlar) dahi diyalektik münakaşalarında asla felsefeye müracat etmezlerdi[12].

Aklın vahye tâbi olması gibi, filozof da peygambere tâbidir. Vahy, bizzat filozoflar da dahil insanlara, Allah'ın hitap etme vasıtasıdır. Bundan başka, eğer akıl tek başına hakikatı keşfetmeye muktedir olsaydı, iman lüzumsuz olurdu. Fakat ,insanlığın ortak mülkü olarak akıl, insanlar arasında eşitçe dağıtılmış değildir, bu bakımdan, vahyin yokluğunda hakikat, bazıları için ebediyyen ulaşılamaz olarak kalırdı[13].

## II. Miskeveyh

Dönemin önde gelen münevverleri arasında Tevhîdî'nin çağdaşı olan öteki önemli iki sîma, daha önce mütercimler arasında işaret edilen Yahya b. Adî ve Büveyhî sultanı Adud el-Devle'nin haznedârı Miskeveyh idi. Bu ikincisi, Tevhîdî gibi, aynı edebî ve felsefî merkezlerde düşüp kalktı ve Tevhîdî'nin, Miskeveyh'in entellektüel istihsali hakkında kötü kanaatına (tesadüfen İbn Sînâ tarafından paylaşılmıştır) ve hırsı ve simya ile ilgili faydasız uğraşılarından ötürü onu hor görmesine rağmen[14], yine de Tevhîdî bize, diğer bir büyük eseri olan **el-Hevâmil ve'l-Şevâmil**'de, onun edebî ve felsefî konular hakkındaki görüşlerinin mevcut en geniş kaydını sağlar.

Tevhîdî de el-Sicistânî gibi, Miskeveyh de dönemin başlıca edip ve çok yönlü kişileri arasında sayılmalıdır. Onun tahsili tarihten psikolojiye, ahlâk felsefesine (ethik) kadar uzanır. Eserlerinden bir dünya tarihi, **Tecâribü'l-Ümem;** bir Grek-Pers-Arap hikmetleri kolleksiyonu, **Cavidân Hirad** (daha önce zikredilmişti)[15]; bir ahlâk kitabı, **Tehzibü'l-Ahlâk** ve **Nefs** -risâleleri elimizde bulunmaktadır[16]. Kezâ, Ona, eski otoritelerce, eczâcılığa ve aşçılığa dair konular hakkında eserler de nisbet edilmiştir[17].

Önemli eserlerinden biri olan **el-Fevzü'l-Asgar**'da -ki İbn Sînâ'nın benzer eseri Necât'tan öncedir- Miskeveyh, Yeni-Eflâtunculuk hakkında kısa bir izahat verir. İki eser arasında metod ve konu bakımından göze çarpan farklar vardır.

Felsefî ilimlerin sırası Miskeveyh tarafından, matematik mantık, ta- biat (fizik) ve metafizik şeklinde verilir; oysa, Fârâbî ve İbn Sîna tarafından takdim edildiği şekliyle İslâm Yeni-Eflâtuncu gelenekte mantık, genellikle öteki felsefî ilimlerin tetkikine mukaddime durumundadır. Miskeveyh, Tanrı'nın varlığı ve birliğinin, umumiyetle bütün "kadîm" filozoflarca kabul edildiğini, onların bu mesele hakkındaki görüşlerinin peygamberlerin öğretileriyle tamamen tetabuk ettiğini ifade eder[18]. Onun

Tanrı'nın varlığına dair gözde delili, diğer İslâm filozoflarının tersine, "Yaratıcının varlığını ispat etmek için en açık ve en etkili" olan, Aristo'nun hareket delilidir. Bu yaratıcı ya da Hareket etmeyen Muharrik (Unmoved Mover) değişmez ve başka bir varlıktan tamamen ayrıdır, bundan dolayı o, mantîken ancak negatif terimlerle tavsif edilebilir. Ne var ki, ona en yüksek kemâlleri nisbet etmek gerektiği için, biz bu meselede Kur'an'ın tebliğlerine ve cemiyetin imanına uymalıyız[19].

Varlıkların Tanrı'dan meydana gelmesi Miskeveyh tarafından bir sudûr vetiresi olarak tasvir edilir. Bu asıl varlık kaynağından ilk sudûr eden ilk varlık **faâl akıl** (bu ismi onuncu akıl'a veren İslâm Neo-Platonistlerine zıt olarak) adını verdiği İlk Akıl'dır. İkinci sudûr Nefs ve üçüncüsü de göklerdir. Ve, sanki sudûrcu ve yaratıcı iddiaların birbirine zıt olduğunun farkında değilmiş gibi, Miskeveyh, Tanrı'nın herşeyi yoktan yaratmış olduğunu iddia eder.

Nefs'le ilgili müzâkeresinde Miskeveyh, Aristo'nun açıklamasının kısalığından ve onun yorumcuları, bilhassa Aphrodisiaslı İskender ile Themistius arasındaki farklardan şikâyet eder; bunun yanında, bize, psikolojik çalışmalarında biraz sonra inceleyeceğimiz Yahya b. Adî'nin en tanınmış öğrencisi, el-Hasan b. Suvâr (İbn el-Hammâr)'ın eserlerinden büyük ölçüde yararlandığını haber verir.

Nefsin hakiki kıymetinin zıt suretleri aynı zamanda kavrama kabiliyetinden geldiğini söyler. Onun bilgileri, uzak-yakın, duyulur-akledilir, her şeyi kuşatır. Bu bilginin tarzına gelince, onun açıklanmasında Miskeveyh Aristo'yu takip eder; şöyle ki, güçlerinin farklılığına rağmen yine de Nefsin kavrayışı tamamen tektir, çünkü aksi takdirde o, duyulur ve kavranılırlar gibi, farklı kavrayış sûretleri arasını temyiz edemezdi.

Kitap, Yeni-Eflâtuncu, İslâmî ve belki İrânî unsurların birbirine karıştığı, peygamberlik ve kehânetle ilgili bir müzâkere ile sona erer. Nefsin ölümden sonra bâkî kaldığının ispatlanmasından sonra Mikeveyh, onun gelecek hayattaki kaderi ve hem bu hayattaki hem gelecek hayattaki mutluluğu üzerinde durur.

Belki de Yeni-Eflâtunculuğun bu alışılmış izahından daha önemli olan, Miskeveyh'in, Arapça'daki bir kaç sistematik eserinden biri olan, **Tehzîb el-Ahlâk** (Ahlâkın Olgunlaştırılması) da ifade edilen ahlâk nazariyesine katkısıdır. Bu eserin gayesi, girişte müellifin ifade ettiği üzere, bizdeki ahlâkî hususiyetleri geliştirip olgunlaştırarak onları kendiliğinden erdemli davranışlar haline getirmektir[20]. Bunu yaparken, psikolojide ifade edildiği gibi, önce Nefsin mahiyeti, kemâli, gücü ve gayesinin araştırılması gerekir.

Nefs (Soul), önceden zikredildiği üzere, maddeden tamamen ayrı bir

cevherdir, ve bu sıfatıyla duyulur-kavranılır, yakın-uzak, büyük-küçük gibi zıt sûretleri kavramaya muktedirdir. Nefsin farklı yanlarından düşünen yanı duyu yanından, tek başına doğruluk ya da yanlışlık hakkında hüküm verebilmesi ve yalnızca kendi idraklerini değil, aynı zamanda bu idraklerin nesnelerini de kavrayabilmesi bakımından ayrılır. Onun fazileti, aslî fonksiyonu olan bilgiyi elde etmeye uğraşmasında ve maddi olanı küçük görmesinde yatar. Şu halde, bu fazilet, doğuştan ona ait olan şeyin olgunluğunun derecesi ve bedene ait olan şeylerden çekinme derecesiyle ölçülebilir.

İnsanı öteki canlılardan ayıran şey daha hususi olarak tefekkür ve teemmülün sonucu olan irâdeli hareketlere kâbiliyeti şeklinde ifade edilir. Bu tür davranışlar iyi ve kötü, yahut faziletli ve şerr olmak üzere iki bölüme ayrılır. Faziletli davranışlar "Yaratıcı'nın kendisi için takdir ettiği meselelerde, insanların irâde ve insiyatifine bağlı olan" davranışlar olarak tanımlanır; kötü davranışlar ise irâdeli olarak yapılan "fakat insanın arzu edilebilecek âkıbete ulaşmasına engel olan"[21] davranışlardır.

İyi ve kötünün bu teleolojik izahı ışığında, düşünen bir canlı olarak insanın, tabiatının gerektirdiği ahlâki kaidelere uygun olarak yaşayabildiği ölçüde, bu ve gelecek hayattaki mutluluğunu garantileyeceği söylenebilir. Bununla beraber, insanın elde etmesi gereken hedeflerin çok ve şahsî kabiliyetlerinin sınırlı olması sebebiyle cemiyet, iyi hayatın zarûrî şartıdır. "Herbiri kendi kemâlini diğerinde bulması bakımından, cemiyet insanların işlerinde birbirlerine yardım etmelerini ve birbirlerini sevmelerini mümkün kılar»[22].

Bu fazilet nazariyesinin altında yatan Nefsin güçlerinin ayrılması esasen Plâton'a aittir. Miskeveyh'e göre, Nefsin üç melekesi vardır: 1- Düşünme yahut melek gücü, beyinde bulunur; 2- Şehevî ya da hayvânî güç, karaciğerde bulunur; ve 3- Öfke yahut aslan gücü[23], kalpte bulunur.

Bu taksimden şu çıkar ki, faziletler, paralel zıtları gibi, karşılıklı üç gruba ayrılır. Bu sebepten Nefsin düşünen yanı mutedil olduğunda ve onun gerçek hedefi olan hakikî bilgiye iştiyak duyduğunda, onun fazileti olan ilim yahut hikmet meydana gelir. Şehvet gücü itidale, kendi hedefine ulaştığı ve aklın yönlendirmelerini kabul ettiği vakit, onun fazileti olan iffet ve onunla birlikte cömertlik meydana gelir. Son olarak, öfke gücü düşünme gücü tarafından yönetildiğinde kendini tutma ve onunla birlikte yiğitlik fazileti ortaya çıkar. Bu faziletlerin birleşmesinden, onların birinin diğerine bağlı olması ve uygun nisbette hareket etmeleri hasebiyle, onların mükemmeli olan adalet fazileti meydana gelir. Bu sebeple filozoflar, en mühim fazilet olarak şu dört fazileti saymışlardır: Hikmet, iffet, yiğitlik (şecaat) ve adâlet; ve bunlara tekâbül eden zıtları da: Cehâlet, kendine hakim olamama, korkaklık ve zülüm diye isimlendirilmiştir[24].

Yardımcı faziletler bu asıl faziletlerin kapsamına alınabilir. Bu suretle hikmetin altında ve kapsamında şu faziletler yer alır: Zekâ, hâfıza, basîret, keskin anlayış ve öğrenme kabiliyeti. İffetin kapsamına girenler: Utanma, sukûnet, sabır, cömertlik, doğruluk, kanaat, iyi huy, kendini disiplinize etmek, uysallık, barışseverlik, vekar ve takvâdır. Yiğitliğin kapsamına: Âlicenaplık, cesâret, sebat, sukûnet, doğruluk, asâlet ve marifet girer. Son olarak, adâletin kapsamına giren faziletler de: Dostluk, ülfet, yakınlarla ilişkiyi sürdürmek, minnettarlık, şükran, iyi arkadaşlık, hakkâniyet, hatırşinaslık ve dindarlıktır.

Plâton ve Aristo'nun fazilet anlayışlarının bu garip halitası, onların ahlâkî öğretilerini uzlaştırmaya çalışan -ki bu hususta yalnızca bir Arap bibliyografik rivayetten anlaşılan, Porphyrius'un **Nikomakos'a Ahlâk** üzerine yazdığı kayıp bir şerhin halkalık yapmış olabileceği mümkündür- Stoacı ve Yeni-Eflâtuncu gelenekle sürdürülmüş gibidir[25]. Miskeveyh, yalnız kendi faziletler şeması ve onların mütekâbil zıtları için değil, aynı zamanda Aristo'nun **orta** öğretisi için de Plâtonik bir temel kullanır ve onları faziletin mahiyetini tesbit etmek maksadıyla istismar eder. Aristo gibi, O bu bakımdan, iki uç arasındaki orta şeklindeki faziletin her zaman tayin edilemeyeceğini ve bizim orta'dan umumi olarak ortayı değil, fakat daha ziyade bize nisbetle ortayı, yani cüz'î bağlamda cüz'î fiile nisbetle ortayı anlamamız gerektiğini; bundan dolayı da bu orta'nın keşfinin zorluğuna dikkat çeker. Çok olan uç'lara tesadüf etmek ilke olarak tek olan orta'ya rastgelmekten daha kolaydır.

Miskeveyh'in mutluluk hakkındaki açıklaması dünyevî ve ruhânî olmak üzere, ayrı ayrı iki mutluluk varsayar. İnsanın dünyevî mutluluğu, mahiyetinin kısmen hayvânî, kısmen de melekî olması hasebiyle, kendisinin de parçası olduğu bu dünyada hakimiyetini kurmasında ve onu amelî ahlâkın kaidelerine göre tanzim etmesindedir. Onun yüce mutluluğu ise, hayatın sonunda meleklerin ve mutlu kişilerin arkadaşlığında tadacağı rûhânî mutluluktadır. Birincisi, bizim bütün ahlâkî ve rûhî gayretlerimizin en yüksek derecesini gösteren ikincisine göre oldukça aşağı derecede bir mutluluk çeşididir. İkincisinde biz, ilâhî hayatın hususiyeti olan kendi kendine yetmeyi tadarız. Bu görüşü desteklemek için Miskeveyh, Ebû Osman el-Dimeşkî'nin tercümesinde, Aristo'nun **Nefsin Faziletlerine** dair bir risalesinden alındığı söylenen, fakat şüphesiz **Nikomakos'a Ahlâk** (X. 6 ve 7)'ın biraz değiştirilmiş bir tercümesi olan bir pasajı iktibas eder[27]. Burada Aristo tefekkür hayatını bütün insan tabiatının kendisine yöneldiği ilahî hayata katılma yolu olarak tanımlar[28].

Bununla beraber, Aristo gibi, Miskeveyh, dostların yardımı ve hayatın haricî nimetleri olmaksızın gerçekleşemeyen aksiyon hayatını küçük görmemeye dikkat eder. Ona göre dostluk, aşırılığa kaçmadan elde edilen harici nimetler gibi, iyi hayatın aslî tamamlayıcısıdır. Dostların sohbetine

ulaşma ve ondan zevk alma insiyakı Aristo'nun **Politika**'da ifade etmiş olduğu ülfet çerçevesinde, "ne Tanrı ne de hayvan"[29] olan insanın aslî hususiyeti olarak tasvir edilir. Eş ve çocuk sevgisi, akıllı ve faziletli olana ve en sonunda Tanrı sevgisine bağlılık gibi, dostluktan başka çeşitli sevgi şekilleri müzâkere edilir ve hem hemcinslerimiz hem de kendimize nisbetle hayatın muhafazası için emirler sergilenir. Bu itibarla, faziletli insan ve ahlâkçı, benzer iki ayrı problemle karşı karşıyadır; elde edildiğinde ahlâkî "sağlığı" korumak ve kaybolduğunda onu iyileştirmek, bu sebeple, biz tıpta yaptığımız gibi, ahlâk ilminin tedâvi edici fonksiyonu kadar onun önleyici fonksiyonundan da sözedebiliriz[30].

Nefs'e keder veren ve onu yersiz kuruntulara sevkeden ahlâkî hastalıkların başında gelen korku, bilhassa ölüm korkusu reddedilmelidir. Ölümün gerçek mahiyetini bilmeyen ama, bedenlerinin ayrılıp dağılmasıyla tamamen yok olacaklarını zanneden bilgisizlerin ve halkın zihinlerini meşgul eden işte bu korkudur. Ancak, ölüm sadece, dünyevî hayatı esnasında kendisinin aleti olan bedeni bırakması üzerine, Nefsin, başka ve daha üstün saflık ve mutluluk mertebesine geçtiği bir vetiredir. Basit bir cevher olan Nefs bozulma ya da ayrılıp dağılmaya maruz kalmaz, sadece sûret değişikliğine uğrar, Nefs hakkında bu gerçeği kavrayan filozof, artık ölüm korkusunun ya da aynı seviyede dünyevî eziyetlerin yol açtığı sıkıntıya meyletmez. Vakıa, gerçek filozof, hayalî ya da gerçek acının karışmayacağı "irâdî ölüm" haline ulaşmış kişidir. Bu irâdî ölüm, tabii ölümden ayrı olarak, filozofların bilhassa Plâton'un tavsiye ettiği, bedeni küçük görmekle ve duyguların öldürülmesiyle kâimdir[31].

Ne var ki, eğer ölüm korkusu, ölümle birlikte olduğuna inanılan acı çekme korkusu tarafından tahrik edilmişse, hatırlatmak gerekir ki, acı ancak yaşayana tesir edebilir. Nefisleri bedenlerinden ayrılmış olan ölüler, bütün duyulardan geçmiş olduklarından bütün acılardan da geçmiştirler. Şayet, yine de bir kimse ölümden sonraki azaptan dolayı ölümden korktuğumuzu iddia ederse, o takdirde açıktır ki, bizim korku objemiz ölüm değil, fakat akıllı kimsenin ona sebep olan günahlardan sakınmak sûretiyle defedebileceği azaptır[32].

Nefsi kederlendiren ve en iyi ilâcı felsefe olan bir başka önemli ahlâkî hastalık ta üzüntüdür.

Ölüm korkusu gibi, üzüntü de, ya, ister bu hayattaki geçici durumumuzu bilmemek, isterse gerçek mutluluğumuzu teşkil eden şeyi bilmemek olsun, bilgisizlikten ya da bedbahtlığımızın alâmeti olan dünyevî servetlere duyulan arzunun faydasızlığından hasıl olur. Bir arka plân olarak, üzüntü ve onun aslî tabiatının teşhisinden sonra Miskeveyh ahlâk felsefesini, Kindî ve Râzî örneklerinde gördüğümüz gibi, bir çok İslâm filozofunun ahlâkî eserlerini bitirirken adet haline getirdikleri üzüntüyü dağıtma sa-

natı üzerine Sokratik ve Kinik ruhu içeren bir mutalâa ile sona erdirir.

### III. Yahya b. Adî.

Onuncu yüzyılın bu aktif filozoflar ve mantıkçılar nüvesine ait diğer bir önemli sîması, dönemin tercüme faaliyeti içinde önde gelen bir şahsiyet olarak daha önce zikredilen Yakubî âlim Yahya b. Adî idi[33]. O, Süryânî-Grek ilminin basit bir tercümanı olmaktan çok daha fazla bir şeydir ve onuncu yüzyıl zarfında felsefe ve kelâm tartışması olayında lâyık olduğu yeri hak eder. İlim hâmileri ve âlimlerce çok takdir edilen daha önemli felsefî ya da mantıkî bazı metinler, genellikle kendi el yazısıyla, muhafaza edilmesi ve yayılması ona itibar kazandıran bir çok açıklamalar onun geniş ve derin bilgisini gösterir. Meselâ onu, umumiyetle tercümesi başkalarına atfedilen Aristo'nun **Metafizik**'inin tamamının mütercimi olarak adlandıran işte bu gelenektir[34].

Yahya'nın mantıktaki mevkiini ciltler dolusu yazıları[35] kadar onun, otoritelerimizce zamanın baş mantıkçısı olarak seçilmesi de açıklar. Bu ünvan, Bağdat'ta zamanlarının önde gelen iki mantıkçısının, Fârâbî ve Ebû Bişr Mettâ'nın -ki her ikisi de onun hocası idi- halefi olduğu için ona miras kalmıştı[36].

Onun mantıkla ilgili teliflerine, önemli bir ahlâk risalesi olan **Tehzîbü'l Ahlâk** müstesna, diğerleri kaybolan çok sayıda felsefî ve ahlâkî eserin ilave edilmesi gerekir. Bu orijinal eserler arasında dikkate değer olanları; yukarıda işaret ettiğimiz ve içinde Grek mantığının Arapça gramerle olan münasebetinin hararetli bir şekilde Bağdat'ta tartışıldığı türden risaleler silsilesine ait olan, mantığın gramerle olan münasebeti hakkında bir risale ve ebedînin mahiyeti, sonsuz, atomculuk ve imkânın mahiyeti, vs. üzerine yazılmış risâlelerdir[37].

Onun, Miskeveyh'in benzer eserinden muhtemelen elli yıl kadar önce yazılan **Tehzibü'l-Ahlâk'ı** Arapça'da bize kadar gelen bir kaç ahlâk risâlesinden biridir. Bu risâleye göre, insanın tabii eğilimi, hayvânî tabiatının kötü arzusuna tâbi olmaktır; ancak, eğitim bu eğilimi muayyen bir ölçüde kontrol edebilir. Yine de belirli durumlarda, bozuklukları ıslah edilemez dereceye ulaşmadıkça, ancak şiddetli mahpusluk kötüleri engeller[38].

Yahya, ahlâkî özelliklerdeki temel farklılıkları, Miskeveyh'in yapacağı gibi, Nefsin şehvet, öfke ve düşünme güçlerinin birbirlerine karşı gösterdikleri dahili mukavemet ve tazyiklerden hasıl olması muhtemel düzensizliğe hamleder. Bu sûretle, şehvet gücü insanda sabit yer işgal ettiğinde o, hayvanlara insanlardan daha yakın olur, hemcinsleriyle arkadaşlık etmekten kaçınır ve tabii insiyak ve arzularının dizginlerini bırakır. Kişi

değiştirilemez sûrette kaybolduğu zaman, onu, örnek alarak ahlâklarını bozmasın diye, toplumdan ayırmak sûretiyle tedip etmek devletin görevidir. Öte yandan, öfke gücü onda yer ettiğinde saldırgan ya da kinci olur. Ve kavga ve döğüşe kalkışarak hemcinslerini imha eder[39].

Tek başına insanları hayvanlardan ayıran düşünme gücüne gelince, insanın üstünlüğü onun öteki iki güce hakimiyetine bağlıdır. Bu güce mahsus faziletler bilgiyi özümleme, hususi ve umumî işlerde doğru davranmak, dostluk, hayırseverlik, şefkat, sabır ve iffettir. Onun kusurları olan hilekârlık, riyakârlık ve kıskançlık açıkça onun kötüye kullanılmasından hasıl olur. Rasyonel faziletlerin olgunlaştırılması genel olarak faziletin ilkesidir, çünkü kendisinde bu faziletler güçlü olan insan, şehvet ve öfke güçlerini yatıştırmak ve onları birbirleriyle uyumlu hale getirmek için donatılmış olur.

Yahya'ya göre, baş faziletlere iffet, itidal, vekar, sabır, edep, dostluk, merhamet, sadakat, alçak gönüllülük ve cömertlik dahildir. Bu faziletlere şehvet, hayasızlık, hafifmeşreplik, telaşlılık, duygusuzluk, gurur, bozuk inanç, yalancılık ve hırs gibi, tam bir zıtlar sınıfı tekâbül eder[40].

Aristocu ve Stoacı faziletlerin açıkça hülasası olan faziletlerle ilgili açıklamasında Yahya, açıkça orta yol öğretisine müracaat etmez. Fakat bu öğreti onun analizinde zımnen mevcuttur ve bu öğretiye bağlı kalmakla o Aristo ile bazı davranış ya da hallerin bazı insanlara nisbetle faziletli, fakat diğer bazılarına göre de kötü olduğunu kabul eder. İkinci türden olan övme, bilhassa yaşlılarda şiddetle takbih edilir; rahipler, âlimler ve benzerleri için övgüye layık olan sadelik krallar ve hükümdarlar için övgüye layık değildir; bu sonunculara has olan zâhirî ihtişam, birinciler için değersizdir[41].

Yukarıda tetkik edilen faziletler ve kusurlar insanlar arasında müsavi olarak dağıtılmıştır; bu sebeple hiç bir insan tamamen kusursuz ya da bütünüyle faziletli değildir. Bununla beraber fazilet üstünlüğün gerçek işaretidir ve çoğu kez zannedildiği gibi, kişinin sadece hayattaki zâhirî durumunun göstergeleri olan zenginlik ya da sosyal mevkii değildir. Bununla beraber, hayatın hârici nimetleri fazilete ilave edildiğinde, eğer onlara sahip olan kişi faziletli ve cömert bir kişi ise, onların birleşmesi daha büyük bir mutluluğun garantisi demektir. Câhil ve kötülerde, zenginlerin iptilâ ve sefahat vasıtası olması sebebiyle servet, genellikle daha büyük sapıklığa neden olur. Bundan başka, servet sahipliği geçicidir, zenginler dünyevî servetlerini kaybettikleri zaman bu konuda kendilerinden daha az şanslı hemcinsleriyle eşit hale gelirler ve netice olarak temelinde, kişiliklerinden çok, paralarının bulunduğu itibarları kaybolur[42].

Ancak tedrîcî olarak yahut alışkanlıkla faziletin kazanılmasına gelince, ilk adım nefs'in şehvet ve öfke güçlerinin aklın hakimiyetine tâbi olma-

sıdır. Bunun için şehvetleri yatıştırmak suretiyle kişi, insiyakı, meyledebileceği bayağı objeden aynı cinsten daha değerli bir objeye çevirmeye çalışmalıdır. Eğer, önceleri insiyak inatçı olursa, vazgeçmemeli, Nefs gönüllü olarak itaat edinceye kadar çabayı sürdürmelidir. Bu teşebbüste, özellikle zâhidler, münzevîler, dindarlar ve bilgili kimselerle arkadaşlık etmek ve kötülerin ve fasıkların arkadaşlığından kaçınmak faydalıdır[43].

Bir insanın yapabileceği en kötü arkadaşlık ayyaşlarla olanıdır. Çünkü içki arzuları tahrik eder; her ne kadar ölçülü alındığında esasen kötü değilse de, neşeli arkadaşlar topluluğunda alınan, özellikle "boyalı kadınlar"ın icra ettiği müzik ve şarkı eşliğinde alındığında sarhoşluk ve zararla sonuçlanması kaçınılmazdır[44].

Öfke gücünü yatıştırmak isteyen kişi gülünç halleri ya da öfkeli tavırları, onların aceleciliğini, akılalmaz galeyanlarını düşünmelidir. Bu, onu ne zaman öfkelense onların örneğini taklit etmekten alıkoyacak ve onu öfkesinin yerine itidale meylettirecektir. Yine onun sert ve inatçılarla arkadaşlık etmekten kaçınması ve alkollü içkinin yanında öfkeye yol açabilecek vesilelerden de sakınması lazımdır.

Ahlâk eğitimi meselesinde umumi kaide, müellifin gözlemlediği kadarıyla, şehvet ve öfke güçlerinin düşünme gücünün buyruğu altında olmasıdır. Bu güç diğer iki gücü denetlediği ölçüde Nefs, fısık ve fücurdan emîndir[45]. Bundan dolayı, ahlâk eğitiminin ilk gayesi, daha zor yahut aşılması güç aklî meseleler üzerine tetkik ve teemmülle bu gücün olgunlaştırılmasıdır. Bu tetkik ahlâk felsefesi ve siyasetle başlamalı ve daha nazari yahut daha mücerret disiplinlerle devam etmelidir.

Nefis gerçekten düşünme gücüne boyun eğdiğinde neyin iyi, neyin kötü, neyin faydalı, neyin zararlı olduğunu temyiz etmede çok daha az güçlükle karşılaşacak ve bu gücün talimatlarına göre yaşayacaktır. Özellikle, Nefis kötü fiil ya da düşüncelerin ne kadar boş olduğunu ve onların, yapan ve maruz kalan üzerinde meydana getirdikleri zararın onlardan umulan faydadan çok daha büyük olduğunu kavrayacaktır.

Gerçek faziletli kimsenin vasıfları şunlardır:

1- O bütün faziletlere sahip olmalı ve bütün kusurlardan uzak olmalıdır. Fakat herkesçe teslim edileceği üzere bu şart insan gücünün ötesindedir ve eğer bu şarta ulaşabileceği farzedilirse o, meleklere insanlardan daha yakın olur[46]

2- O en yüksek mertebeye gözünü dikmeli ve yine kendi ahlâkî kemâl seferindeki mertebeden başka bir mertebe olmadığını farzetmelidir.

3- İlimleri tetkike çalışmalı ve daha sonra ahlâk ve siyaset ilimlerini tetkikine geçmelidir.

4- Alim ve dindarlarla arkadaşlık etmeye çalışmalı ve fasık ve saldırganların arkadaşlıklarından kaçınmalıdır.

5- Yeme, içme ve eğlenme meselelerinde günlük hayatını tanzim edeceği bir "itidal kanunu"na dayanmalıdır.

6- Büyük hayat meşguliyetlerine sadece bir vasıta olan serveti hakir görmeli ve onu istif etmemeli, yahut ta vesile ortaya çıktığında onu iyi bir yolda harcamaktan çekinmemelidir.

7- Kendini bütün insanları sevmeye alıştırmalı ve onlara karşı merhametli olmalıdır. Çünkü insanın mahiyeti olan akılda insanlar tek bir aile teşkil ederler. Öfke gücüyle yönetilmedikçe ve diğerine hükmetme arzusu duymadıkça o bütün insanları kardeşleri ve dostları görecektir[47]. Meseleye daha rasyonel bakar ve insanların ya faziletli ve sevgisine lâyık, ya da kötü ve merhametine ve dostluğuna lâyık olduğunu daha çok anlar. Bu keyfiyet özellikle, ev halkına nisbetle efendi ne ise tebasına karşı durumu o olan kral ya da hükümdarlarda arzulanır[48].

Mamafih, Yahya'nın teolojik alakalarının mantık ve felsefe alakaları kadar büyük olduğu görülür, onun, İslâm'ın teolojik düşünce tarihindeki yeri öyledir ki, o Müslüman çağdaşlarıyla aktif olarak teolojik münakaşalara katılmış dönemin bir kaç Hıristiyan ulemâsından biridir. Bu bakımdan, dokuzuncu yüzyıl filozofu Kindî tarafından yazılmış ve yalnızca Yahya'nın reddiyesinde muhafaza edilmiş, Teslis akîdesine karşı bir risaleye yazdığı reddiyenin hususi bir önemi vardır.

Dahası o, ilâhiyatla ilgili görüşleri sonraki Müslüman müelliflerce iktibas edilen yahut müzakere edilen birkaç Hıristiyan âliminden biridir ve onikinci yüzyıl Yahudi filozofu İbn Meymun onu, Müslümanlara **kelâmın** metodlarını veren ilk kişi olmakla şereflendirir[49].

Onun, çoğu elyazması olarak bugün Vatikan ve Paris'te bulunan[50], İlâhiyatla ilgili eserleri şerh ve polemik olmak üzere iki gruba ayrılabilir. Onun günümüze gelemeyen polemik eserlerinden bazıları, birçok İslâm filozofu ve kelamcısının da hücum ettiği, teşekkül halindeki **Eş'arî** okuluna karşı yöneltilmiş gibidir. Bunun için **İnsan Fiillerini Allah'ın Yarattığı ve Kulların Kazandığını İddia Edenlerin Delillerinin Reddi** ve bu eserle aynı olması muhtemel olan ve insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmasını ele alan benzer bir risâle açıkça, aşağıda mutalâa edeceğimiz Eş'arî'nin **kesb** anlayışını hedef almıştır. Allah'ın mümkün olayları vukûundan önce bildiğine inananların fikirlerinin yanlış olduğunu söyleyen bir risâle ve mümkün (the possible)'ün hakikatı üzerine başka bir risâle, rakip **Mu'tezilî** ve Eş'arî okullarının Müslüman kelamcılarını meşgul eden bir meseleye, yani bir varlığın (entity) fiilen yaratılmadan önce bir varlık tarzına sahip olup olmadığı meselesine dair görünüyor. Bu

soruya Eş'arîler olumsuz, Mu'tezilîler ise ısrarla olumlu cevap verdiler; kendi ifadeleri ile "yokluk dahi bir **şey** idi".

Onun Allah'ın birliğine dair risâlesi şüphesiz, İslâm kelamcıları gibi kitlelerin de daima belli bir şüphecilikle yaklaştığı Hıristiyan tek-Tanrıcılık inancını teyit etmek için tertip edilmişti. Ve onun tilmîzi İbn el-Hammâr tarafından yazılan, filozofların ve Hıristiyanların ittifakına dâir bir risâle, açıkça, Yahya'nın ve okulunun felsefe ile dinin uzlaştırılması problemiyle -ki bu husus, Kindî'den İbn Rüşd'e kadar bütün İslâm felsefe okulunun gerçek meselesi idi- ilgili düşüncesini yansıtmaktaydı.

Hıristiyan-İslâm münakaşaları araştırıcıları için, Yahya'nın daha önce zikredilen, Kindî'nin **Teslis'in Tenkîdî**'nin reddi husûsî bir değeri haizdir[51]. Her ne kadar tenkid kaybolmuşsa da, Kindî'nin delilleri bazı tamamlamalarla Yahya'nın reddiyesinden yeniden inşa edilebilir. Galiba Kindî, bütün teslis akîdesinin kendisine dayandığı üç şahısta (tekil: **uknûm**) tek bir **cevher** anlayışının, terkîbi gerektireceğini iddia etmekteydi, zira, onlardan her biri diğer ikisinden bazı hususî özelliklerle ayrılırken "cevher fikri" üç şahıs için müşterektir. Bu sebeple mürekkep varlık, üç şahıs **ma'lûl** olur ve **eo ipso** ezelî (eternal) olamaz.

Reddiyesinde Yahya birinci önermeyi, yani, "cevher fikri"nin Teslis'in üç şahsı için müşterek olduğunu kabul eder ama ikincisini, yani her bir şahsın diğer ikisinden bazı husûsî ayrımlar **(differentia)** sebebiyle ayrı olduğunu kabul etmez. O, Hıristiyanlara göre üç şahsın gerçekte, bir tek Tanrılık cevherin iyi, hakîm ve kâadir olarak taayyün ettiği ve iyilik olmaya **Baba,** hikmet'e **Oğul,** ve kudret'e **Ruh el-Kudüs** tabir edilen üç ayrı vasıf olduğunu iddia eder. Netice itibarıyle üç şahıstan her biri diğer ikisiyle ortak olduğu bir keyfiyete ve onlardan ayrıldığı bir keyfiyete sahiptir; Bu durum Tanrı'nın zâtında çokluğu yahut terkîbi icab ettirmez. Hasım (yani, Kindî) Tanrı'nın bir, iyi ve (bir konuya yüklem olmayan mânâda Aristo'nun cevher anlayışındaki) cevher olduğunu kabul etmesi gerekir, ve fakat o, bu terimlerden her birinin diğer ikisinden farklı bir "mefhum"a işaret ettiğini ve bununla beraber ezelî olduğunu da anlayabilir[52].

Kindî'nin ikinci delili Porphyrius'un **İsagoci**'sine göre düzenlenmiş görünüyor. Şöyle ki, eğer Teslis'in üç şahsının cins olduğu söylenirse, cinsin altında bulunan türlerden meydana gelmesi sebebiyle üç ayrı tür Tanrı olacaktır. Bu faraziyeye göre Yüce Varlık ezelî de olmayacaktır, zira cins müstakil zatla ona ilave arazlardan meydana gelir[53]. Mürekkep olan varlık ma'lûl olur ve ma'lûl olan da ezelî olamaz.

Bu delîle Yahya, Hıristiyan görüşüne göre, teslis'in üç şahsı ne üç cinstir ne de üç türdür, diyerek karşı koyar. Kindî'nin, ma'lûl olan ezelî olamaz önermesi muhakkak kabul edilmesi gerekmez. Biz fâil sebeplerde maddenin şekil alışıyla şeklin varoluşunu birbirinden ayırırız, Ancak birinci hal-

deki sebep zaman bakımından eserinden önce olan sebeptir. Fakat ikinci haldeki sebep daima eseriyle beraber bulunur. Şimdi, sebep olarak Baba'nın, eseri olarak, Oğul ve Ruh el-Kudüs'e olan münasebeti, birçok benzerini deney dünyasında da gördüğümüz, ikinci türden bir münasebettir[54]; meselâ, güneşin doğuşunun gün ışığıyla, sert cisimlerin çarpışmasının sesle olan münasebeti, vb. gibi.

Son olarak, Kindî, yine görüşünü Porphyrius'un **İsagoci**'sine dayandırarak, eğer üç şahıs tamamen cins değillerse ya umûmi araz, ya husûsî araz (yahut hassa) yahutta kısmen cins, kısmen fasl, kısmen tür olacaklarını iddia etmekteydi[55]. Cevabında Yahya, bu şıklardan hiç birinin Hıristiyan Teslis görüşüne uymaması sebebiyle bu delile itiraz eder. Hıristiyan görüşü şudur ki, ilâhî şahıslardan her biri diğer ikisinden ayrı olarak onlar gerçek bir küme teşkil etmezler. Başka deyişle, bu şahıslar arasında ayrım, Yahya'ya göre, gerçek olmaktan çok kavramsal (conceptual)dır.

Bu delillendirme safhası boyunca, işaret ettiğimiz gibi, Kindî "çocukların ve mübtedîler"in bildiği ve "onlar (Hıristiyanlar)'ın çoğunun evlerinde" bulunmakta olan İsagoci'ye dayanır. Daha sonra **Topica I**'de "Bir"in sayı, tür ve cins mânâlarına delâlet ettiğini söyleyen Aristo'nun otoritesine başvurur. Eğer Teslis birinci mânâda anlaşılırsa üç tanrı olacaktır; eğer ikinci ve üçüncü mânâlarda anlaşılırsa, daha önce söylediğimiz gibi, üç mürekkep şahıs olacaktır.

Reddiyesinde Yahya, "Bir"in çeşitli mânâları arasında bu üçlü ayırımın mükemmel/tüketici/olmadığını, nisbet cihetiyle "bir"in mânâsını dışarıda bıraktığına dikkati çeker. Bu yüzden biz, çayların ırmağa ve atardamarların kalbe nisbetinin yahut iki ve dördün yirmi ve kırka nisbetinin bir ve aynı olduğunu söyleriz. Bundan başka, sayısal "bir"de bile bizim dâimi ile aynı cinsten olanın arasını ayırmamız gerekir. Bu sonraki durumda, biz bir varlığı, eğer onun mahiyeti (yahut tanımı) bir ise bir olarak tarif ederiz, ki bu kesinlikle Hıristiyanlar'ın Tanrı'nın birliğinden anladıkları şeydir. Çünkü üç şahısla onlar iyiliği, hikmeti, ve kudreti anlarlar; ki, bunlar Tanrı'nın yüklemi olmakla beraber yine de biri diğerinden ayrıdır.

Teslis meselesi, zamanının ileri gelen Müslüman mantıkçı ve filozoflarıyla böylesine bir yakın ilişkiye giren bir **Yakûbi** âlimin başlıca felsefî ve teolojik meşgalelerinden biri olmuş görünüyor. Yalnızca Kindî'ye reddiyesinde değil, fakat birçok eserde Yahya, Teslis öğretisini onun değerini düşürenlere karşı savunmayı üstlendi. Bu sebeple **Hıristiyanların İnancının Doğruluğu**'na[57] dair bir risâlede, Yaratıcının üç ayrı sıfata sahip bir tek cevher olarak anlaşılması gerektiği iddiasını teyit eder. Baba, tamamen onunla aynı kaldıkları halde, birlikte Baba'dan sâdır olan Oğul ve Ruh el-Kudüs'ün sebebidir. Bu suretle, üç şahıs her ne kadar ayrı

ise de, yine de onlar yanyana konulmuş iki aynadaki akisler ya da kendisini düşünen düşünce gibi, biri diğerinin aynıdır. Çünkü o zatında **akıl** olarak, kendini düşünmesi hasebiyle fâil, düşünce olması hasebiyle de düşünmenin konusudur[58].

İmdi, üç şahsın aralarında fark olup olmadığı sorulursa cevap şu olmalıdır: her ne kadar cevher ve teslis, kendi kendine kâim olan, vs. gibi cevherle birlikte bulunan şey bakımından aynı iseler de onlar husûsî tabiatları (yahut özel varlıkları) bakımından biri diğerinden ayrılır, böylece, gerçekte, üç şahıs ne bütün cihetlerden benzer ne de bütün yönlerden farklıdırlar[59].

Böylece, Yahya'nın görüşü kısaca ifade edildiğinde, Tanrı'nın bir manada bir, başka bir manada üç olduğu görülür. Haddizâtında, yahut O'nun tavsifin konusu **(mevsuf)** olması hasebiyle O birdir, fakat karşılıklı ilişki içinde (correlatively), yani, iyilik, hikmet ve kudret sıfatlarına sahip olması hasebiyle O üçtür[60]. Bu ve benzeri risâlelerde, onun delilinin ispat ettiği şey şahısların üçlüğü değil, fakat daha çok zâtî sıfatların üçlüğüdür. İslâm ilâhiyatçıları dışında, herhangi bir ilâhiyatçının bu görüşe itiraz edilmesi gerektiğini farzetmiş olması şüphelidir. Belki de Teslis öğretisini mantıklı hale getirme teşebbüsünde ve mamafih onu hasımları için daha kabuledilir duruma sokmasında bu Monofizit ilâhiyatçı bir yandan, bütün öğretiyi bir muamma unsuru olmaktan çıkarırırık onu nihayete erdirmiş ve diğer yandan onu öylesine konseptüalize (kavramlaştırma) etmişti ki, geriye kalan şey artık gerçek bir şahıslar üçlüsü değil, ancak bir **kavramsal** sıfatlar üçlüsü idi. Bu sonuncu önerme yalnızca İznik dusturlarına ve Kutsal Kitabın ta'limlerine değil, fakat aynı zamanda, zâtının birliği şahısların çokluğuyla uyuşmaz varlık olarak Tanrı'nın emsalsiz statüsü anlayışına da zıttır. Bir cevhere yüklem olabilen sıfatların çokluğu dikkate alındığında, açıktır ki, her cevher en azından birliğini tehlikeye sokmayan böyle bir çokluğa sahip olabilir.

Yahya tarafından aynı hareketle ortaya atılan diğer iki temel teolojik mesele de Yaratma ve Enkarnasyon (Tanrı'nın insan kılığına girmesi; **teennüs)**dur. Teennüse dair bir risâlede, o tıpkı ateş ve diğer aktif elementlerin özelliğini başka nesnelere geçirmesi, yahut tıpkı bir varlığı kavrayışında aklın o varlığın biçimini alması ve böyle yapmakla onunla aynılaşması gibi, sonsuz iyiliğinde Tanrı'nın özünü bildirmeye mecbur olduğunu ileri sürer. Böylece Tanrı İsa'da Hüviyetini yahut Ulûhiyyetini terketmeksizin insan suretine bürünmüş ve İsa, insan oğlu olarak, O'nun birliğini bozmaksızın Tanrı ile aynılaşmıştır[61].

Burada Yahya'nın temayülleri açıkça meydana çıkmaktadır. Her ne kadar İsa ile Tanrı'nın bu yarı-mistik yahut aklî birliğinden ve yine Tanrı'nın yaratmasında; "kendini açığa vurmasından" söz ederse de o, Tan-

rının "bedenleşmesini" ve kesinlikle İsa'nın gerçek beşer anlayışını ifade eden insan tabiatı sûretine bürünmesini gerektiren "tenezzülü" (selfhumiliation)nü kabul etmez. Bir soruya cevapta Yahya şu karşılığı verir: "Tanrı (muhtemelen göğe çıkmıştır...) bir kadın rahmine girdi, doğdu, büyüdü, yedi ve içti. Yahudiler tarafından eziyet edildi, dikenli taç giydi, çarmıha gerildi, öldü ve gömüldü iddiası, hiçbir Hıristiyan böyle bir şeye inanmadığı için yanlış bir iddiadır."[52]

Yahya'ya göre bu yanlışlık, İsa'da ilâhî ve beşerî iki tabiat olması sebebiyle bizim, Tanrı kavramını her iki tabiata isnat etmemizden ve yine acı çekme ve ölüm gibi, beşer tabiatına isnat edilmesi gereken şeyleri ilâhî tabiata atfetmemizden hasıl olmaktadır.[63]. Kısaca, mantîkî "kepazelik" de olsa, İsa'nın tamamen insan ve de tamamen Tanrı olduğunu söyleyen İznik dusturlarını ve dahi bu dusturların neticelerini tanımamakta ısrar eden birçok çağdaşı gibi, bu Yakubî âlime göre de, beşerî hususiyet ve teessürleri Yüce Varlık'a isnat etmek yakışmaz.

Yaratma meselesinde Yahya, Müslüman Yeni-Eflâtuncu üstâdı Fârâbî'den ayrı olarak açıkça yokluktan (ex nihilo) yaratmayı savunanların ardından gider. Ona göre, Tanrı bütün alemi salt yaratma emriyle tamamen yokluktan meydana getirmiştir.Tanrı'nın yaratma fiili tamamen hür idi: şöyle ki, eğer O öyle dileseydi bütünüyle alemi yaratmaktan ictinap edebilirdi. Netice olarak, bu yaratma fiilini belirlemiş olabilecek hiçbir zorlama yoktur. Yahut Tanrı'nın tâbi olabileceği kendisinden daha üstün bir güç yoktur ve bundan dolayı da O tamamen İlk yahut En Yüce Varlıktır. Hatta, Yeni-Eflâtuncular, bilhassa Fârâbî tarafından beslenen, Tanrı'nın alemin yaratılmasındaki fiili ve O'nun kendi iyiliğini bildirmesinde bulunan "tabii zaruret" tarafından tayin edilmiştir iddiası, Tanrının zâtının ezelî olması sebebiyle, alemin de ezelden beri mevcut olmasını gerektirecektir[64]. Bununla beraber yaratma, O'nun hikmet ve kudretinin alametleri olan nizam ve ahengi göstermesi cihetiyle Yaratıcıyı ispat eder.

Onların Yaratıcısı olarak Tanrı'nın, âlemi meydana getiren ve İslâm Neo-Platonistlerinin ilâhî bilginin dışına kaydukları cüz'îleri bilmesi gerekir. Tanrı'nın cüz'îleri bilmesinin delili alemi oluşturan sayısız cüz'îleri meydana getiren zekâ işçiliğinin görünür alâmetlerini ve özellikle her parçanın kendisi için çizilen gayeye göre düzenlenişini düşünmektir.

Son olarak, Fârâbî gibi, Tanrı'nın ancak küllîleri bildiğini iddia edenler, O'nun cüz'îleri de bildiğini kabul etmelidirler, çünkü birinciler (küllîler) cüz'îlerin tanımına girerler[65] ve onlardan ayrı olarak bilinebilmeleri mümkün değildir.

## Notlar:

1. Köprülü ktb. 863; Vatican, **Arab Ms.** 1411, ve Kahire nşr., h. 1329.
2. **Müntehâb Sıvân el-Hikme,** Köprülü ktb. 902.
3. el-Tevhîdî, **el-Mükâbesât,** s. 149 vd.
4. Yani, el-Qıftî, **Târih el-Hukemâ',** s. 82 vd.
5. el-Tevhîdî, **el-İmtâ',** II, 4-5.
6. **A.g.e.,** I, 33 vd.
7. **A.g.e.,** s. 170 vd.; krş. **el-Mükâbesât,** s. 68 vd., ve Margoliouth, "The Discussion between Ebû Bishr Mattâ and Ebû Sa'îd al-Şirâfî," in **Journal of the Royal Asiatic Society,** 1905, 79-129.
8. Yukarda ilgili yer.
9. el-Tevhîdî, **el-İmtâ',** I, 115.
10. **A.g.e.,** s. 111.
11. Yukarda ilgili yer.
12. el-Tevhîdî, **el-İmtâ',** II, 9.
13. **A.g.e.,** s. 10.
14. **el-İmtâ',**I, 35.
15. Yukarda ilgili yer.
16. Lezzet, Tabiat, Nefsin Mahiyeti, Akıl, ve Nefs risalelerinden seçmeler İstanbul Râgıp Paşa Ktb. 1463, mütenakip 67-86 da, h. 545 tarihli el yazmada bulunmaktadır.
17. el-Qıftî, **Târih el-Hukemâ',** s. 331 vd.
18. **el-Fevz el-Asğar,** fasl 2; krş. İkbâl, **The Development of Metaphysical Thought in Persia,** s. 23 vd.
19. **el-Fevz el-Asğar,** fasl, 7, 8.
20. **Tehzîb el-Ahlâk,** s. 1.
21. **A.g.e.,** s. 11.
22. **A.g.e.,** s. 15.
23. Arapça "el-seb'iyeh" kelimesi aslan gibi diğer hayvanlara üstün olan hayvanları gösterir.
24. Miskeveyh, **Tehzîb el-Ahlâk,** s. 16 vd.; krş. Platon'un **Republic** IV. 427 vd.
25. Krş. Walzer, **Greek into Arabic,** s. 220 vd., 240.
26. Miskeveyh, **Tehzîb,** s. 25; **Nicomachean Ethics** II. $1107^{b}$ 2.
27. Bkz. Pines, "Un texte inconnu d'Aristote en version Arabe," **Archives d'histoire doctrinale et littèrairre du moyen age.,** 1956, s. 5-43.
28. Miskeveyh, **Tehzîb el-Ahlâk,** s. 86 vd. ve 170.
29. **Politics** I, $1253^{a}$ 29.
30. Miskeveyh, **Tehzîb,** s. 175 vd. Bu kıyaslama daha sonra gelen müelliflerce tekrarlanır.
31. **A.g.e.,** s. 212.
32. **A.g.e.,** s. 213.
33. Bkz. birinci bölümde ilgili yer.
34. İbn el-'İbrî, **Muhtasar Târih el-Ümem,** s. 56, ve yukarda birinci bölümde ilgili yer.

35. Bkz. birinci bölüm.
36. el-Qıftî, **Târih el-Hukemâ'**, s. 361; İbn el-Nedim, **el-Fihrist,** s. 361 vd.; Rescher, **The Development of Arabic Logic,** s. 34 vd.
37. Bkz. birinci bölüm; el-Qıftî, **Târih el-Hukemâ,** s. 362 vd.
38. **Tehzîb el-Ahlâk,** s. 15.
39. **A.g.e.,** s. 18 vd.
40. **A.g.e.,** s. 21 vd.
41. **A.g.e.,** s. 35 vd.
42. **A.g.e.,** s. 39.
43. **A.g.e.,** s. 40.
44. **A.g.e.,** s. 41.
45. **A.g.e.,** s. 45.
46. **A.g.e.,** s. 49.
47. **A.g.e.,** s. 55.
48. **A.g.e.,** s. 56.
49. **Guide des égarés,** Vol. I, Ch. 71, s. $95^{b}$ve $97^{b}$. Şu kadar var ki, Memonides'in iddiası doğru olarak kabul edilemez. Görmüş olduğumuz gibi Kelâm, Yahya'nın zamanında kurulmuş bulunuyordu.
50. Bu risâlelerden bir kısmı A. Périer tarafından neşredilmiştir; bkz. **Petits traitése apologéetiques de Yahia ben 'Adî.**
51. **Revue de l'Orient Chrétien,** Vol. 22 (Tome II, XXII), 1920, s. 4-14.
52. Aynı yer, s. 8.
53. **İsagoci** (Arapça), s. 70.
54. İznik İman Düsturunda Babanın Oğula alâkası "vilâdet", Kutsal Ruh'un Baba'ya ve Oğul'a alakası illiyet değil, "tecellî" olarak nitelendirilir. Ancak Yahya'nın kastettiği mananın bu ikinci tip illiyet olduğu ve onun benzerliklerini sudurculuktan aldığı açıktır.
55. Porphyrius'un İsagocisi beş küllîyi yani, nev'i, cins, fasl, hassa ve araz'ı konu edinir.
56. **Topica I,** $103^{a}$ $5^{f}$.
57. Périer, **Petits traitèse,** s. 11 vd.
58. **A.g.e.,** s. 18.
59. **A.g.e.,** s. 38.
60. **A.g.e.,** s. 67 ve muhtelif yerler.
61. **A.g.e.,** s. 82 vd.
62. **A.g.e.,** s. 93.
63. **A.g.e.,** s. 96 vd.
64. Périer, **Yahia b.'Adî,** s. 138 vd.
65. **A.g.e.,** s. 142.

**yedinci bölüm**

FELSEFE İLE DİNİN ETKİLEŞMESİ

## I. Kelâm Akılcılığının Sönmesi

Daha önce de zikrettiğimiz gibi, sekizinci yüzyılın ortasında Kelâmın doğuşu Grek felsefesinin İslâm dünyasına girişinin tutuşturduğu yeni bir araştırma ruhunun neticesi idi. Ne var ki, bazı durumlarda, felsefe ile inancın etkileşimi, ikisi arasında tedrici bir ihtilafla sonuçlandı. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi sistemci filozoflar felsefe ile dinin ortak alâkaları ve ittifak sahaları olduğunu vurgulamak suretiyle bu ihtilafın neticesini azaltmak için çok çalıştılar. Kindî gibi bazıları da din davasını hemen hemen kayıtsız şartsız benimsediler ve din temeli üzerinde sağlam entellektüel bir bina yükseltmeye çalıştılar.

İlk olarak Mu'tezile tarafından savunulan kelamdaki akılcılığa karşı tedrici bir tepki, bu okulun kurucusu **Vasıl b. Ata**'nın ölümünden sonra bir asırdan daha az bir zamanda başlamıştı. Dokuzuncu yüzyılın ortalarında Me'mun'un Mu'tezile lehindeki tutumlarının tersine çevrilmesinde büyük kelamcı ve fakih **Ahmed b. Hanbel** ve keza Abbasi halifesi el-Mütevekkil'in oynadıkları rolü yukarıda zikretmiştik[1]. Ancak, Mu'tezile'nin kelami tesiri Mütevekkilin baskı siyasetinin sonunda bütünüyle durmamıştı: Hanbeli ve Gelenekçi (Tranditionist) fırkanın zımni muvaffakiyetine rağmen kelami araştırma ruhu tamamen sönmüş değildi. Saf şeklinde, ilk fakih ve müfessirlerin eski gelenekçiliği ebediyyen kaybolmuştu. Gelenekçilik ya da **ehl-i sünnet** (orthodoxy) bizzat Mu'tezili hareketten neş'et etmiş vasıfta bir gelenekçilik idi. Onun doğuşu, geleneksel rivayete göre, Mu'tezile'nin Basra kolunun reisi olan **Cubbâî**'den kelam tedris eden ve fakat kırk yaşında bu okuldan tamamen ayrılan **Ebû'l-Hasen el-Eş'ari** (öl: 935)nin adıyla birleşir[2]. Peygamber kendisine rüyasında görünmüş ve ona İslam cemiyetini "uyarma vazifesi" vermiştir; bunun üzerine Eş'ari, Basra camiinin minberine çıkıp kendi dönüşünü ve Mu'tezilenin "kepazelik ve ahmaklıklarını" halka bildirmek için tayin edildiğini ilan etmiştir.

Hocası el-Cubbâî ile, Allah'ın adaleti ve insanın liyakatine dair aralarında geçen bir münakaşa onun ilk anti-Mu'tezili temeyüllerini canlı bir

şekilde meydana çıkarır[3]. Tarihî olsun ya da olmasın, bu münakaşa, Eş'ari'nin Mu'tezile ile ayrıldığı başlıca meselelerden birini göstermesi bakımından önemlidir. Talebe hocasına sorar: Biri inayete mazhar olmuş, biri günahkar durumunda ve birisi de ma'sum yani küçük yaşta ölen üç kardeşin ahiretteki kaderi ne olacaktır? Cubbâî cevap verir: Salih kardeş cennete, günahkar cehenneme, üçüncüsü de orta bir yere gönderilecektir[4]. Bu durumda Eş'ari sorar: Eğer üçüncü kardeş daha mesut kardeşine kavuşmak için izin verilmesini isterse ne olacaktır? Cubbâî cevap verir: Bu mazhariyet, birinci kardeşin iyi amelleri yüzünden cennete kabul edilmiş olmasından dolayı, ona verilmez. Eğer üçüncü kardeş kendisine uzun hayat verilseydi salih ameller işlemiş olacağını söyleyerek itiraz etseydi Allah; senin iyi olmayacağını önceden bildim ve bu yüzden seni ebedî olarak cehennemde kalmaktan esirgemek istedim, cevabını verirdi. Bu durumda günahkar olarak ölen kardeş itiraz eder: Şüphesiz Rabbim, sen benim kötü halimi de önceden biliyordun, öyleyse, neden, kardeşlerime yaptığın gibi bana da rahmetle muamele etmedin?

Böylece bize, Allah'ın şarta bağlı olmayan adaleti hakkında Mu'tezili tavıra binaen Cubbai'nin bu tür itirazlara Allah'ın mümkün cevabının ne olabileceğini söylemeye muktedir olmadığı anlatılmaktadır. Eş'ari'nin çıkardığı neticeler, onun, Allah'ın alemdeki mutlak kudret ve hakimiyeti ve onun ahlaki ve dini emirlerinin kesinliğiyle ilgili görüşünün esasını teşkil eder. Bu emirler Allah'ın mutlak kararından başka, ahlaki ya da başka herhangi bir şarttan tamamen bağımsızdır. İnsan hayatını dilediği gibi tanzim etmek O'nu, sorgusuz sualsiz itaat etmek te "kul"a aittir. Mu'tezile'nin iddiasının aksine, seçme, yahut yapma durumunda insanın müessir rolü yoktur ve bu tür insiyatiften hiçbir ahlaki yahut dini netice hasıl olmaz. İnsanın ahlaki hürriyetini ve sorumluluğunu ifade etme arzularında Mu'tezile onu, "kendi fiillerinin yaratıcısı" olarak tavsif edecek kadar aşırı gitmiştir. Eş'ari'ye göre, küfür kokan bu ifade alemin yegane Yaratıcısı ve Hakimi olan Allah'ın tekliğini inkar etmekle aynı idi ve netice itibarıyla Maniheistler **(Mecusiler)** gibi, iki yaratıcı kabul etmeyi tazammun etmekteydi[5].

Allah'ın âlemdeki mutlak kudret ve hakimiyetini müdafaa etmenin Eş'ari'nin çıkarmakta acele ettiği bazı ahlâkî neticeleri vardı. İnsanın ahlâkî fiil ve karar olaylarında (drama)ki rolünü inkar etmek ve onun fiil ve iradelerinin sorumluluğunu Allah'a vermek Allah'ın adaletini reddetmeyi gerektiriyordu. Ne var ki, insan fiillerinin, Allah'ın "kaza ve kader"inin sonucu olduğunu iddia etmek, ona göre, kaçınılmaz olarak O'nun adaletini iptal etmiyordu. Adaletsizlik ancak daha yüksek olanın tayin ettiği şeyi tecavüze yahut yapanın vüs'ati dışında olan şeyi yapmaya delalet edebilir. Her iki halde de adaletsizlik /zulüm/, kâinatın mutlak sahibi ve nâzımı ve her şeyden müstağni olan Allah'a atfedilemez[6].

Allah'ın sıfatları ve Kur'an'ın yaratılması meselesinde Eş'ari'nin fikri, müsâvi olarak, bir yandan, Mu'tezili hocasının görüşüne, diğer yandan kaba mücessimenin görüşüne karşı idi. Kur'an'ın mutlak Yaratıcı -Allah inancını savunma arzusuyla harekete geçen Eş'ari, Allah'ı müsbet sıfatlarından tecrit etmeye yönelik Mu'tezili temayüle karşı çıktı ve onikinci yüzyıl fikir tarihçisi ve Eş'ari mezhebinden olan Şehristâni'ye göre, ilim, kudret ve hayat sıfatlarının ezeli ve Allah'ın zatında kaim olduklarını savundu[7]. Bununla beraber onların, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi, bu zat'la ne aynı olduğu ne de gayrı olduğu söylenemez. Çünkü bu, Allah'ın ilmi, kudreti yahut hayatı Allah ile aynı demek olurdu: şöyle ki, bir kimse niyazlarını Allah'ın kendisi yerine, O'nun ilim, kudret yahut hayatına bildirebilirdi ki, bu abes (absurd)tir[8].

Allah'ta sıfatların bulunmasının Mu'tezile'nin teşebbüs ettiği aklileştirilmesi Eş'ari ya da onun takipçileri tarafından tamamen halledilmemiştir. Eş'ari, onda bulunan ve onda çokluğa yol açmayan bu sıfatların Allah'ın zatından nasıl ayrı olduğunu söylemekten kat'i sürette istinkaf etmiştir. Bu bakımdan o, Allah'ın "arş'a oturması" meselesinde "oturma malumdur, keyfiyeti meçhuldür. Onun hakikatına inanmak vaciptir, nasıl olduğunu sormak bidattir"[9] dediği rivayet edilen Enes b. Malik gibi ilk hadiscilerin tavrına dönülmesine kanidir.

Bununla beraber, münakaşa kabilinden eserlerinde Eş'ari, "sıfatları nefyedenlerin", yani Mu'tezile'nin görüşlerini çürütmekle alakadar olduğu kadar haşviyye (literalist) ve mücessime (antropomorphist)nin fikrini çürütmekle de alakalıdır. Kitab'a bağlılıklarında bu sonuncular, bilhassa, Kur'an metninin inkâr edilemez şekilde kayda bağladığı sahada Allah'a cismanilik atfedecek kadar ileri gitmişlerdir. Bu suretle Kur'an (75/22-23) mü'minlerin kıyamet gününde Allah'ı görebileceklerini ve (7/54 ve 20/5) O'nun arş üzerine oturduğunu zikreder. **Hişam b. el-Hakem** ve **Abdullah b. Kerram** ve onların dokuzuncu yüzyıldaki takipçileri gibi mücessimler (Allah'ın cisim olduğuna inanan) bu tür Kur'an ayetlerinden onların bütün mantıki neticelerini çıkarmakta ve daha sonra İbn Rüşd'ün söyleyeceği gibi Allah'ı tamamen bütün cismani vasıflara sahip "ezeli bir insan" gibi kabul etmekte tereddüt etmemişlerdir.

Ne var ki, önce, ilahiyat meselelerinde mantıki delilin kullanılması ve cevazı tatmin edici bir şekilde ispat edilmelidir. Eş'ari'nin fikri, her ne kadar filozofların ve tam rasyonalistlerin ölçülerine muhalif olsa da kesinlikle farklılık arzeder. Deduksiyon yahut analojinin cevazına karşı çıkan literalistler ve Hadisçiler'e karşı çıkan Eş'ari, kıyas prensibini kabul eden ve onu birçok ayette etkili bir şekilde kullanan Kur'an'ın otoritesine baş vurur[10]. Bu meselenin sistematik muzakeresine tahsis edilmiş **İstihsan el-Havz fil İlm el-Kelam** adlı risalede bu eski Mu'tezili alimin onuncu yüzyıl kelamcılar sınıfını fırkalara ayıran mesele hakkındaki gelenekçili-

ğe karşıt (anti-Traditionist) görüşleri açıkça sergilenir. Bütün cedel (dialectic) metodu gibi analojinin (kıyasın) kullanımı da, kurtuluş için elzem olan dinin her yönünü vermiş bulunan Peygamber, cedel meselesi (**Kelam**)ne hiç bir surette değinmediği için hadisçiler (Traditionist) tarafından reddedilir. Bu sebeple, ona müracat etmek gelenek ve otorite olarak kabul edilen şeyden bir sapma **(bid'at)** teşkil eder.

Eş'ari tarfından bu sükût delili ustalıkla, kendi iddialarının da Peygamberin tebliğlerinde dayanağı olmaması sebebiyle bizzat kendileri bid'atçı olan Gelenekçilerin aleyhine döndürülür. Mamafih, daha önemlisi, kelamın alakadar olduğu hareket ve sükûn, araz ve cisim, ilahi sıfatlar, vs. meselelere Peygamberin tamamen vakıf olmasıdır. Ne var ki, bu meselelere Hadisler'de ve Kur'an'da ancak umumi çerçevede işaret edilmiştir, ve işte bütün kelamın bina edildiği temel bu tür işaretlerdir[11].

Son olarak, daha sonra kelamcılar ve fakihlerce ele alınan meseleler hakkında Kur'an ve Hadisler'in sükütu şüphesiz doğrudur. İslam cemiyeti sonradan ulaştıkları yahut Peygamberin çözümleri için açıkça prensiplerini söylediklerinden başka zorluklar ya da şüphelerle yüzyüze gelmemişti. Netice olarak, fakih ve kelamcıların onları çözme teşebbüslerinde Kur'an'da açıkça ifade edilen benzerleriyle kıyaslar yapmaktan başka yapabilecekleri bir şey yoktu. Çünkü, bu tür meselelerde, "akıl sahibi her müslüman"ın "onları, aklın, duyu tecrübesinin ve sağduyunun ittifak ettiği prensipler cümlesine göndermesi"[12] vaciptir.

Zamanın ilahiyat çevrelerinde tartışılan başlıca meselelere bu şartlı akılcılığı tatbik etmekle Eş'ari her ne kadar Mu'tezile ile temelde aynı görüşte ise de, onlara muhalefetini akli sahalarda ispat etmeye isteklidir. Netice şudur ki, **doktrini** esas itibariyle Gelenekçi yahut Hanbeli tezin yeni bir ifadesi olduğu halde, **metodu** Mu'tezile'ninkine benzer.

Örnek olarak Mu'tezile'nin hür irade anlayışını alacak olursak, bu dikotomi açıkça ortaya çıkar. **İbane**'de Eş'ari, Allah'ın keyfi kudretini insan insiyatifine hiçbir faaliyet sahası bırakmayan terimlerle tavsif eder:

> Biz inanıyoruz ki, Allah herşeyi sadece "ol" emriyle yaratmıştır; nitekim Kur'an'da (16/42) "Doğrusu, bir birşey dilediğimizde, ona ancak emrimiz "OL"dur ve o, olur"; yeryüzünde Allah'ın takdir ettiğinden başka iyilik/hayr/ve kötülük/şerr/yoktur. Herşey Allah'ın iradesiyledir ve hiçbir kimse O, onu bilfiil yapmadan birşey yapamaz, yahut onu Allah'ın yardımı olmaksızın ya da Allah'ın bilgisi dışında yapamaz. Allah'tan başka Yaratıcı yoktur ve yaratıkların fiilleri Allah tarafından yaratılır ve takdir edilir; nitekim Kur'an'da (37/94) "Sizi ve yaptıklarınızı O yaratmıştır" buyurmuştur... Allah mü'minlere kendisine itaat etmeleri için yardım eder, onları gözetir, onlara karşı rahimdir, onları ıslah eder ve onlara yol gösterir; oysa sa-

pıkların iddia ettikleri gibi, O kafirleri saptırmış onlara ayetlerle hidayet etmemiş ve onları gözetmemiştir. Bununla beraber eğer O, lutfetse ve onları ıslah etseydi onlar salih olurlardı, ve eğer onlara hidayet etseydi onlar muhtedi olurlardı... Fakat O'nun iradesi önceden bildiği üzere, onların kafir olmalarıydı. Binaenaleyh O; onları bıraktı ve kalplerini mühürledi. Hayır ve şerr'in, Allah'ın kaza ve kaderinin neticesi olduğuna inanırız: iyi yahut kötü tatlı yahut acı, ve biliyoruz ki, Allah dilemedikçe, bize isabet etmeyen şey isabet edemez, yahut bize isabet eden şey isabet etmemezlik edemez, ve yaratıklar (kullar) kendilerine fayda ve zarar veremezler.[13]

Allah'ın herşeyi kuşatan kudretine ve yaratıkların güçsüzlüğüne dair bu savunmada Eş'ari tamamen Kur'an'ın hükümleri değiştirilemez ve kuşatılamaz olan Cebbar Allah anlayışını teyit eder. Mamafih, bu münakaşasının gerisinde Mu'tezile'nin "fiillerin yaratıcısı" ve bunun neticesi olarak tamamen hür ve sorumlu fail olan insan görüşü vardır. Allah'la birlikte bir yaratıcı anlayışı, Eş'ari'ye göre çok - Tanrıcılığa varır ve Allah'ın mutlak kudretinin esaslı bir azalmasını gerektirir. Bu tenkitlerine rağmen o, Hadisçilerin, insanın ahlaki fiil sahnesinde hiçbir rolü yoktur, şeklindeki iddialarına muvafakat etmez. **Kesb** doktrininde Eş'ari Allah'ın kuşatıcı kudretine zarar vermeksizin ahlaki sorumluluk dilemmasının dışında bir yola ulaşır. Onun görüşünde, ihtiyari fiiller Allah tarafından yaratılır, ama insan faili tarafından kazanılır yahut ona hamledilir. Yaratma kesb'ten, öncekinin "kadim kudret"in neticesi, sonrakinin, failin "yaratılmış kudret"inin neticesi olması bakımından ayrılır; şöyle ki, aynı fiilin biri tarafından yaratılmış, öteki tarafından kazanılmış olduğu söylenir. Farklı ifade edildiğinde Allah'ın yarattığı fiilden dolayı insan sevap ya da ikab kazanır. Çünkü, onun ezeli yaratıcısı olarak Allah'ın onu zaman içinde iktisab etmesi imkânsızdır[14]. Zaman içinde kazanılmış olanla ezeli olarak yaratılmış olan arasındaki bu ince lafzi ayırım Eş'ari'ye göre, ihtiyârî ve ızdırârî fiil ve yine bu sonuncusuna verilen mükafat ve ceza arasındaki farka uzanır, "Kazanılmış fiilin" mahalli ya da taşıyıcısı olarak insan bu tür fiilden sorumlu olur, halbuki o, titremek yahut düşmek gibi, gayr-ı ihtiyârî fiilden tamamen gayr-ı mes'uldür. Eş'ari ve takipçilerine göre, bu iki fiil şekli arasındaki esaslı alaka insanın sezgisel olarak birisi ile öteki arasındaki farkı hissetmesidir. Bu suretle, insana, aşırı deterministler (Cebriyye)in onu kendisinden mahrum ettikleri hürriyeti iade etmekten çok Eş'ari, insana, "ezeli kudret"e tabi olduğunun şuurunu iade etmekle yetinir. Bu ince ayırımla Gelenekçilerin/Selefin ve Cebriye'nin cebirci telakkileri reddedilmez, fakat onların lisani sivrilikleri, cebirci davanın esasından feragat edilmeksizin izale edilir. Bu garip ahlaki fikri ve onun dayandığı vesileci (occasionalist) dünya görüşünü ayrıntılı olarak ele almayı, onun gelişme ve olgunlaşmasında Eş'ari'nin haleflerinin rolü olması sebebiyle sonraki bölüme bırakmak, daha uygun olacaktır.

Eş'ari'nin "reform"unun tarihi ehemmiyeti, onun, Mu'tezile'nin ortaya attığı kelam meselelerinin çözümlerinin mükemmelliğinde değil, fakat daha çok onların diyalektik (cedel) metodunu kullanmaya ve **ipso facto** Hadisçilerin ve rasyonalizme karşı olanların davalarını yumuşatmaya istekli olmasında yatar. Eğer onun klasik **bila keyfe** (nasıl olduğunu sorma) formülünde ifade edilen kelami fikri agnostik olarak tavsif edilmesi gerekirse, yine de bunun, aklında hiç bir soruya yer vermeyen din mutaassıbının şuursuz agnostisizminden farklı olacağı aşikardır. Çünkü, onunki, doğru ya da yanlış, insanın Allah'la yahut Allah'ın insanla münasebetindeki sırra ermede aklın yetersizliğini iddia etmek sûretiyle araştırmasına son veren ciddi araştırıcının şartlı agnostisizmi idi.

## II. Eş'ari Okul ve Vesileci Atom ve Cevher Metafiziğinin Formülasyonu

Eş'ari'nin yeni kelam görüşünün neticesinin tamamlanması, bilhassa onun onuncu ve on birinci yüzyıllardaki haleflerine bırakıldı. Anti-Mu'tezili akaid esaslarından başka onların dikkatleri artık iki temel mesele üzerinde toplandı: (1) dini hakikatla münasebetinde akli bilginin mahiyeti ve sınırları (**akıl** ve **sem'**); ve (2) içinde Allah'ın hakimiyeti ve kudretinin ifade edilmiş olacağı metafizik taslak. Bu meselelerden hiç biri bizzat Eş'ariyye hareketinin kurucusu tarafından dikkatle tartışılmış görünmüyor.

Eş'arî okulun tarihinde ilk önemli sima Eş'arî âlimlerin ikinci neslinden olan **Ebu Bekr el-Bakıllânî** (öl: 1013) idi. Daha sonraki müelliflerce kelâmın metodlarını olgunlaştırmakla bilinen bu kelâmcı[15] **el-Temhid**'inde Eş'arî doktrininin ve onun taslağının ilk sistematik ifadesini verir.

Kitap, **Bağdadi**'nin **Usul el-Din** ve **Cuveynî**'nin **el-İrşad**'ı gibi benzer Eş'ari eserlere örnek olacak şekilde, bilgi (ilm)nin mahiyetini müzakere ile başlar; bununla beraber kesinlikle modern bir uslübu vardır. Bu sûretle, ilim, müellif tarafından "nesne (ma'lüm)yi nasılsa, öylece bilmektir"[16] diye tanımlanır. Bu durumda söz konusu nesnenin hem mevcut olanı ve hem de, Mu'tezile'nin (**şey** dediği, fakat Eşarilerin demediği mevcut olmayan (**ma'dum**)ı içine aldığı görülmektedir. Bu ilim iki ana sınıfa ayrılır: Allah'ın kadim bilgisi ve insan, melek ve cin, vs. gibi bilme kabiliyeti olan yaratıkların hâdis yahut yaratılmış bilgisi. Bu sonuncu tür bilgi yeniden zarûrî ve nazarî olarak iki kısma ayrılır.

Zorunlu bilgi şüphe edilemeyen bilgidir. Mamafih, zorunlunun bir ikinci mânâsı, vazgeçilemeyen, yani lazım olan şeydir[17]. Öte yandan, is-

tidlâlî bilgi, uzun teemmülün neticesi olan yahut farklı ifadeyle, zorunlu veya tecrübî bilgiye dayanan bilgidir.

Bu zarûrî bilgi beş duyudan biri veya ötekilerle elde edilir ve esas itibariyle kat'idir. Ancak duyu maddesi olmayan fakat zihnin doğrudan kavrayışının neticesi olan bir zorunlu bilgi şekli vardır: meselâ, insanın kendi varoluşunu ve iç hallerini yahut zevk ve acı, sevgi ve nefret, bilgi ve bilgisizlik gibi teessürlerini bilmesi bu tür bilgidir. Ayrıca buna, utanmayı utanılacak şey, korkuyu korkulacak şey yapan şeyin bilgisi gibi, ikinci tip bilgiyi gösteren cümlelerin doğruluk yahut yanlışlığının bilgisi de ilâve edilmelidir[18].

Üçüncü zorunlu bilgi türü, başka ülkelerin, tarihî şahsiyetlerin ve eski krallıkların varlığı gibi, coğrafya ve tarih bakımından uzak olan olaylara dair yeterince önemli yetkililerin verdiği bilgileri kapsar. Aracıların yahut bu tip bilginin normal kanalları olan duyu organlarının yardımı olmaksızın Allah'ın doğrudan Ruh'a ilham ettiği tabiat üstü bir bilgi de bu bilgi tipine aittir[19].

Aklî bilgi ile naklî bilgi arasını ayırma ilk önce, aklın sahasını, vahyin hususi sahası olarak kabul edilmiş bölgeleri içine alacak kadar genişletmeye çalışan Mu'tezile tarafından ortaya atıldı. Eş'arî âlimler, Bâkillînî örneğinde görüldüğü gibi, aklî bilginin muteberliğini kabul ettiler, fakat insiyâkî olarak iman sahasına yapılan Mu'tezilî tecavüze mukabele ettiler. "Tabii theoloji"nin ve ahlak felsefesinin iki temel meselesi hakkında, yani, Allah'ın, vahiyden bağımsız olarak aklen bilinip bilinemeyeceği ve vahiyden önce hayır ve şerri bilmenin mümkün olup olmayacağı hususunda Eş'arî kelâmcılar şartlı (qualified) anti-Mu'tezili bir yer aldılar. Allah'ın varlığı ve birliği, âlemin yaratılmış (**muhdes**) olduğunu ve mantıki olarak bir yaratıcıyı (**muhdis**) gerektirdiğini düşünmek sûretiyle aklen bilinebilir [20].

Bu gerekliliği ispat etmek için Eş'arî âlimler, Allah'tan başka herşey diye tanımladıkları âlemin [21] cevher (atom) ve arazlardan mürekkep olduğunu ileri sürdüler. İmdi, arazlar ard arda iki anda devam edemezler, ancak dilediğinde onları meydana getiren ve yok eden Allah tarafından mütemâdiyen yaratılırlar[22]. Aynı şekilde, kendilerinde bu arazların kaim olduğu cevherler de Allah tarafından mütemâdiyen yaratılırlar ve ancak Allah'ın onlarda yarattığı araz devam ettiği müddetçe ayakta kalabilirler [23]. Bu kaziyeden çıkan netice şudur ki, yaratılmış olan âlemin zorunlu olarak bir yaratıcısı olması gerekir[24].

Bâkillânî'nin bu delille ilgili ifadesi genel Eş'arî delillerinden biraz farklıdır. Bununla beraber, o, bu delili, "orta terimleri" farklı, fakat muhakemenin diyalektik yapısı aynı olan diğer iki delille kuvvetlendirir. Birincisinde, o, bazı nesnelerin zaman bakımından önce gelmesinin "onları ön-

ce yapan bir faili" gerektirdiğini ileri sürer ki, bu fail Allah'tır. İkincisinde de imkân kavramını icad eder ve kendiliklerinde düşünüldüğünde nesnelerin çeşitli form ve keyfiyetleri kâbil olduğunu ileri sürer. Onların fiilen muayyen şekillere sahip olupta diğerlerine sahip olmamaları, onların bu şekilleri alıp diğerlerini almamalarına karar veren bir "muhassıs" (determinant)in olmasını gerektirir ki, bu muhassıs Allah'tır[25].

Sonuncu delil ya da **a contingentia mundi** delili, sonraki müelliflerce, özellikle Cüveynî (öl: 1086)nin **el-Risale el-Nizamiye**'sinde daha da geliştirilmiştir ve gördüğümüz gibi,[26] İbn Sînâ'nın tamamıyla **Metafizik**'inde işlediği delildir. Bununla beraber, Eş'arî kelâmcılarının çoğunluğunun, mutlak kudret sahibi bir Allah tarafından yaratılmış (hâdis) âlem anlayışlarına uygun gelmesi nedeniyle hudûs deliline ayrı bir rağbet göstermiş olmaları dikkati şayandır[27].

Diğer önemli ahlâkî ilâhiyat meselesi, hayır ve şerrin temyizi hususunda Eş'arî ulema aynı şekilde Mu'tezile ile ayrı görüşte idiler. Çünkü sonuncular insanın vahiyden önce aklen neyin iyi neyin kötü olduğunu belirleyebileceğine inanırlarken Eş'ariler tam bir iradeci (voluntarist) ahlak felsefesine bağlandılar. İyi, Allah'ın emrettiği, kötü O'nun yasakladığı şeydir. Bu iradeci görüşe sarılmakla onlar tabii akılla elde edilebilen bu rasyonel bilgi tipine isnad edilen bir mükafatı kabul etmeye isteksiz idiler [28]. Allah'ın kudret ve hakimiyeti öyledir ki, adalet ve adaletsizliğin hakiki manası O'nun ihtiyari hükümlerine bağlıdır. Bu hükümlerden başka, adalet ve adaletsizliğin, iyi ve kötünün herhangi bir manası yoktur. Bu yüzden, Allah, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi yaratıkları hususunda uygun olana dikkat etmek ve onların ahlaki ya da dini menfaatlarını korumak mecburiyetinde değildir.Tabir caizse, bilakis, masumları cezalandırma ve kötülerin günahlarını bağışlama hususunda tamamen hürdür. Ve eğer O öyle istemiş olsaydı, gerçek olarak yaratmış olduğu bu alemden tamamen farklı bir alem yaratabilir yahut bu alemi ya da onun bir kısmını yaratmaktan vazgeçebilirdi.

Eş'arî okulun bizzat üstlendiği diğer önemli felsefî görev, anahatlarıyla çizdiğimiz kelâmî ve ahlâkî manzaranın metafizik olarak tamamlanmasıdır. Bu hususta, Bakillani'den Şehristânî'ye kadar okulun önemli temsilcileri arasındaki farklar pek azdır. Bununla beraber, Bâkillânî Eş'arîlik'in metafizik temelini geliştirmekte öncü bir rol oynamıştır. Sonraki müelliflerin ona Eş'arî kelamının metafizik dayanağı vazifesi gören atomculuğu icad eden kişi olarak itibar etmeleri mânidârdır.

İbn Haldun'un "atomların varlığı, boşluk ve bir araz başka bir arazda iki "an"da bulunamaz önermesi gibi, ispatların kendilerine dayandığı aklî öncüllerin icadı"[30] Bâkillânî'ye aittir şeklindeki beyanına rağmen, atomculuğun ortaya çıkışı kesinlikle Eş'arî okulun bizzat doğuşundan öncedir.

Bizzat Eş'ari okulunun kurucusu tarafından yazılan **Makalât el-İslâmiyyîn** adlı eserde ihtiva edilen İslam atomculuğu ile ilgili izahtan, atomculuğun kesinlikle kelam çevrelerinde dokuzuncu yüzyılın ortalarında kurulmuş olduğu ortaya çıkar. Bu yüzden Vâsıl b. Ata (öl: 748)nın çağdaşı ve ilk Basralı Mu'tezili alimlerden biri olan **Dırar b. Amr** umûmiyetle kabul edilen cevher ve araz ikiciliğine (dualism) karşı çıkan ilk kelamcı gibi görünüyor. Eş'arî, Dırar'ın "cisim bir arazlar kümesidir ki bir kere toplandığında arazların taşıyıcısı olur"[31] görüşünde olduğunu kaydeder. Aynı şekilde, en kaba şekliyle antropomorfik bir Allah görüşüne inanan yetkin Şii materyalist **Hişam b. el-Hakem,** görmüş olduğumuz gibi,[32] bu ortodoks ikiciliğe karşı çıkmış ve herşeyi, onca, sonsuzca bölünebilen[33] ve netice olarak atomlardan meydana gelmeyen cisim fikrine indirgemiştir.

Dokuzuncu yüzyılda atomcu kelam görüşü kesin bir şekil almaya başlamıştır. Eş'ari'nin açıklamalarından, **Ebul-Huzeyl** (öl: 841 veya 849), **el-İskâfî** (öl: 854-855), Eş'arî'nin üstadı **el-Cübbâi** (öl: 915), Ebu'l-Huzeyl'in çağdaşı **Muammer** ve onun iki çağdaşı **Hişam el-Fuvatî** ve **Abbad b. Süleyman**'ın şu veya bu şekilde atomcu görüşü benimsediklerini çıkarabiliriz[34]. Örnek olarak Cübbai'yi alırsak, bu âlim cevheri (atom), arazların taşıyıcısı olarak tanımlıyor ve ihtimal ki cisimden ayrılmış bir Platonik ifade içinde "kendiliğinden varolduğunu ve varlığa gelmesinden önce bilinebileceğini" [35] ilave ediyordu.

Cevher ve araz üzerine sekizinci yüzyılda Mu'tezile'nin başlattığı metafizik spekülasyonlar Mu'tezile sonrası alimlerce devam ettirildi ve geliştirildi. Allah'ın âlemdeki mutlak kudret ve hakimiyetiyle çokca meşgul olan Eş'arîler atomculukta kendi kelami iddialarını desteklemek için uygun bir vasıta buldular. Sebep-sonuç prosesleriyle yönetilen Aristotelyen mekanik dünya görüşü, onların iddia ettikleri Allah'ın âlemde serbestçe ve mütehakkimce davranma imtiyazını teyit etme maksadına uygun değildi. Kendilerinde kâim olan arazlar gibi, hem yaratılmaları hem de devam edebilmeleri bakımından Allah'ın hayr irâdesine (good pleasure) bağlı atomların tanzim ve tertibi, onların Allah'ın ihtiyârî kudreti anlayışlarına daha uygun idi.

Arazları nefyedenlere karşı bu âlimler, cismin sükûnundan sonra gelen hareketinin, ya cismin kendisinden ya da cisimden başka bir şeyden meydana geldiğini savunuyorlardı. Birinci yol mümkün değildir, çünkü cisim, ard arda gelen hareket ve sükûn hallerinde tamamen aynı kalır. Sonuç olarak o, ancak, cisimden başka, bizim araz dediğimiz bir şeyden olabilir[36] Aynı şekilde, meselâ, bir vuran tarafından vurulana vurulan birtakım darbelerin varlığı , vuran, vurulan ve de vurma âletinden farklıdır. O halde darbelerin sayısı bütün bu faktörlerden ayrı bir şeydir ve işte bi-

zim arazdan anladığımız da budur.

Ehl-i sünnet'in kabul ettiği arazların sayısı otuzu bulur. Genel bir tasnifle onlar zorunlu olarak cevherle birlikte olup olmamalarına bağlı olarak birinci ve ikinci derecede arazlara bölünebilirler. Birinci dereceden arazların ilki hareket, sükûn, terkîp ve mekân gibi haller (kevn)dir. Sonra, renk, sıcaklık, soğukluk, vs. arazlar gelir [37]. Bağdâdî, Eş'arî'nin cevherle zorunlu olarak beraber olan sekiz araz bulunduğuna inandığını kaydeder. Bunlar: hareket, renk, tat, koku, sıcaklık yahut zıddı, rutûbet yahut zıddı, hayat yahut zıddı ve son olarak süredir[38].

Arazlar konusunda Mu'tezilî ve Eş'arî ulemâsına son derece garip varyasyonlar atfedilir. Bu suretle Mu'tezili **el-Ka'bi** ve taraftarlarının, cevherin, renkten başka bütün bu "birinci derecede arazlar"dan yoksun olabileceği; Cübbâî'nin oğlu Ebû Hâşim'in, varlığa gelmesi üzerine bir cevherin, oluş (kevn) arazından başka bütün arazlardan yoksun olabileceği görüşünde olduğu söylenir. Başka bir Mu'tezili, **el-Sâlihi**, bir adım daha ileri gidip atom (cevher)un hiçbir araz olmaksızın var olabileceğini iddia etmiştir[39].

Bağdâdî'nin söylediği gibi, onlar yalnız cismin özellikleri olmaları hasebiyle, kendi kendilerine terkip, ittisal ve intikal edememeleri bu arazların özelliğidir. Bu bakımdan onlar açıkça, bazı kelâmcıların kendi kendilerine terkip, ittisal ve harekete muktedir olmadıklarını söyledikleri atomlara benziyorlardı. Bununla beraber, ikisi her nasılsa tefrik edilmiştir, fakat teorik güçlükler devam etmiştir. Bu yüzden Eş'arî ve bir ölçüde Mu'tezilî âlimler hareket olayını gerçekten şaşırtıcı buldular ve hareketi rasyonel olarak açıklamaya teşebbüs etmekle son derece zorlanmış bir yola başvurdular. Örnek olarak **el-Nazzâm,** insan fiilleri dahil her araz yahut keyfiyeti küllî hareket kategorisine indirgedi ve hatta sükûnu "niyet hareketi" olarak açıkladı[40]. Buna dayanarak o bir cismin belli bir noktada sâkin olduğu söylendiğinde bu, ancak onun "o noktada iki kez hareket" etmiş olduğu manasına gelebilir. Ona göre, sayısız nokta yahut zerrelerden (atomlardan) meydana gelen belli bir mesafeyi kat'etme imkânını ıspatlamak için el-Nazzâm sıçrama **(tafra)** kavramını, yani bir cismin A noktasından C noktasına aracı B noktasını geçmeksizin gidebileceği görüşünü icad etmiştir[41].

Daha aşırı bir devamsız yahut munfasıl varlık (oluş) anlayışını kabul eden Eş'arîler de zorluğu başka bir şekilde çözdüler. Onlar, işaret edildiği gibi, hareket ve sükûnun cevherin birinci dereceden iki hali **(modi:** kevn) olduğunu savunuyorlardı. Muayyen bir noktadan hareket eden cevher ikinci noktaya nisbetle sukûn, birincisine nisbetle hareket halindedir. Ancak, biraz Eş'arî muhalifi olan **Kalânisi**'nin, sükûnun aynı yerdeki ard arda gelen iki oluş halinden ibaret, oysa hareketin zorunlu olarak birinci

ve ikinci yerlerdeki ard arda gelen iki halden ibaret olduğuna kâil olduğunu, Bağdâdi kaydeder[42].

**Kelâm**'ın atomlarının en belirgin hususiyeti, gördüğümüz üzere[43] Eş'arîlerin hemen istisnâsız katıldıkları, mahiyetlerinin (tabiatlarının) fânî oluşu idi. Sadece Bâkıllânî değil, aynı zamanda Eş'arî okulunun bizzat kurucusu da arazların tab'an fani olduklarına ve bu dünyanın, Kur'an'da (8/67 ve 46, 24) işaret edilen "geçici varlıklar" (a'râz).sınıfına ait olduklarına inanıyordu[44].

Arazların fânîliğini ispat etmekle Bağdâdî şunu kanıtlar ki, "arazların bekâsı görüşü onların bozulmazlığını icabettirir. Çünkü bir arazın kendi kendine devam ettiği söylenirse o takdirde o, onun bozulmasını gerektiren bir zıt varlığa gelinceye kadar varlıkta kalabilir. Ancak, böyle bir zıddın meydana çıkması ve o münasebetle onun böyle bir tecavüze karşı durma eğilimine mukabele etmesi için yeter sebep yoktur."[45]

Bu sûretle cevherlerin **bekâsı** kendilerindeki bekâ arazının mevcûdiyetine bağlandı. Ancak, bu arazın kendiliğinden bekâsının mümkün olmaması sebebiyle cevherin bekâsı ya sürekli olarak başka bekâ arazlarına atfedilecek yahutta bir başka bekâ prensibi icad edilmiş olacaktır. Bu prensibi Eş'arîler, Allah'ın, âlemdeki tabiî nesnelerin nihaî cüzlerini ya da atomları dilediğinde varlıkta tutma yahut yoketme iradesiyle aynîleştirdiler. Hem arazlar hem de onların kendilerinde bulunduğu atomlar bekâları yönüyle bu şekilde dilediğinde Allah'ın, onların yeniden yaratılma proseslerini tekrarlama iradesine dayandırıldı. Bu duruma rağmen bazı Eş'arî âlimler cismin nihâi fesâdı ya da fenâsının rasyonel bir açıklamasını zarûrî gördüler. Bu yüzden Bâkıllânî yok olmayı **(fenâ)** cisimden renk ve şekil **(kevn)** arızalarının geri alınması olarak tanımladı. Çünkü, cisim, bu iki arazdan asla yoksun olamayacağı için ona göre, böyle bir hareket zorunlu olarak cismin yok olmasını gerektirirdi[46]. Bu sebepten bu yokolma cisimdeki bozulma (fesad) arazının mevcûdiyetine dayanmıyordu (tuhaflığına rağmen en azından bir temsilcisi olan bir iddia). El-Kâlânisî, Allah bir cismi yok etmek istediğinde onda derhal onun bozulmasıyla sonuçlanan bozulma (fesad ) arazı yaratır, diye iddia ediyordu[47].

Cüveynî ve Şehristânî gibi, daha sonraki Eş'arî âlimlerin katkısı bilhassa bir bütün olarak okulun bağlandığı kavram ve metodların geliştirilmesi ya da savunulmasında görülür. **İmam el-Haremeyn** olarak da bilinen birincisi, Eş'arî akâidinin bazı epistemolojik ve teolojik neticelerini **el-Şâmil**'de ve yine kendisi tarafından yazılan onun bir hülâsası olan **el-İrşad**'da inkişaf ettirdi. Ansiklopedik bir müellif olan Şehristânî, Arapçadaki "heresiyografi"lerden en tanınmışı ve en şümullülerinden biri olan **el-Milel Ve'l-Nihal**'i yazmıştır. Eserin ikinci bölümü Yunan felsefesinin islâmî tasvirini yeniden kurmak için vazgeçilmez bir kaynaktır. Buna

ilâve olarak, Şehristânî, kelâmdaki skolastik gelenekle ilgili bilgimize pek az şey katan, fakat kusursuzluk ve mantıkî uygunluğu bakımından daha önceki birçok eseri geride bırakan ve kelâmın bir hülasası olan **Nihâyet el-İkdâm**'ı yazmıştır.

### III. Yeni - Eflâtunculuğun Sistematik Reddi: Gazzâlî

İslâm'ın Yeni - Eflâtunculuğa karşı koyma tarihinde en büyük şahsiyet fakih, kelâmcı, filozof ve mutasavvıf olan Gazzâlî'dir. Bin ellisekizde Horasan'ın Tus şehrinde doğan Gazzâlî küçük yaşta kendini Râzkânî ile **fıkıh** öğrenimine verdi, daha sonra öğrenimine Ebû'l-Kâsım el-İsmâilî iledevam ettiği yer olan Cürcan'a gitti. Bununla beraber onun en büyük hocası dönemin önde gelen Eş'ari kelâmcısı olan el-Cüveynî idi. Cüveynî parlak öğrencisini kelâm, felsefe ve mantık tahsiline başlattı. Onun nazarî ve amelî tasavvufa girişine sebep dönemin şöhretli **sûfîsi el-Farmazî** (öl: 1064) idi.

Selçuk sultanı Melikşâh'ın veziri **Nizâm ü'l-Mülk**'le karşılaşması neticesinde Gazzâlî'nin talihinde kesin bir dönüş meydana geldi. Bu güçlü ve aynı zamanda doktrinci (nazariyatçı) vezir Sünni akidenin savunulması için şiddetli bir gayretle harekete geçti ve neticede Kahire'deki rakip Fâtımî halifeliğinin Şiî (İsmâili) sapıklığına (heterodoxy) hücum etti. Bu sonuncular bütün İslâm dünyasında propaganda ve cinayet silahlarını öylesine başarıyla kullandılar ki, Selçuklular aynı şekilde cevap verme mecburiyeti hissettiler. Bu maksatla Nizâm ül-Mülk, Şâfiî **fıkhı** ve Eş'arî kelâmının tedris edildiği imparatorluğun doğu kesiminde, kendisinden sonra adıyla anılan, bir dizi ilâhiyat okulları tesis etti. Cüveynî ölümüne kadar (öl: 1085) **Nişabûr Nizâmiyesi**'nin başkanı idi. Şimdi bu görev Sünnî akideye hizmet etmesi için öğrencisine geçmişti[48].

Bunun üzerine Gazzâlî Bağdat nizamiyesinin başkanı olarak fıkıh ve kelâm öğretimini beş yıl boyunca (1091-1095) devam ettirdi. Zamanın karışık durumu ve Nizâmü'l-Mülk'ün 1092 yılında İsmâilî ajanlarca kötü bir şekilde öldürülmesi ve çok geçmeden sultan Melikşah'ın ölümü, onun öğretim hususunda tedricen hayal kırıklığına uğramasına yol açmış gibidir. Onun 1093-1094 arasında amelî tasavvuf yoluna girişi muhakkak ki, hasbî olarak hakikati aramaya yahut Allah'a hizmete tahsis edilmemiş olan bir mesleğin faydasızlığını anlamasına katkıda bulundu.

Etkileyici bir otobiyoğrafik eser olan **el-Munkız** (St. Augustine'ın **İtirafları** (Confessions) ile karşılaştırılmıştır)' da Gazzâlî rûhî, ve aklî sıkıntı ve şüphesinin dramatik hikâyesini anlatır- şöhretin zirvesinde iken Bağdad'da 1095 yılında öğretim mesleğini bırakması; Suriye, Filistin ve Hicaz seyahatları; ve on bir yıl sonra, Nişabûr'da öğretime yeniden başla-

masını[49]. Ne var ki, bu ikinci öğretim devresi kısa sürmüştür. Beş yıl sonra 1111'de, onun âlim ve mutasavvıf (mystic) olarak hadiselerle dolu ve aktif hayatı vakitsiz olarak sona erdi.

Gazzâlî'nin otobiyografisi bizi doğrudan hayatı boyunca ve özellikle Bağdat'daki Nizâmiye medresesinden ayrılışını takip eden büyük sıkıntı dönemi esnasında mücadele etmek zorunda kaldığı aklî ve rûhî problemlerle tanıştırır. Gazzâlî, bize, yirmi yaşından önce, ateşli bir hakikat arzusuna tutulduğunu ve körü körüne atalarının otoritelerine uyan alelâde insanların pasiflik ve safdilliğini ve inanç ve akîdelerle uğraşmalarını görmekten duyduğu sıkıntıyı anlatır. Buna binâen "içinde şüphenin asla yer almadığı bilgi"[50] diye tanımladığı "kesin bilgiyi" aramaya karar verdi; öyle ki, onun doğruluğuna mucizeler gösteren biri tarafından itiraz edilse, o bu itiraza karşı koyacaktır. Kendisinde gerçekten böyle bir bilginin olup olmadığını araştırdığında, bu niteliklere sahip bilginin, ancak duyuların verdiği bilgi ile ap-açık önermelerin sağladığı bilgi olduğu sonucuna vardı. Ancak şüphe vetiresini mantıkî neticesine kadar götürebilmek için bu tür bilginin gerçekten kati (yakîn) olduğundan emin olmak gereğini duydu. Zahmetli şüphe vetiresi sonunda gerçekte onun kesin olmadığını gördü. Çünkü birincinin (duyu bilgisinin) durumunda, duyularımız genellikle bir şey hakkında o şöyle şöyledir, diye hüküm verir, fakat onların hükmü az sonra akıl tarafından yıkılır. Meselâ biz, gölgeye bakar ve onun hareketsiz olduğuna hükmederiz, fakat çok geçmeden hareketsiz olmadığını kabul etmek zorunda kalırız. Yahut gezegen gibi, uzak bir nesneye bakarız da o duyularımıza bir madeni para büyüklüğünde görünür, oysa astronominin delilleri bizi, onun dünyamızdan defalarca büyük olduğuna inanmaya zorlar[51].

Şayet duyu tecrübesi güvenilir değilse o takdirde, aynı şekilde zorunlu önermeler yahut aksiyomların bilgisi de güvenilir değildir. Çünkü; hemen duyumların Gazzâlî'ye hatırlattığı gibi; onun, aklın zorunlu önermelerine olan güvenini duyulur bilgiye olan güveninden farklı olarak düşünmesini haklı kılan şey nedir? Bu ikincisinin, akıl tarafından, şüpheli olduğu gösterilmişti; öyleyse, "tıpkı akıl otoritesinin duyu hükmünün geçersiz olduğunu göstermesi gibi, ortaya çıkmasıyla, aklın hükmünün geçersiz olduğunu gösterecek, aklın ötesinde daha yüksek bir otorite olamaz mıydı?"[52] Burada rüya benzetmesi öğreticidir. Genellikle rüyada gördüğümüz şeylerin gerçekliğine inanırız, fakat bu inanma uyanır uyanmaz kaybolur gider. O halde peygamberin söylediği gibi, ölümden sonraki hayata kıyasla, bizim uyanık halimizin, uykudan başka bir şey olmaması mümkün değil midir?

Gazzâlî bize, bu şüphelerin gerçek bir hastalık gibi, kendisini iki ay müteessir ettiğini söyler. Sonunda kendi gayretiyle değil, bilakis, "Allah'ın onun kalbine gerçekten bir çok bilginin anahtarı olan bir nur'u akıt-

masıyla"[53] fikrî sağlığını yeniden kazanmıştır. O zaman bu nurun bir muhakeme yahut delil meselesi olmadığını, fakat Peygamberin "kalbin açılması ve bu suretle İslâm'ı kabul etmeye müsait hale gelmesi"[54] olarak tarif ettiği ilâhî lütûf meselesi olduğunu anlamıştı. Onun alametleri bu hayal âleminden vazgeçmek ve hakikat âlemine yönelmektir.

Gazzâlî'nin samimiyeti ve onun şüphe metodunu kullanmasının önemi hakkında pek çok şey yazılmıştır. **el-Munkız**'da verilenin onun rûhî ve aklî tecrübesinin gerçek bir kaydı olup olmaması tamamen akademik bir meseledir. Bu eserde şüpheye maruz kalan ve ilâhî nûrun akmasıyla yeniden imanı kazanan "nefsin hallerini" ve sonunda nasıl alenen ehl-i sünnet davasını bid'at ve yalan taraftarlarına karşı savunmaya razı olduğunu tasvir eden derin samimiyetin husûsî bir önemi vardır.

O bunlardan onbirinci yüzyılda (islâmî) hakikata sahip olması muhtemel dört grubu birer birer ele alır; şayet onlardan hiç birinde bu hakikat mevcut değil idiyse, yakînî bilgiyi araştırmak tamamen manasız olurdu. Bu dört grup kelâmcılar, İsmâîlîler (yahut Bâtınîler), filozoflar ve Sûfilerdir.

Onun ilk önce tetkik ettiği **Kelâm**'ın gâyesi ehl-i sünnet akidesini korumak ve onu bid'atçıların hucumlarına karşı savunmaktı. Bu koruma ve savunmada kelâmcılar, kendi içinde kesin olmayan fakat, Kur'an yahut ümmetin icmâ'ı nezdinde kabul edilebilecek bazı öncüllerden hareket ederler. Bu sebeple, bu ilim dalı, aslında faydalı olmakla beraber, Gazzâlî'nin ulaşmaya çalıştığı şüphe kaldırmaz kesinliğe götürmez[55].

O dönemde **Ta'lim** olarak bilinen İsmâilî doktrin de onun susuzluğunu gidermedi. İsmâilî doktrinin esasına göre hakikatın bilgisine muallimsiz ulaşmak mümkün değildir ve ancak öğretisinden şüphe edilemeyen öğretmen, yanılmaz bir öğretmen yahut İsmâilîler'in dedikleri gibi **imam**'dır, Ancak burada şu soru ortaya çıkar: Böyle hatadan münezzeh, yanılmaz (ma'sûm) bir imam'ın alametleri nedir ve o nerede bulunur? Müslümanların bir tek yanılmaz öğretmenleri vardır o da peygamberdir. Peygamberin otoritesini kabul etmekle beraber İsmâilîler, O'nun ölmüş olduğunu ileri sürerler. Bu delile cevap olarak, imam'ın her ne kadar ölmüş olduğu değilse de gâib olduğu söylendiğine göre, aynı şekilde erişilmez olduğu ileri sürülebilir[56].

Gazzâlî eserlerinde İsmâilîler'e ve onların alt gruplarına şiddetle karşı çıkmasına rağmen[57], onun İslâm Yeni-Plâtoncularına karşı tenkitleri çok daha kuvvetli ve keskindir. Ve tabiatıyla bizi burada ilgilendiren bu tenkitlerdir. O vakte kadar ehl-i sünnetin hemen hemen insiyâkî bir şekilde, belirgin bir özelliği olan, genel olarak akılcılığa, özel olarak da Grek felsefesine karşı gizli kalan reaksiyonu Gazzâlî'nin İslâm Yeni-Plâtoncularına, özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'ya karşı hucumlarında öne çı-

kar. Daha önceki sünnî yazarlar, ya dindarlık ya da yabancı düşmanlığı adına akılcılığı reddetmek yahut felsefî temayülü kötülemekle yetinmişlerdir. Gazzâlî ehl-i sünnetle aynı görüşte olmakla beraber, "bir ilme (felsefeye) ancak o ilimde en âlim olanlarla rekabet edebilecek deredece hâkim olan"[58] ve hatta onları geçen kimsenin onların doktrinlerinin tutarsızlığını gösterebileceğini anlamıştı. Kendisinden önce bu zor görevi kimse başaramadığı için Gazzâlî bu probleme sarılma mecburiyeti duydu. Bunun üzerine, bu dönemde Bağdad Nizamiyesinde üç yüz kadar öğrenciye dini konuları öğretmekle meşgul olması sebebiyle boş zamanlarında felsefe tetkikine yöneldi. Her ne kadar otobiyografisinde zikretmezse de, gördüğümüz üzere, Nişâbûr'da Cüveynî'nin öğrencisi olarak bu yönde bir başlangıç yapmış idi[59]. Her halde onun sistematik bir şekilde felsefe tetkiki bu ikinci dönemde olmuştur. Kendi açıklamasına göre üç yıl içinde "Allah'ın inayetiyle" felsefî ilimlere tamamen hâkim olabildi. Bu felsefe öğrenimi yıllarının meyvesi, içinde gerçek maksadının daha sonra yazacağı bir eserde onları reddetmeye bir başlangıç olarak filozofların öğretilerini anlatmak olduğunu ifade ettiği **Makâsıd el-Felâsife** (Filozofların Maksatları) adlı eser idi[60]. İslâm Yeni-Efâtunculuğu dusturları hakkındaki bu açıklama öylesine ustalıkla yapılmıştır ki, dikkatsiz bir okuyucu, tıpkı, **Logica et Philosophia Algazelis Arabis** adıyla **Dominicus Gundissalinus**'un Latince tercümesiyle ortaya çıktığında onüçüncü yüzyıl skolastik âlimlerin yaptığı gibi, onun resmi bir Yeni-Plâtoncunun eseri olduğu sonucuna varabilirdi.

Ortaçağın sonlarında Gazzâli'nin, İbn Sînâ ve ötekilerin izinde giden gerçek bir Yeni-Plâtoncu olduğu şeklindeki yaygın kanaatin temelinde bu durum yatmaktaydı[61].

Gazzâlî'nin felsefe öğreniminin diğer meyveleri Aristo mantığının önemli bir elkitabı olan **Mi 'yâr el-İlim**'de görülür. **Makâsıd** ve **Tehâfüt** ile birlikte bu eser, kelâmcılarla İslâm filozofları arasındaki mücadele tarihini tetkik için son derece ehemmiyetli bir felsefî üçlü teşkil eder.

Ne var ki, biz burada Gazzâlî'nin Yeni-Plâtonculuğun yayılmasına olan katkısıyla alâkadar değiliz, zira onun açıkça ikrar olunan gâyesi onun ileri götürülmesi değil, bilakis reddedilmesidir. Gerçekte, onun hücumlarının iki büyük hedefi olan Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sahip oldukları kusursuzluk bu sahada daha ileri yaratıcı bir katkı yapmayı hemen hemen imkansızlaştırmıştır. Gazzâlî'nin başlıca önemli katkısı felsefeye karşı olanlardan yana olması ve filozofların tutarsızlıklarını felsefî zeminlerde isbat etmeye kalkışmasıdır ki, onun İslâm felsefî düşünce tarihindeki önemi de buradadır.

Gazzâlî'nin **Tahâfüt** (ya da Filozofların Tutarsızlığı)'ünü yazma sâikinin açıkça dinî olduğu ifade edilir. Onu bu eseri yazmaya sevkeden

şeyin küçük bir serbest düşünür grubunun, fikrî seviyelerinin değersizliği sebebiyle, İslâm'ın akidelerini reddetmeye ve temel ibadetlerini ihmal etmeye götüren hal olduğunu bize anlatır. Onlar bu hususta, Sokrat'tan Aristo'ya kadar, yanlışlıkla kendi dinsizliklerine ortak olduklarını zannettikleri kadim filozoflar hakkında beslenen yaygın tabastbusu teyit ettiler. Fakat, eğer onlar bu filozofların öğretisini tetkik etme zahmetine katlanmış olsalardı "eskiler ve yeniler arasında değerli olanlardan her birinin"[62] iki temel dini inancı, yani Allah'ın varlığını ve ahiret gününün gerçek olduğunu tasdik ettiğini görürlerdi. Aralarındaki ihtilaflar ancak tesadüfen inançların esasına dokunur.

Bu sonuncu iddiayı ispatlamak için Gazzâli, matematik, ve mantık gibi, dini görüş açısından tamamen zararsız olan felsefi ilimlerle tabiat ve metafizik gibi, çok sayıda sapıklık ya da filozofların hatalarını ihtiva eden ilimler arasında bir ayırım yapar[63]. Bu filozoflardan üçü özellikle zikredilmelidir: Felsefî ilimleri tertip eden ve tamamlayan Aristo, islâm'da Aristotelyen felsefenin en hâkim ve güvenilir yorumcuları olan Fârâbî ve İbn Sinâ[64]. Daha küçük kimseleri bir yana bırakarak bu üçünün görüşünü delillerle reddetmek felsefenin tenkidini kolaylaştıracaktır.

Bu suretle, Gazzâlî'nin hücumu akıllı bir şekilde doğrudan doğruya iki önde gelen İslâm Yeni-Plâtoncusuna ve dolaylı olarak da onların hocası Aristo'ya yöneltilir. Tam olarak o, açıkça dine taalluk eden ve onlara karşı gafil mü'minlerin uyarılması gereken metafiziğe ilişkin onaltı ve tabiat ilmine ait dört mesele sayar. Bunlardan üçü özellikle dînî görüş açısından son derece çirkindir ve netice itibarıyla onlara inananların İslâmî müeyyidelere göre kâfir olduklarını söylemek gerekir. Bu meseleler; âlemin kıdemi, Allah'ın yalnızca küllîleri bilmesi ve cesedin haşrini inkar etmek[65]. Geri kalan on yedi mesele **küfrü** icap ettirmez, yalnızca **bid'ati** gerektirir. Onlardan birçoğu Mu'tezile gibi diğer İslâm bid'atçılarınca da iddia edilmiştir ve bundan dolayı, Gazzâlî'nin reddetmeye özen gösterdiği dar görüşlü ya da tarafgir yorum müstesna, irtidatla müsavî kabul edilmemelidir.

### Âlemin Ezeliliği

Tehâfüt'ün ele aldığı birinci mesele İslâm Yeni- Plâtoncularının ve Aristo'nun ileri sürdüğü âlemin kıdemi (başlangıcı olmaması) meselesidir. Görmüş olduğumuz gibi, sudûrcu âlem görüşünü benimsemekle onlar sünnî İslâm'ın ana gövdesinden ayrılmışlardı. Kıdem iddiasının tazammun ettiği neticeler daha Eş'arî'den itibaren kelâmcılar tarafından sezilmiş fakat **İbn Hazm** müstesna (öl: 1064) Gazzâlî' in devrinden önce bu neticeleri açıklamak ve reddetmek için sistemli bir teşebbüs olmamıştı. Bu teze karşı kelâmcıların polemiklerinin tazammun ettiği şey, onun

Kur'an'ın yoktan **(ex nihilo)** yaratma anlayışına karşı olduğu ve bunun netice olarak Allah'ın mutlak kudretinin keyfî bir tahdîdini gerektirdiği iddiasıdır.

Gazzâlî filozofların âlemin kıdemi konusundaki görüşlerinin üçe ayrıldığını söyler; 1- Onun ezelî olduğuna inanan eski ve yeni büyük çoğunluğun görüşü; 2- Onun zaman içinde yaratılmış (hâdis) olduğuna inanan Platon'un görüşü; ve 3- Bu mesele hakkında hüküm vermekten kaçınan/muallakta bırakan/Galen'in görüşü.

Âlemin kadîm olduğunu söyleyen görüşü reddedişinde Gazzâlî âlemin, Allah'ın ezelî takdiriyle zaman içinde yaratılmış (hâdis) olduğunu savunur. Bu hususta o, Allah'ın ezelî iradesiyle âlemin yaratılması arasında geçen zamanın Allah'ın o anda yaratmaya gücünün yetmediği düşüncesini gerektireceği, iddiasını reddeder. Bu iddianın herhangi bir ispat temeline dayanmadığını, tersine doğmatik bir iddia olduğunu savunur[69].

Daha sonra, Yeni-Plâtonculara karşı matematik bir delil ileri sürülür. Âlemin kıdemi mantîken, evvelce geçmiş olan feleklerin dönüşlerinin sayısının nâmütenâhî olmasını icap ettirir. Ne var ki, biz bu dönüşlerin matematik hesapların temeli olarak işe yarayabileceğini biliyoruz. Meselâ: Güneş feleği bir dönüşünü bir yılda, Satürn feleği 30, Jüpiter 12, ve sabit yıldızlar feleği 36.000 yılda tamamlar. Güneşin ve diğer feleklerin dönüşleri arasındaki sonlu oran sırasıyla; 1/30. 1/12. 1/36.000 olarak verilebilir ki, bu durum bu dönüşlerin sonsuz olduğu ve sonsuz bir zamana meydana geldiği şeklindeki faraziyeyi tekzip eder[70].

Bundan başka, bu dönüşler ya tektir ya da çifttir, ve netice olarak sonlu olması gerekir. Çünkü sonsuz ne tektir ne çifttir, zira o süresiz bir (eklenmesiyle) artırılabildiği halde sonsuz olarak kalır. Bütün bunların ötesinde, Yeni-Plâtoncular, İbn Sînâ'nın kabul ettiği gibi[71], fiilî sonsuz anlayışının düçar olduğu mantıkî tenakuza rağmen, bedenden ayrı halde bulunan, Nefislerin sayısının sonsuz olmasının mümkün olduğunu iddia ederler.

İbn Sînâ'nın, Allah âleme zaman bakımından değil, zât bakımından öncedir, görüşüyle ilgili delillerini reddedişinde Gazzâlî zamanın yaratılmış olduğunu desteklemek için kesin bir tavır alır. Allah âlemden öncedir dediğimizde, ona göre, biz ancak, âlem yok iken Allah'ın varolduğunu ve âlemle birlikte varolmaya devam ettiğini kasdederiz. Bu iki önermenin **ispat ettiği şey, bir Zât (Allah)'ın varoluşu ve bunu müteakip birlikte iki zâtın oluşudur[72], Üçüncü bir şeyin** (zaman) varlığını düşünmek bizi, iki zâtı bu **üçüncü varlıkla** birlikte düşünmeye zorlayan vehmin bir aldatmasıdır.

**Âlemin, yaratılışından önce, açıkça mümkün olduğu görüşüne gelince,**

bunun Yeni-Plâtoncuların iddia ettiği gibi, kendisinde imkânın (possibility) mevcut olduğu ezelî bir desteği (substratum) icap ettirmesi zorunlu değildir. Çünkü, bu görüşe göre, yalnız mümkün değil, fakat onun iki zıddı, imkansız (mumteni') ve zorunlu da böyle bir desteği gerektirir ve bu kesinlikle imkânsızdır. Mümkün, mümtenî ve zorunlunun, gerçekte diğer bütün müşterek keyfiyetler gibi, ancak kavramsal bir gerçekliği vardır. Var olan şey sadece onların yüklemi oldukları zâttır[73].

Tehâfüt'ün ele aldığı ikinci mesele süreklilik ve ezelilik meselesidir ki, ezelilik sonrası (post-eternity) meselesinin de bu meselenin ortaya çıkardığı mantıkî bir netice olduğu açıkça ifade edilir. Bu mesele de ezelîlîk öncesi (preeternity) meselesiyle aynı kelâmî güçlükleri ortaya çıkarır. Üçten on bire kadar olan meseleler grubu Allah ve sıfatlarıyla alakalıdır. Üçüncü meselede, Yeni-Plâtonculuk kontekstinde, Allah'ın, doğru bir şekilde, âlemin yaratıcısı ya da Sânîî olarak tasvir edilip edilemiyeceği temel meselesi ortaya atılır. Çünkü, Yeni- Platonculara göre, Âlem Allah'tan (yahut onların deyişiyle İlk'ten), tıpkı eserin sebepten yahut ışığın güneşten çıktığı gibi, zorunlu olarak sâdır olur. İmdi gerçek fâilin şuur sahibi ve hür olması lâzımdır; bu yüzden Allah bu filozoflarca ancak mecâzen âlemin Sânî' olarak adlandırılabilir.

Ayrıca, onlara göre, ezelî olan âlemin yaratılmış olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü yaratma ya da yapma bir şeyi yoktan varlığa getirme fiilini ifade eder, ve ezelî daima mevcuttur[74]. Yine Yeni-Plâtoncular bir'den ancak yine bir çıkabileceğine **(ex uno non fit nisi unum)** kânîdirler, fakat, Allah'ın bir ve âlemin çokluk olması sebebiyle Allah'ın âlemin Sâni'i olduğunu söylemenin bir mânâsı olamaz. Gerçekte, onların öncüllerinden şu netice çıkar ki, "İlk"ten ancak bir'ler serisi yahut basit varlıklar sâdır olabilir. Âlemi oluşturan çokluk yahut bileşik varlıklara gelince, Yeni-Plâtoncuların delillerinden hiç biri onların meydana gelmesini izâh edemez.

### Allah'ın Varlığı ve Sıfatları

Dahası, Yeni-Plâtoncular Allah'ın var oluşunu da ispat etmeye muktedir değildirler (Mesele 4). Onların bütün delilleri sonsuz bir geriye gidişin imkânsızlığı ve nihayette ma'lûller silsilesinin ma'lûl olmayan bir illet (Uncaused cause) te durmasının zorunluluğuna dayanır. Ancak, (a) onlara göre, cisimler ezelîdir ve netice olarak sebep gerektirmez, ve (b) Onların âlemin kıdemi tezlerinden, bu vakte kadar, sonsuz bir ma'lûller silsilesinin gelmiş olmasına binaen sonsuz bir silsile de imkânsız değildir. Onlardan bazısı, İbn Sinâ'da gördüğümüz gibi, cisimden ayrılmış olarak sonsuz sayıda Nefslerin bulunabileceğini dahi kabul eder[75].

Gazzâlî daha sonra ilâhi sıfatlar meselesine döner. Yeni-Plâtoncular Allah'ın birliğini de ispat edemezler (Mesele: 5). Delillerinin esası şudur ki, eğer biz iki zorunlu varlık kabul edersek, zorunluluk esasen onlardan herbirine ait olmaz, fakat bir sebeple olur, neticede Zorunlu Varlık müsebbep olur ki, bu saçmalıktır. Bu delil doğru değildir, çünkü bu delilin dayandığı Özünde- Zorunlu ile Dolayısıyla-Zorunlu ayırımı temelsizdir. Gerçekte, Yeni-Plâtoncular ilâhî sıfatları bütünüyle inkâr ederler (Mesele: 6) Bu sıfatlar, onlara göre, zâtın arazlarıdır ve haddizatında mevzuda çokluğu ve zorunsuzluğu (contingency) gerektirir. Onlar, Allah'ın herhangi bir sıfatın mahalli olamıyacağını iddia ederler, fakat aynı zamanda da Onun âlim (bilen) olduğunu kabul ederler ki, ilim sıfatından ne anlaşılırsa anlaşılsın bu açıkça O'nun ilim sıfatına sahib olması demektir[76]

İlâhî bilgi problemi Gazzâlî'nin Yeni-Plâtoncuları itham ettiği ikinci meseledir. Bundan dolayı onun itirazlarını mutalâa etmek için uzunca durmamız gerekiyor. On birinci mesele de İslâm'ın (Eş'ariliğin) ilâhî bilgiyle ilgili görüşünü açıklayarak müzakereyi başlatır. Çünkü irade fiili irade edilen şeyin bilgisini tazammun eder ve bütün âlem Allah tarafından murâd edilmiştir; binâenaleyh bütün âlem O'nca bilinir ve ilim ve irade ile meydana getirilmiştir[77]. Bundan başka bilmek ve irâde etmek diri (hayy) olmak demektir. Bu sebeple Allah'ı bütün zâtî sıfatlardan soyan Yeni-Plâtoncular şu sonuca varmışlardır. "Hâkimlerin hâkimi ve sebeplerin sebebi dünyada olup biten hiçbir şeyi bilmez. (öyleyse onlara sormak gerek)kendi zatını bilmesi (onlar bunu kabul ederler)müstesna,O'nunla ölü arasında ne fark vardır ve bu kendini bilmenin, başka hiçbirşeyi bilmemekle birleştiğinde ihtiva ettiği üstünlük nedir?"[78]

Bu yüzden, Allah'ın irâde sahibi olduğunu inkâr eden filozoflar O'nun bilgi sahibi olduğunu da ispat edemezler. Örnek olarak, İbn Sînâ'nın bu mesele hakkındaki delilinin esası şudur; tamamen gayrı maddî olan İlk (Allah)'in saf **akıl** (akl-ı mahz) olması ve buna binâen her şeyi bilmesi gerekir, çünkü bilginin tek engeli maddedir[79]. Ancak İbn Sînâ ve onun Yeni-Plâtoncu kardeşleri, Allah'ın akıl olduğu iddialarını ispatlayamazlar. Çünkü bu öncülden ancak O'nun maddî bir varlık olmadığı çıkar. Bu önermeden de ancak, İlk'in maddî bir şey, maddi bir şeyin arazı olmadığı ve O'nun kendi kendine kâim olduğu çıkarılabilir. Neticede, zâtını yahut diğer eşyayı bilmesi sebebiyle O'nun akıl olduğunu iddia etmek meseleyi ispat olunmuş farzetmektir. Ancak O'nun zâtını ve diğer şeyleri bilmesi faraziyesine dayanarak O'nun saf akıl olduğu iddia edilebilir mi? Münakaşa edilen nokta işte bu hususdur[80].

Filozofların, âlemin Allah'ın eseri olduğunu inkâr etmedikleri, fakat ancak onu zamanda irade ettiğini kabul etmedikleri ileri sürülebilir. Çünkü onlar, fâil zorunlu olarak fiilini bilir, genel önermesine itiraz etmezler.

"Bütünü" (Küll) yaratan Allah'ın neticede yarattığını bilmesi gerekir[81].

Gazzâlî bu itiraza üç sebeple karşı çıkar. (1) Yeni- Plâtoncularca âlemin Allah'tan, ışığın güneşten çıkması gibi "tabiî zorunlulukla" sâdır olduğu söylenir. Açıkçası böylesi sudûr, fâil tarafından hem irade edilmeyi hem de düşünülmeyi gerektirmez. (2) Bazıları (meselâ İbn Sînâ) iddia eder ki, "küll"ün sâdır olması O'nun bu "küllü bilmesinin neticesidir ve bu bilgi Allah'ın zâtıyla aynıdır. Ne var ki bu iddia, birinci şıkta olduğu gibi, sudûru tabiî zorunlulukla tasvir eden filozoflar tarafından kabul edilmez. (3) İkinci sudûr anlayışı kabul edilse bile ondan çıkan tek sonuç şudur ki, Allah ancak kendi fiilinin neticesi olan ilk varlığı, yani ilk aklı bilir ki, sıra ile o da kendinden çıkanı bilir ve bu böyle peşpeşe sudûrlar skalası boyunca devam eder. Bu versiyona göre de Allah "küll"ü bilmez[82].

Hakikatte, filozofların öncüllerinden Allah'ın zâtını bildiği de çıkmaz (Mesele: 12), çünkü biz, zât bilgisini hayat gerçeğinden ve sırasıyla onu da ilim ve iradeden istidlâl ederiz. Filozoflar, gördüğümüz üzere, Allah'ın irade sahibi olmasını inkar etmekle, O'nun zâtını ve O'ndan çıkan herhangi bir şeyi bilmesini ispat edemezler. İtikatlarına uygun olarak filozofların, Allah'ın ilim, görme ve işitme (Müslümanların çoğunluğunca bunlar Allah'a sıfat olarak atfedilir) sıfatlarına sahip olduğunu inkar etmeleri lazımdır, çünkü bu sıfatlar, onlara göre, Allah'a değil, tamamen yaratıklara yüklem olan eksikliklere delâlet eder[83].

İslâmî görüş noktasından, belki de ilâhî bilgi meselesinin en çetin yönü, Allah'ın cüz'ileri bilmesinin inkârıdır. Kur'an açıkça (34,3) hiç bir şeyin, "gök"lerde ve yerde en küçük zerrenin" bile Allah'ın bilgisinden kaçamıyacağını ifade eder. İbn Sinâ gibi Allah'ın zâtından başka şeyleri de bildiğini kabul eden filozoflar yine de O'nun bilgisinin "küllî" bir tarzda olduğunu ileri sürmüşlerdir. O "cüzi" bilgi gibi, zaman ve mekanın sınırlandırmalarına tâbi değildir. Bu sebeple Allah, bir olayı (meselâ güneş tutulmasını) vukuundan önce yahut sonra aynı anda bilir. Çünkü o, nihâyette onun kendilerinden hâsıl olacağı sebepler silsilesini a piori olarak bilir. Aynı şekilde, O, ferdî insanı da bilir, örnek olarak Zeyd yahut Amr'ı, "mutlak insanı" bilmesi hasebiyle, yani zaman ve mekan şartlarından bağımsız olarak bilir. Cüz'î yahut ârızî keyfiyetler ya da ferdi öteki fertlerden ayıran zaman ve mekana bağlı (spatiotemporal) taayyünler, Allah'ın paylaşmadığı duyu tecrübesinin objeleridir[84].

Reddiyesinde Gazzâlî Allah'ın ilminin gerçekten zaman ve mekan şartlarından bağımsız olduğunu savunur. Bu, onun, bu şartlara tâbi olan cüz'îlere taallûkuna mâni değildir. Bu bilme tarzının maruz kaldığı değişmeler, bilenin zâtında değişmeyi icâb ettirmez; bilakis onun bilgisinin sürekli değişen nesneye izafetinde (relationship) değişmeyi gerektirir.

Eğer yine de bu izafetlerin nesnenin tanımına girdiği ve neticede so-

nuncudaki değişmenin bilende zorunlu olarak değişmeyi icab ettireceği ileri sürülürse şu karşılık verilebilir; şâyet bu doğru ise küllîleri bilmek de bu bilginin bilene farklı izafetleri gerektirmesi bakımından, bilende değişmeyi icab ettirecektir. Ve bu küllîler sayıca sonsuzdurlar, filozofların delillerine dayanılarak, nesnedeki değişme ya da çokluğun, zorunlu olarak bileni değiştirmediği kabul edilmedikçe, Allah'ın bilgisinin nasıl korunabileceği açık değildir[85].

Yeni-Plântoncuların Kadîm Varlık (Allah) değişmeye tâbi değildir, öncüllerinden de bu çıkmaz. Onlar âlemin (onlara göre kadîmdir) yine de değişmeye tâbi olduğunu kabul ederler. Bilgisinin değişen nesneye taallukunun gerektireceği Allah'ın kemâlinin eksilmesine gelince, biz, bu kemâli filozofların, herşeyin Allah'tan, O'nun bilgisi yahut takdiri olmaksızın tabiî zorunlulukla sâdır olduğu iddiasından daha büyük bir eksiltme olmadığını görebiliriz[86].

## Sebepliliğin Reddi

Tahâfüt'ün **tabiatla** ilgili bölümünde Gazzâlî, iki önemli meseleyi mütalaa eder: Sebeplilik bağının zorunluluğunun reddi ve bedenin haşri. Birincisi (Mesele: 17) daha iki yüzyıl önce kelâmcıların genel olarak filozoflar ve özel olarak da Meşşâîlere karşı diktikleri önemli meselelerden biri idi. Sonuncuların (filozofların) tabiî nizamda "ikincil sebeplere" muayyen bir mevki verme temayülleri kelâmcılar tarafından, onun, büyük kozmik planlarını mütehakkimce ve doğrudan icra eden ve neticede hiçbir aracıya ihtiyacı olmayan Kur'an'ın Tanrı anlayışıyla çatışması sebebiyle muhalefetle karşılandı[87]. Görmüş olduğumuz üzere, dokuzuncu asır kelâmcılarınca geliştirilen vesileci (occasionalist) atom ve arazlar metafiziği tabiî ya da başka, bütün şart ve kayıtlardan Allah'ın mutlak bağımsızlığını korumak için kesin olarak modelleştirildi. Tabiî fâillerin tesirini unutmamak için nazarî tedbir olarak **tevellüd** kavramını icad eden bir kaç Mu'tezilî kelâmcı[88] müstesna, İslâm kelâmcıları "ikincil sebepliliği" Allah'ın âlemdeki teklik ve hakimiyetiyle uyuşmadığı için reddettiler. Ancak. Gazzâlî, zorunlu sebeplilik bağı anlayışının sistemli bir şekilde reddedilmesini üzerine alan ilk kelâmcı idi. Bu hususta o, Pyrrhon okulunun Grek septiklerinin tesirinde kalmış gibidir[89].

Sebeliliğ müzakeresi, sebep ve netice denilen şeyler arasında karşılıklı ilişki (correlation) zorunlu değildir, önermesiyle başlar; çünkü ancak mantıkî tazammunun (implication) olduğu yerde zorunlu bir korrelasyon kabul edilebilir. Fakat, yemek ve tokluk, ateşe dokunmak ve yanmak, başın kesilmesi ve ölüm gibi, iki farklı durum ya da olay arasında böyle bir korrelasyonun iddia edilemiyeceği açıktır. Tıbb, astronomi ve sanatlarda birlikte vuku bulan olaylar arasında müşahede olunan korrelasyonun se-

bebi ancak Allah'ın onları daima birleştirmedeki fiilidir. Ancak, Müslümanların umûmî olarak mûcize diye kabul ettikleri olaylarda olduğu gibi, bu birleşmenin bozulmasına rağmen neticelerin, beraber bulundukları sebepleri olmaksızın, başlangıçtan meydana gelmesi mantîken mümkündür[90].

Pamukla münasebetinde ateşin durumunu ele alalım. Filozoflar, ateşin, pamuğun yanmasının sebebi olduğunu iddia ederler; oysa biz, der Gazzâlî, bu prosesteki gerçek fâilin, ya bizzat doğrudan ya da bir melekle dolaylı olarak Allah olduğunu iddia ediyoruz. Çünkü ateş, cansız (câmid)'dir ve bu sebeple herhangi bir şeye sebep olacağı söylenemez. Filozofların ileri sürebileceği tek delil, bizim, yanma olayının ateşle teması üzerine meydana geldiğini müşâhede etmemizdir; fakat müşahede sadece yanmanın ateşle temas esnasında meydana geldiğini gösterir, ateşin onun sebebi olduğunu yahut onun gerçekten yanmanın tek mümkün sebebi olduğunu değil.

Yahut hayvanla münasebetinde hayat ve gelişmeyi ele alalım. Açıktır ki, bilgi güçleri gibi hayvanın spermasında bulunan hareket güçleri de ilk dört keyfiyetin neticesi değildir[91]. Ne de bebeğin hayatının, işitme ve görmesinin sebebi, spermayı annesinin rahmine döken babadır. Bu sebep ilk Varlık (Allah)'tır. Gerçekte, "muhakkık" filozoflar da tabiî sebep ve neticelerin birleşmesinden hasıl olan araz ve hâdiselerin nihâi sebebinin "Vâhib el-Suver" olduğunu kabul ederler. O, kendisinden madde onları almaya yeterince hazır hale geldiğinde, tabii nesnelerin "zâtî formları"nın sâdır olduğu bir melek yahut mufârık bir cevherdir[92].

Bununla beraber filozoflar tabiî hâdiselerin nihâi sebeplerinin dünyaüstü (supermundane) olduğunu kabul ederler velâkin onların fiillerini alma kabiliyetini tabiî sebep yahut fâillerin kuvvetine verirler. Binâenaleyh, eğer biz tabiatı bozulmamış bir ateş ve yine tabiatı bozulmamış bir pamuk kabul edersek ateş ya da pamuğun tabiatı zamanla değişmedikçe, ateşin pamuğu bazen yakması bazen yakmaması imkânsızdır[93].

Gazzâlî'nin bu zorlukla ilgili çözümü şudur; tabiatüstü ilkeler ya da fâiller, özellikle Allah, filozofların iddia ettikleri gibi, sebeplilik zorunluluğuyla değil, bilakis iradeyle hareket ederler. Netice olarak, Allah'ın bazı hallerde yanmayı meydana getirmesi, fakat diğer bazılarında meydana getirmemesi mantık bakımından tamamen mümkündür. Buna şöyle itiraz edilebilir; bu anlayışa göre her şey mümkün olur ve hiç birşey kesin olarak bilinemez; meğer ki, Allah aynı anda doğrudan doğruya fiiline tekabül eden bilgiyi vermek istemiş olsun... Meselâ biz, onun hiçbir yanını görmeksizin, yanan ateş, kükreyen aslanlar ve geçit yapan askerlerden oluşan garip bir sahneyi seyrederken bir adam düşünebiliriz, çünkü Allah **onda o anda bu sahneye tekabül eden idrakı yaratmamıştır. Yahut geride**

bir kitap bırakabilir ve eve döndüğümüzde kitabın bir çocuğa ya da bir hayvana dönüştüğünü, yahutta çocuğun bir köpeğe, vs.'ye dönüştüğünü görebiliriz. Böylece Allah, sebeplilik ya da başka herhangi bir nizama bağlı olmaması sebebiyle dilediğini dilediği herhangi bir yolla yaratabilir[94].

Cevap olarak Gazzâlî, şayet biz Allah'ın bizde, olaylara yahut onların mümkün olduğuna tekabül eden bilgiyi yaratmayacağını farzedersek bu muhallerin meydana gelebileceğini ifade eder. Fakat Allah bizde bu hâdiselerin sadece mümkün olduğunun, onların fiilî olmadığının bilgisini yaratmıştır. Onlar olabilir de olmayabilir de. Onların ardardalığı "kesinlikle zihinlerimize onların vukuunun geçmiş daimî bir nizâma göre olduğu fikrini yerleştirir."[95] Fakat bir peygamberin yahut peygamberî ya da keskin sezgi gücüne sahip sıradan bir insanın, tabiattaki normal hâdiseler silsilesine uymayan bir tarzda bu olayların meydana geleceğini önceden bilmesi mümkündür. Bu durumlarda Allah sadece bilenin zihninde uygun bilgiyi yaratır ve bu suretle sözü edilen zorluk ortadan kalkar.

Bu tür olayların neticesini bilmek normal olarak onların fiilî vukularına bağlıdır. Bununla beraber, belirli unsurların belirli hususiyetleri olduğunu (mesela, ateşin pamuğu yakma gücü gibi) inkâr etmeksizin, Allah'ın yahut O'nun meleklerinin bu güce, onun pamukta yanmaya sebep olmayacak bir şekilde mânî olabileceği yahut Allah'ın pamukta yakma fiiline karşı koyacak gücü yaratabileceği mantîken imkân dahilindedir. Böylece Kur'an'da kaydedilen, İsa'nın ölüyü diriltmesi, Mûsa'nın değneği yılana çevirmesi gibi mucizeler tamamen mantıkî bir şekilde izâh edilebilir. Yahut Allah'ın, mucizevî planlarını, olayların tabiî sürecini zorlamadan, fakat bu süreci içiçe geçirmek yahut kısaltmak suretiyle yapması pekâlâ mümkündür. Şöyle ki, Meşşâî filozoflara göre, maddenin birçok zıt keyfiyetleri alma kabiliyeti vardır. Onların görüşünde hayvanların meydana gelişi, söz konusu hayvanda son bulan bir dizi istihâleler (dönüşümler) neticesinde olur. Toprak bitkiye, bitki hayvan tarafından tüketilip yakılmış olmakla kana, kan sırasıyla bedene ve spermaya dönüşür ve nihayette çocuğun meydana gelmesine yol açar. Alışılmış şekliyle bu süreç oldukça uzun bir zaman alır, fakat Allah'ın, bu dönüşümleri âdetinden daha kısa bir zamanda meydana getirmesi ve daha sonra bizim bir lâhza diyebileceğimiz bir zamana kadar indirmesi aklen imkânsız değildir. Ve işte bizim, mûcize dediğimiz de budur[96].

Gerçekte, görmüş olduğumuz üzere, filozoflar hayvanların ve bitkilerin oluşmasının, semâvî ittisaller ve onların muhtelif hareketlerinin tesiriyle hazır hale geldiği için, maddenin faal akıl (Vâhib el-Suver)'dan sâdır olan formları alma kabiliyetine bağlı olduğunu kabul ederler. Bu faraziyeye göre dünyadaki son derece garip vâkıalar mümkün hale gelir ve olağanüstü hadiseler yahut mucizeler tamamen anlaşılabilir hale gelir.

### Nefs ve Cismânî Haşr

**Tehâfût**'ün "tabiat" ile ilgili son üç meselesi, Yeni-Plâtoncu doktrine göre, nefsin mâhiyeti ve onun ölümsüzlüğüyle ilgilidir. On sekizinci meselede Gazzâlî bu filozofların Nefsin maddî olmayışı ve basitliğine dair delillerini ortaya koyar ve onların tamamen ikna edici olmadığını gösterir. Onların Nefs'in ölümsüzlüğüne dair delilleri de kesin değildir, çünkü bu deliller Nefs'in basitliğine ve gayrımaddîliğine dayanır ki, onlar bunu isbat edemezler (Mesele: 19).

Bu delillerin hiçbiri kesin olmadığına göre, başvurulacak yegâne mercî ölümsüzlüğü kesin bir şekilde beyan eden ve Nefs'in ahiretteki durumu hakkında ayrıntılı bilgi veren Kur'an yahut vahy **(Şeriat)** otoritesidir[97]. Ahirette Nefs için hazırlanan rûhânî zevklerle alakalı olarak filozofların söylediklerinin çoğu Kur'an'ın öğretisiyle uygunluk arz eder. Bizim itiraz ettiğimiz, diye savunur Gazzâlî, onların Nefsin ölümsüzlüğüne dair bilgileri, ahiretin rûhânî zevk ve elemlerinin saf akılla bilinmesi ve bunların ölümden sonra insanın tadabileceği tek zevk ve elem şekli olmalarıdır. Her iki (yani rûhânî ve cismânî) zevk ve elem şeklini ve bunun yanında Kur'an'da ifade olunan cismanî dirilmeyi kabul etmede mantıkî imkânsızlığı gerektiren bir şey yoktur. Filozofların, Kur'an'da tasvir edilmiş olan hissî zevk ve elemler halkın ahlâkî terbiyesi için verilmiş sembollerden başka birşey değildir, şeklindeki iddiaları çok ince bir hususturve Kur'an'da onları tasvir eden ayetlerle Allah'ı antropomorfik terimlerle tavsif eden âyetler arasındaki teşbih (analogy) yanlış bir benzetmedir. İkinciler mecaz olarak yorumlanabilir ve yorumlanmalıdır, fakat birinciler asla. Çünkü Allah'ın organlara sahip olmak ve yer işgal etmek gibi, cismanî terimlerle tavsif edilmesi mantık bakımından imkansız iken, Kur'an'da zikredilen bedenî mükâfat ve cezalar mantık açısından imkânsız değildir; nitekim bu mucize ve harikulâde umûmî başlığı altında gösterilmiştir[98]. Böylece Allah, Hüküm Gününde Nefsi ya aynı ya da ilkine benzer bir bedene iade edebilir, ve bu suretle onu hem cismânî hem de gayricismânî zevke katılmaya muktedir kılar. Gerçekte, onun tam mutluluğu bu iki zevkin imkânına bağlıdır.

### Notlar:

1. **Bkz.** İkinci bölüm.
2. **Bkz. İbn Asâkir, Tebyin Kezb el-Müfterî,** s. 38 vd.

3. İbn Hallikân, **Vefayât,** Vol. 3, s. 398.
4. Mu'tezile'nin "orta yer" öğretisi için bkz. ikinci bölüm.
5. el-Eş'arî, **el-İbâne,** s. 6 vd.
6. **el-Milel,** s. 67.
7. **el-Luma', Theology of Al-Ash'arî** içinde, s. 70.
8. el-Eş'arî, **el-İbâne,** s. 54.
9. el-Şehristânî, **el-Milel,** s. 65, 76.
10. el-Eş'arî, **el-Luma',** McCarthy, **Theology of al-Ash'arî,** s. 9.
11. **İstihsân el-Havz fî İlm el-Kelâm, Theology of al-Ash'arî,** 88 vd.
12. **A.g.e.,** s. 95.
13. **el-İbâne,** s. 7 vd.; krş. McCarthy, **Theology of al-Ash'arî,** s. 238 vd.
14. **el-Luma',** s. 39 vd.
15. İbn Haldûn, **el-Mukaddime,** s. 465.
16. el-Bâkıllânî, **el-Temhîd,** s. 6.
17. **A.g.e.,** s. 8.
18. **A.g.e.,** s. 10.
19. **A.g.e.,** s. 11.
20. Bkz. ikinci bölüm.
21. el-Bağdâdî, **Usûl el-Dîn,** s. 33.
22. el-Bâkıllânî, s. 18.
23. el-Bağdâdî, s. 56.
24. Fakhry, "The Classical Islamic Arguments for the Existence of God, "**Müslim World.** XLVII (1957), 139 vd.
25. el-Bâkıllânî, **el-Temhîd,** s. 23 vd.
26. Bkz. bölüm dört.
27. Fakhry, "The Classical Islamic Arguments for the Existence of God, "**Müslim World.** XLVII (1957), 139 vd.
28. el-Bağdâdî, **Usûl el-Dîn,** s. 26.
29. **A.g.e.,** s. 150 vd.
30. İbn Haldûn, **el-Mukaddime,** s. 465.
31. el-Eş'arî, **Makâlât,** s. 281, 305; Kezâ bkz. el-Bağdâdî, **Usûl,** s. 46.
32. Bkz. ikinci bölüm.
33. **A.g.e.,** s. 59, 343; krş. Fakhry, **Islamic Occasionalism,** s. 33.
34. **A.g.e.,** s. 301 vd. krş. ikinci bölüm ilgili yer.
35. **A.g.e.,** s. 161, 307; Kezâ el-Hayyât ve muhtemelen öğrencisi el-Ka'bî de bu görüşte idi; bkz. el-Şehristânî, **el-Milel,** 53.
36. el-Bağdâdî, **Usul el-Dîn,** s. 37, ve el-Cuveynî, **el-İrşâd,** s. 10-11.
37. Fakhry, **Islamic Occasionalism,** s. 37 vd.
38. el-Bağdâdî, **Usûl el-Dîn,** s. 42 ve 56 vd.
39. **A.g.e.,** s. 56 vd.; el-Eş'arî, **Makâlât,** s. 310, 570.
40. el-Bağdâdî, **Fark,** s. 121, ve **Makâlât,** s. 324 vd.
41. el-Sehristânî, **el-Milel,** s. 38 vd.; **Makâlât,** s. 321.
42. el-Bağdâdî, **Usûl el-Dîn,** s. 40.
43. Bkz. ikinci bölüm.
44. el-Bâkıllânî, **el-Temhîd,** s. 18; el-Eş'arî, **Makâlât,** s. 370.
45. el-Bağdâdî, **Usûl el-Dîn,** s. 51.
46. **A.g.e.,** s. 45.

47. **A.g.e.,** s. 67, 45.
48. Bkz. el-Subkî, **Tabakât el-Şâfiiyye el-Kûbrâ,** IV, 101., ve Jabre "La biographie et l'oeuvre de Ghazali reconsideres a la lumiere des Tabaqât de Subki," **Melanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire,** I (1954), s. 83 vd.
49. Gazzâlî'nin ilim seyahati için bkz. **A.g.e.,** s. 94 vd.
50. **el-Munkız mine'd-Dalâl,** s. 11.
51. **A.g.e.,** s. 12.
52. **A.g.e.,** s. 13.
53. Aynı yer.
54. Kur'an, 6/125.
55. **el-Munkız,** s. 16 vd.
56. **A.g.e.,** s. 29 vd. İsmâîliler'e göre yedinci imam, İmâmiyye'ye göre de onikinci imâm gaybettedir ve ahir zamanda çıkacaktır.
57. İsmâîliler'e karşı en ayrıntılı tenkit **Fezâihu el-Bâtıniyye"** de bulunur.
58. **el-Munkız,** s. 18.
59. Jabre, **"La biographie,"** s. 78 vd.
60. **Makâsıd el-Felâsife,** s. 31 vd., 385.
61. Salman, "Algazel et les Latins," **Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen age,** 1935-36, s. 103-27.
62. **Tehâfût el-Felâsife,** s. 6.
63. **A.g.e.,** s. 6; krş. **el-Munkız,** s. 20 vd.
64. **A.g.e.,** s. 9.
65. **A.g.e.,** s. 376, ve **el-Munkız,** s. 23 vd.
66. **A.g.e.,** s. 21 vd. Platon'un görüşü ihtiraz kaydıyla aktarılır ki, bazıları onun bu görüşte olduğuna itiraz etmişlerdir. Onun Grek yorumcularından Aristo (**Physics** 251$^{b}$ 17; **De Caelo** 280$^{a}$ 30) Platon'un **Timaeus** 38$^{b}$'de âlemle zamanın birlikte yaratıldığını kasdettiğini söyler. Öte yandan Xenocrates Platonculları ve Yeni-Platonculları takip ederek genel olarak Platon'un âlemin ezelliğine inandığı fakat mecaz olarak zamanî yaratmayı kullandığına kaildir. Bkz. Taylor, **Plato,** 442 vd.
67. Galen'in görüşünün onun "Galen'in İnandığı" adlı eserinde verilmiş olduğu söylenir; krş. **Tehâfût,** s. 21, ve Fahreddin Râzî, **el-Muhassal,** s. 86.
68. **Tehâfût,** s. 29 vd.
69. **A.g.e.,** s. 31 vd. Bu delil nihayette Yahya el-Nahvî'den alınmış gibidir ve Simplicius Physica şerhinde onu iktibas etmiştir (**Diel,** 1179, 15-27). Krş. İbn Rüşd, **Tehâfût el-Tehâfût,** II, 7.
70. Bu meselenin tartışılması için bkz .Marmura," Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls," **Mediaeval Studies,** XXII (1960), 232 vd.
71. **Tehâfût,** s. 53.
72. **A.g.e.,** s. 70 vd.
73. **A.g.e.,** s. 103 vd.
74. **A.g.e.,** s. 136 vd.
75. **A.g.e.,** s. 172 vd.
76. **A.g.e.,** s. 210 vd.
77. **A.g.e.,** s. 182.
78. **A.g.e.,** s. 211.

79. **A.g.e.**, s. 212.
80. **A.g.e.**, s. 214.
81. **A.g.e.**, s. 216.
82. **A.g.e.**, s. 221 vd.
83. **A.g.e.**, s. 227.
84. **A.g.e.**, s. 232 vd.
85. **A.g.e.**, s. 237.
86. Fakhry, **Islamic Occasionalism,** s. 56 vd. "**Muslim World,** XLIII (1953), s. 98 vd.
87. Fakhry, "Some Paradoxical Implications of the Mu'tezilite View of Free Will.
88. Van den Bergh, Averroes **Tahâfut al-Tahâfut,** Vol. I, Indroduction, s. XXIX et seq.; Vol. II, muhtelif yerler.
89. **Tehâfût,** s. 276 vd.
90. Yani, kuru ve yaş, sıcak ve soğuk.
91. **Tehâfût,** s. 281; krş. İbn Sînâ, **Necât,** s. 283; **Şifâ (İlâhiyât),** s. 410 vd. İbn Sînâ "Vâhib el-suver" in fa'al ıkıl ya da Bir'den sûdur eden mufârık akılların sonuncusu olduğunu açıkça ifade eder; bkz. yukarıda ilgili bölüm.
92. **Tehâfût,** s. 283.
93. **A.g.e.**, s. 284 vd.
94. **A.g.e.**, s. 285.
95. **A.g.e.**, s. 288.
96. **A.g.e.**, s. 354.
97. **A.g.e.**, s. 355 vd.

**sekizinci bölüm**

# İSLÂM MİSTİSİZMİNİN DOĞUŞU VE GELİŞMESİ (TASAVVUF).

## I. Tasavvufun Menşei

Hıristiyanlıkta olduğu gibi ya bir tür tabiat aynıyetiyle ya da Hinduizm ve Budizm'de olduğu gibi[1] ferdî benliği (hüviyet) tamamen yok ederek ve farklılaşmamış ilk birlik haline dönerek sonsuza ulaşma ve onunla aynı olma diye tanımlanan tasavvuf, İslâm dininin birçok talimleriyle bağdaşmaz. Birincisi, Kur'an'ın[2] "O'na hiçbir şey benzemez" diye ifade ettiği gibi, Allah'ın mutlak aşkınlığı anlayışı mahremiyet rûhuna ve Allah'la mahrem münâsebete karşı durur. İkincisi, katı şart ve şekilleriyle dinin merasim temeli, şartsız ve tahditsiz kayıt altına alınmamış en üstün hakikata ulaşma imkanı vermez. Üçüncüsü, İslâm'ın birlik yahut insan hayatının bu âlem ve gelecek âlemde devamlılığı anlayışı, bu âlemden vazgeçmek suretiyle sonlu varlıkla sonsuz varlık arasında "ayırım" yapmayı daha da zorlaştırır. İslâm'ın mü'mini ebedî öteki âleme (dâr-ı bekâ) ulaşmaya ve ona sarılmaya çağrıldığı kadar bu geçici varlık dünyasını (dâr-ı fenâ) kabul etmeye ona sarılmaya da çağrılır[3].

Bununla beraber, Kur'an ve Hadisler, çizilmiş olandan çok farklı bir başka Allah-insan münasebeti ve ahiret hayatı tablosu çizer. Bu suretle Allah bu bakış açısından, mü'mine "şah damarından" (Kur'an, 50/15) daha yakındır ve insanın her fiiline tanık olacak ve her düşüncesini okuyacak kadar her yerde hazır ve herşeyi bilendir[4]. Bu hayatın geçici nimetlerinin ahiret hayatının ebedî nimetlerine kıyasla bütün bütün değersiz olduğu söylenir[5].

Bundan başka, Allah'ın son hükmünün görülmesi, bilhassa ilk Mekkî surelerde, öylesine canlı ve dehşetli tasvir edilir ki, okuyucuyu insanın bu hayattaki halinin faydasızlığı ve sefilliği duygusu kaplar. Tabiî olarak korku **(el-havf)**, **verâ** ve **takvâ**[6]'nın en mühim ifadesi ve İslâm'ın ilk asırlarındaki samimî dini davetin şiarı haline geldi. Ve sıkı monastik ideal **(ruhbanlık)** yasaklanmış olmasına rağmen, biz, Ebû Zerr Gıfârî (öl: 652) ve Huzeyfe (ölm: 657) gibi, her ikisi de Hz. Peygamber'in arkadaşı (sahabe) olan[7], ilk müslümanlardan bir çoğunun, çağdaşlarının çoğunun dünyada rahat ve refah bir hayatı seçmiş olduğu bir zamanda zühd hayatını seçti-

ğinden haberdârız.

Belki, ilk İslâm zahidlik tarihindeki en mühim şahsiyet, çeşitli münasebetlerle zikredilmiş olan, İslâm'ın ilk asrının en çok hürmet ve takdir edilen şahsiyeti Hasan Basrî (öl: 728)'dir. O, İslâm tarihinin en mühim devirlerinden birinde yaşadı. Üçüncü Halife Osman'ın 656 yılında katlini müteakip İslâm'ın saflarını parçalayan "hilafet kavgası" Emevîleri Ali taraftarlarıyla karşı karşıya getirdi ve hemen hemen tam bir asır süren siyasî ve kelâmî mücadeleye yol açtı. Büyük günah işleyenin durumu ve aynı asıldan irade hürriyeti ve kader meseleleri üzerinde yapılan kelâmî tartışmalar bu mücadeleden neş'et etti ve İslâm'da, Hasan Basrî'nin öğrencisi olan Vâsıl b. Atâ'nın başını çektiği ilk kelâm hareketinin doğuşuna sebep oldu[8].

Hasan Basrî' in dinî hayat anlayışı, temel rükûnları takvâ, fakr, ve dünya nimetlerini hakir görme olan bir zühd anlayışı idi. Onun teklif ettiği yol, düşünme **(fikr),** kendini denetleme **(muhasebe)** ve Allah 'ın iradesine, derûnî bir hoşnutluk **(rıza)** halinde son bulan tam bir teslimiyetten ibaretti. Bu halde ilâhî irade ile insan iradesi arasında tam bir uygunluk hasıl olur[9].

Hasan Basrî'nin, sonradan ortaya çıkan kelâm ve tasavvuf tarihine büyük bir grup öğrencisi tarafından nakledilen tesiri gerçekten büyüktü. Bu yeni fakr ve takvâ akımı Basra kentinde başladı ve çok sayıda tâbi cezbetti. İslâm'ın en büyük kadın sûfisi olan **Râbiatü'l-Adeviye** (öl: 801) bütün hayatını Basra'da geçirdi ve aynı şekilde Hasan Basrî'nin gerçek sûfî davetle aynılaştırdığı fakr, bekârlık ve dünyadan yüz çevirme ideallerini geliştirdi. Bununla beraber O, İslâm tasavvuf tarihine ilk kez ilâhî sevgi **(el hubb)** fikrini takdim etti[10]. Önceki mutasavvıflar Allah'la münasebette **(şevk)** yahut dostluk **(hulle)**'tan söz ederlerdi, fakat Râbia, mü'minin Allah'a olan sevgisinden şevk dolu kelimelerle konuşmak suretiyle onları oldukça geride bıraktı. Bu hususta O, insanın Allah'a yaklaşmaya ancak kulluk ruhu, takvâ ve korkuyla cesaret edebildiği İslâm'daki bütün dinî geleneğe ters düştü. Bir keresinde ona, Allah'ı sevip sevmediği ve şeytandan nefret edip etmediği, sorulduğunda şu cevabı verdi: "Benim Allah'a olan sevgim beni şeytandan nefret etmekle uğraşmaktan alıkoydu." Başka rivayette ona, rüyasında Hz. Peygamber göründü ve sordu, "Ey Râbia, beni sevmiyor musun? O'nun cevabı şu oldu: "Ey Allah'ın Elçisi, seni sevmeyen bir kimse var mı? Lakin benim Allah Teâla'ya olan sevgim kalbimi o kadar doldurdu ki, onda başka birini sevmeye ya da nefret etmeye yer kalmadı."[11] Onun son derece canlı bu aşk tasviri şu çok meşhur beyitlerinde verilmiştir:

Seni iki sevgiyle seviyorum: hevâ sevgisi ve sevgi objesi olarak senin buna lâyık olmanın mecbur ettiği sevgi. Hevâ sevgisine gelince, o gerçekte senin ismini dur-

madan zikretmemdir. Senin ona lâyık olduğun sevgiye gelince, o bir sevgidir ki, Seni görebilmem için Senin perdeyi kaldırmandır. Ancak, ne bunun için, ne onun için övgü benim değildir. Fakat bunda ve onda hamd Senindir.[12]

Tasavvuf hareketinin merkezi Basra'dan, **Mansur'un** 762 yılında tesisinden sonra bütün imparatorluğun siyâsî ve dinî başkenti durumuna gelen Bağdat'a intikal etti. Bağdat'ın ilk mutasavvıflarından en ünlüleri: Ma'ruf Kerhî (öl: 815), Mansur b. Ammâr (öl: 839), Bişr b. el-Hâfî (öl: 842) ve İbn Ebi'l-Dünya (öl: 894)'dir[13]. Ancak Bağdat okulunun çıkardığı en büyük iki **sûfî** şüphesiz el-Muhâsibî (öl: 857) ve el-Cüneyd (öl: 910) idi. Basra'da dünyaya gelen Muhâsibî daha sonra, kelâmın metodlarını dinî münakaşalarında kullanmayı caiz görmesi sebebiyle kısa zamanda Hanbelilerle çatışmaya girdiği Bağdat'a gitti. Onun tasavvufu iki rukn'a dayanır, nefis muhasebesi **(el-Muhâsebe),** -ki Muhâsibî lakabını bu yüzden almıştır- ve Allah (Mahbûb) yolunda en ağır mihnetlere katlanmaya hazır olma[14]. Ona göre hakîkî takvânın mihenk taşı ölümdür, ve büyük **sabır** faziletinin alameti ıstıraba katlanmaktır. İbadet merasimlerinin kıymetini inkar etmeksizin Muhâsibî îmanın dâhilî cevheri üzerinde ısrar etti ki, o itaat ve teslimiyet ruhuyla doldurduğunda bu saf îmanla mütenasip mânevî bir **hâl** hasıl olur[15].

Ebû'l-Kâsım el-Cüneyd'e **Sûfî** gelenekte en büyük öncülerden biri olarak itibar edilir ve umûmiyetle, Serrâc ve Kuşeyrî'den, Hallâc ve Said b. Ebi'l-Hayr'a kadar sünnî ve sünnî olmayan bütün âlimlerce hürmet edilir[16]. Muhâsibî, Sakatî (öl: 870) ve Ebu'l-Hafs el-Haddâd (öl: 873) onun hocaları arasında bulunuyordu ve o kendi itidaline rağmen, Allah'la ittihad fikrinde aşırı giden Bistâmî (öl: 874)'ye saygı gösterdi. Onun, tasavvufun sonraki gelişmeleri üzerindeki tesiri gerçekten büyüktü. Ve tabiat itibarıyle mahcup ve sakin olmakla birlikte Allah'ın aşkınlığı ve vahdâniyeti hususundaki derin şuuru, daha sonra Hallâc (922)'ın sembolü olduğu, Allah'la ittihâdın en aşırı ifadesinde zirvesine ulaştı. Şayân-ı dikkattir ki, Allah'la ittihadda aşırı arzulu sûfîye ilave olarak, onu büyük mânevî mürşitlerinden biri olarak kabul eden Gazzâlî gibi, kelâm ve **tasavvufun** en mutedil (orthodox) ulularından (adepts) bazıları da onun talebeleri arasında idi[17].

Tasavvufun tabiatında mevcut olan tehlikelerin şuurunda olan Cüneyd, tasavvufî marifetin Kur'an ve Hadisle sınırlandırılması gerektiğini sarahatle ifade etti[18] Mamafih, bu, onu, tamamen idrak ettiği fakat asla tecrübe etmediği sûfî ittihad hallerini açıkça tavsif etmekten alıkoymadı[19]. O'nun tasavvufunun hareket noktası Allah'ın insanla onu yaratmadan önce akdettiği ilâhî **mîsâktır** (Kur'an, 7/171). İnsanın fikrî ve ruhî (mystical) gayesi, zamanda yaratılışından önce zihn-i ilâhide bir fikir (idea) olması hasebiyle kendi özünü ve kendi özüyle Allah'ın zâtı arasındaki hudutsuz farkı tedrîcen kavrayışında yatar. Ezelînin zamana bağlı

olandan bu ayrı tutulması **(ifrâd)**[20], Cüneyd'e göre, Allah'ın birliğini **(tevhid)** doğru tanımanın, hattâ Allah hakkında her gerçek bilginin alâmetidir. Ancak, bu tür bilgi tek başına insanı son hedefine ulaştırmaya kâfî değildir, ki bu gaye ile o, şeriatın hükümlerinin üzerine yükseltilir, ve Allah'a öylesine yaklaştırılır ki, "O toz haline getirilir, öldürülür, defnedilir ve daha sonra Allah dilerse diriltilir."[21]. Ezelîden zamanî olanın bu (ifrad)ı tamamlandığında ve kul zihni ilâhîde bir fikir olarak ilk haline döndüğünde, insan nefsinde ölü, Allah'ta diri olur ve bu, Cüneyd'in ifade ettiği gibi, sufî tecrübenin esasıdır[22].

Bu iki fikir, yani insanî olanın ilâhî olandan "ifrad"ı ve insanın ilk yokluk haline yahut Allah'ın zihninde bulunduğu hale gelmesi sûfiliğin tedrici tekâmülü ve sofistikasyonun belirtileridir. Zühd fikrinden ve şeklî ibadetlere yeni bir derinlik şuuru katma ihtiyacından neş'et eden tasavvuf artık tamamen serbest olmak ve rûhî tecrübenin geniş alanlarına (paces) yükselme gereği duydu. Bu noktadan önce yabancı tesir derecesi tayin edilemezdi. Bu kendini yok etme (fenâ) ve insanın zâtı ilâhîde mündemiç olması şeklindeki cüretli fikrin doğuşuyla muhtemel yabancı fikirlerin tesiri araştırılabilir.

Meselâ, Shankara'nın açıkladığı gibi, Yoga mistisizminde Yogi bilgenin gayesi olan **vineka-inâna** yahut "fark bilgisi" (ifrad), Allah'la ittihad değildir, bilakis Ruh (soul)'un tecrîdi (isolation) ve zaman ve mekan dışında ebedî (eternal) oluş tarzının tahakkukudur[23]. Bu "tecrit" gerçekte bütün Hinduism'de olduğu gibi, **Sâmkhia-Yoga**'nın nihâî hedefi olan ferdî varlığın yok edilmesine **(fenâ)** ulaşır. Bunun gibi, Cüneyd'e göre de, sûfînin nihâî gayesi, zamanda yaratılmakla kendisinden mahrum olduğu aslî ebedilik **(bekâ)** haline dönüşüne hazırlık olarak bu **(fenâ)** haline ulaşmaktır[24].

Bu teşekkül döneminin diğer **sûfîleri** arasında devrin önde gelen birkaç sîması da vardır. Kıptî kökenli bir Mısırlı olan Zun-Nûn el-Mısrî (öl: 859) **tasavvufî** kaynaklarda hemen hemen efsânevî bir şahsiyettir. Onun hocası olduğu söylenen daha efsânevî şahsiyet Şîî Câbir b. Hayyân (öl: 766) gibi[25], onun da sûfî, simyacı (al chemist) ve filozof olduğu rivayet edilir. Coşkulu edebî diline rağmen, Mısrî, mutedil yahut muvazeneli sûfînin misali olarak kalır. O'na göre, **Sûfî**'nin hedefi Allah'la arkadaşlık (fellowship)'tır. Mesut kişiler için, melekî ruhların seslerini işitmekten başka, "Allah'ın vechini müşahedenin" ötesinde rahmet yoktur[26]. Ona göre tasavvufî yol sûfînin uğraması gereken bir dizi duraklardan **(maqâmât)** ve bu duraklara tekabül eden, ve Allah'ın ona lütfettiği bir dizi hallerden **(ahvâl)** mürekkepti. Makamlar ile haller arasındaki fark, birincisi insanın çabasıyla elde edilir, diğeri Allah tarafından ona ihsan edilir; ki, bu ayırım daha sonra **sûfî** geleneğin alâmet-i fârikası olmuştur. Tasavvufî hayatın mazhariyetleri üzerinde uzunca durmaksızın Mısrî ibâdet ve du-

anın ve bunun yanında riyâzetin temizleyici özelliğini ısrarla tekid etmiştir. Nefs, günahlarından temizlendiğinde Rabb'ını kabul etmeye ve samimî arkadaşlık içinde O'nunla rûhî sohbete uygun hale gelir. Böylece Nefs, Allah'taki aslî haline döner[27].

Bu arkadaşlığın esaslı şartı aşktır. Hakiki Allah sevgisi kalpteki bütün diğer duyguları söküp atmaktan ibarettir ki, orada sadece Allah kalsın. Bundan başka, Râbia -ki Mısrî'nin onunla karşılaştığı rivayet edilir[28]- 'nın tavsif ettiği daha üstün sevgiye benzeyen bu Allah sevgisinin tamamen hasbî olması ve Allah'ın zâtından başka bir objesinin olmaması gerekir[29].

Daha önce yaşamış bir **sûfî** olan **İbrahim b. Edhem** (öl: 776) sonraki müelliflerce sık sık zikredilir ve takvânın ve dünyadan yüzçevirmenin örneği olarak kabul edilir. Gutama Buddha'nınkini hatırlatan bir hikâye onu dünya zevklerinin boşluğunu gören ve onları terk eden bir prens yapar. Bir av seyahati esnasında hatiften bir ses ona iki defa "Bunun için mi yaratıldın?" diye seslenir. Yaşadığı dünya hayatından pişman olarak atından inip elbisesini çıkardı ve yünden yapılmış bir çoban abasıyla trampa etti, çöle daldı ve Mekke'ye yöneldi; orada Râbia ile karşılaştığı zannediliyor[30]. Hikâyede, onun her adımda iki **rekat** (namaz) kıldığı için, maksuduna varmasının kırk yılı aldığı da söylenir. Müslümanların namazda alınlarının yerle temasını kasdederek, "başkaları bu yolu ayakları üzerinde alıyorlar, oysa ben bu seyahati başım üzerinde (yani alnı) yapıyorum"[31] dediği rivayet edilir. Lâkin sonunda Mekke'ye ulaştığında **Kâbe** Râbia'yı karşılamaya gitmişti. Geldiğini gördüğünde onu "Dünyada sebep olduğun bu velvele nedir? Herkes **Kâbe**'nin Râbia'yı karşılamaya gittiğini söylüyor" diyerek kibarca azarladı. Bunun üzerine Râbia, "Ya senin kırk senede buraya ulaşmak suretiyle çıkardığın gürültüye ne demeli? Herkes İbrahim'in attığı her adımda iki rekat namaz kılmak için durduğunu söylüyor?"[32] diye karşılık verdi. Ancak, Râbia'nın kendisine tahsis edilen bu ilâhî lûtuf üzerine verdiği cevabın en karakteristik açıklaması başka bir menkıbede yer alır. **Kâbe**'yi yolunun üzerinde gelmekte olduğunu görünce: "İstediğim **Kâbe** değil, lâkin onun Rabb'ıdır. Ben Kâbe'yi ne yapayım?"[33] diye feryat etti.

İbrahim b. Edhem'in Allah sevgisiyle ilgili yüksek anlayışı Muhâsibî'nin **Kitâb él-Muhabbet**'inde muhafaza ettiği bir fragmentte ifade edilir. İbrahim, ihvanından birine şöyle der: "Eğer Allah'ın dostu olmak ya da O'nun tarafından sevilmeyi istiyorsan dünyayı ve ahireti terk et, onlara rağbet etme, nefsini onlardan boşalt ve yüzünü Allah'a çevir. O zaman Allah yüzünü sana çevirir ve rahmetiyle seni kuşatır. Zira, Allah'ın **Yahya b. Zekeriya**'ya şöyle vahyettiği bana ulaştı:

"Ey Yahya- Nefsim üzerine yemin ederim ki, kullarımdan hiçbiri (onun

gizli niyetlerini bilen Ben), onun, işiten kulağı, gören gözü, konuşan dili ve anlayan kalbi olmadıkça beni sevemez[34]. Bu böyle olduğu vakit, onu benden başka bir şeyle meşgul olmaktan sakındırırım... ve ona gündüz ve gece hazır olurum. O bana yaklaşır ve Ben ona yaklaşırım, tâ ki, sesini işitir, niyazına icabet ederim. İzzet ve Celâlim hakkı için, ona öyle bir misyon veririm ki, peygamberler bile gıpta ederler."[35]

## II. Vahdet'i-Vücûdçu (Pantheist) Temâyüller: Bestâmî, Hallâc ve Diğerleri.

**Tasavvufun** kaynağının İslâmî olup olmadığı araştırmacılar arasında ihtilaf mevzuu yapılmış ve **Massignon** gibi bazı âlimler, onun kaynağının İslâm olduğunu ileri sürerken[36], **Nicholson** ve **Zaehner**[37] gibi diğer bazılarınca bu görüşe karşı çıkılmıştır. Bizim tetkikimiz göstermiştir ki, ilk sûfî hayat örneklerinde Kur'an ve Hadis'de bulunmayan esas hemen hemen yok gibidir ve herhalde Massignon, "İslâm tasavvufunun, kökleri ve gelişmesi bakımından, devamlı bir şekilde okunan, üzerinde düşünülen ve kendisiyle amel edilen Kur'an'dan doğduğunu"[38] iddia etmekte haklıdır. **Fakr, fikr, zikr, sabır** ve **zühd** gibi dinî kavramların ve hatta Allah sevgisi ve O'nu düşünmenin, bizim daha önce işaret ettiğimiz üzere Kur'an'ın ahiretle ilgili şiddetli ifadesinin mantıkî neticeleri olduğu söylenebilir. Tasavvufun gayri İslâmî bir unsur olarak görülmesine imkân veren şey, ilk sûfîlerin eserlerinde ve uygulamalarında **Şeriatın** ibadet yönünün ötesine geçme ve onu tamamen aşan bir Hakikat'a ulaşma eğilimidir. Bu en yüksek Hakikat'a ulaşma temâyülü (davası) yalnızca şeriat değil, aynı zamanda ilâhî vahyin vasıtası olan Hz. Muhammed'e bile ihtiyaç olmadığı ve mü'minin doğrudan doğruya Allah'la dostluk ve muaşereti arzulaması mânâsına gelir.

Şeriatı hesaba katmanın yahut ondan vazgeçmenin önemli bir örneği bekârlık tatbikatı ve tasavvufî takvâ ve kudsiyet idealinin gerçekleşmesine mâni olarak görülmesi hasebiyle evlilikten kaçınmaktır. Hasan Basrî, Râbia ve diğer ilk **sûfiler** evlilikten kaçınmakla yetinmemiş, aynı zamanda evliliği kötü görmüşlerdi. Hatta, hicrî ilk iki asır gibi erken bir devrede bekârlığı haklı çıkarmak için bazı hadisler uydurulup Peygambere nisbet edilmiştir[39]. Evlilikle zühd hayatı arasında halledilemez bir tezadın var olduğunun kesin ikrarı, **sûfî** çevrelerde gittikçe artıyordu; ancak Hz. Muhammed örneği bu garip görüşü, ikinci asrın sonunda bizzat Hz. Muhammed tarafından bekârlığın **(ruhbanlık)** haramlığı kaldırılmıştır, görüşünü kullanmayı lüzumlu kılmıştır.

Eğer bu suretle evlilik meselesinde Hz. Muhammed örneği görmezlikten gelinebilse yahut yeniden tefsir edilebilseydi onun, insanla Allah arasında büyük halka olması bakımından, rolü itibariyle daha ciddi bir zor-

luk çıkardı. Daha sonraki sûfiler gibi bu derece aşırı gitmeyen bazı ilk sûfiler açıkça Peygamberin Allah ile insan arasındaki aracı olarak rolünü ikinci dereceden bir rol olarak gördüler. Rüyada, Peygamber tarafından "Beni seviyor musun?" diye sorulduğunda, Râbia'nın "Ey Allah'ın Elçisi! Seni sevmeyen mi var ki? Lâkin, Allah Teâlâ'nın sevgisi kalbimi öyle doldurdu ki, orada bir başkasını sevmeye veya ondan nefret etmeye yer bırakmadı?"[40] diye cevap verdiği söylenir. Herhalde bu güçlüğü hisseden **İbn Arabî** (öl: 1240) gibi sonraki sûfîler, zaman ve mekan bağlamında ilâhî bir fonksiyon üstlenen tarihî bir şahsiyet olarak Muhammed'e değil, tamamen zamandan önce mevcut olan bir mücerret (archetypal) mahiyet olarak "Hakikat-ı Muhammed"e müracat ettiler[41].

Tabiatlarında mevcut bu temayüllere rağmen ilk mutasavvıflar umumiyetle sıkı sıkıya sünnete bağlı kaldılar. Hattâ Hindûların zât anlayışlarından müteessir vahdetçi (unitary) tasavvufun tohumlarını ekmiş olan Cüneyd bile daha sonraki cür'etkâr mutasavvıfların çıkardığı, bütün muhtemel mantıkî neticeleri istinbat etmemiştir.

Dokuzuncu yüzyılda vahdet-i vücud uçurumunun kıyısına son adımı atmaktan kurtulamayacak kadar ilâhî sevgiyle sarhoş olan bu cür'etli sûfîlerden en meşhur ikisi **Bistâmî (Bestâmî)** ve **Hallâc**'tır. İbn Sînâ'nın arkadaşı ve mektuplaştığı kişi olan Said b. Ebi'l-Hayr (öl: 1049) ve **Şiblî** (öl: 945) gibi diğerleri, sonraki iki asırda onların izinden gittiler ve yaşayış ve düşünceleriyle Tasavvufa, melâmîlik ve cünûn gibi aşırı ifade özellikleri verdiler.

Ebû Yezid el-Bestâmî (öl: 875) Horasan'ın batısındaki Bestam'da dünyaya geldi ve kendisine "birlik'te yok olma" **(el-fenâ fi't-Tevhîd)** doktrinini öğreten İslâm'a girmiş bir Hindli olan **Ebû Ali el-Sindî** tarafından tasavvufa sokuldu[43]. Bestâmî, şimdiye kadar bahsedilen başka herhangi bir sûfîden daha çok kendisini son derece şiddetli zorluklara tâbi tuttu; ki, böylece bizzat kendisinin ifade ettiği gibi, insanlık halinden tamamen soyunabilsin ve Allah'la yüzyüze gelsin[44] Onlar üzerinde sonraki âlimlerin tefsirleri ne olursa olsun Bestâmî'nin "taşkın ifadeleri" **(şatahât)**, umumî olarak tasavvufî vecd konuları ve Allah'la ittihat fikri üzerinde dönüp dolaşır ve açık bir kendini ilâhlaştırma (self-deification) telâkkisini ifade eder. Daha sonraki bir sûfî müellifin rivayet ettiği "şatahlar"ından birinde Bestâmî şöyle der: "Allah beni bir defa yükseltti, önüne oturttu ve bana (şöyle) dedi: Ey, Ebâ Yezîd, yaratıklarım seni görmeyi arzuluyorlar. Bunun üzerine ben dedim: Beni vahdâniyetinle donat ve Sen'in Ben'lik elbiseni bana giydir ve beni Ehadiyetine yükselt; tâ ki yaratıkların beni gördüklerinde diyebilsinler: Seni (yani Allah'ı) gördük ve Sen O'sun. Fakat Ben [(Ebû Yezid)] orada olmam"[45] Herhalde en meşhur başka bir şatahında şöyle der: "Subhâni mâ a'zama şanî" (kendimi tesbih ederim, şânım ne yücedir). Fakat bu ifadelerdeki münakaşa götürmez vahdet-i vucud

imalarına rağmen, ona göre, tasavvufî tecrübenin en yüksek noktası bir dereceye kadar olumsuz ve boş kalır, çünkü Hind tasavvufunun bazı şekillerinde (Patanjâlî gibi) olduğu gibi, Nefs, her ikisi de fânî olmuş olan Ben ve Sen, Zât ve Mutlak arasında muallak olarak kalır[46]. Ona nisbet edilen bir sözde de kendisinin ulaştığı ve on yıl çevresinde dolaştığı yokluk **(leysiyye)** makamından bahsedilir ki, şöyle demiştir: "Yok **(leys)**'tan yok'a yok'la geçebildim."[47].

Tasavvufun bu şekli üzerinde Hind tesirinin kesin olduğu Zaehner tarafından gösterilmiştir. Yalnızca Bestâmî'nin Hindli üstâdı el-Sindî'nin ona öğrettiği «nihâî hakikatlar» meselesinde değil, fakat, ayrıca onun düşüncesinin terkibinde ve onun "nihilistic" tazammunlarında (implications) da vedantik metafiziğe götüren açık bir halka vardır. Bestâmî vedantik düşüncesinin, Şankara (öl: 820) ve okulu tarafından aktif olarak canlandırılmaya ve sistemleştirilmeye çalışıldığı bir zamanda yaşadı[48]. Onun "kendimi tesbih ederim: **(Subhâni)** yahut "Ben Sen'im" yahut ta "Ben ben'im" gibi bütün şatâhatı onun Allah'la tam bir zât aynılığı iddia ettiğini gösterir ve onların **Upanişadlar** ve **Vedanta**'da bir çok benzerleri vardır[49]. Belki de onun şatahatından en yaygın olanlarından biri, onun Allah'ı aramasını anlatanıdır; Bestâmî Allah'ı arş üzerinde bulamamış ve bu yüzden O'nun Arş'taki yerine oturmuştur: "Melekût ummânına (âlemi müsul = the realm of ideas) ve lâhût hîcablarına daldım; hatta Arş'a ulaştım, (bir de ne göreyim) O boştu; böylece kendimi onun üzerine attım ve dedim: Rabbım, seni nerede bulayım? ve perdeler kaldırıldı da gördüm ki, Ben Ben'im, evet Ben Ben'im. Aradığım şeye geri döndüm ve O Ben idim ve ben'den başkası değildi"[50].

Dokuzuncu yüzyılda bir müslümanın böyle kendisini neredeyse Allah'ın üstünde bir yere koyan şatahâtı söyleyebilmesi ve buna rağmen ezâ görmemesi gerçekten şaşırtıcıdır. Mamafih, sonraki müelliflerce yapılan bir açıklama bize bu meseleye dair bir ipucu verir. Şöyle ki, Bestâmî'nin dinî vecibelerini ihmalle itham edildiğinde diğer sûfîlerin de sığındığı "cunûn" (= delilik) hilesine baş vurduğu anlatılır. Her halde bu vasıta birçok sûfînin hayatını kurtardığı gibi onun hayatını da kurtarmıştır.

Bununla beraber, bu hileye başvurmak istemeyen ve aşırılığının bedelini çok yüksek ödeyen bir dokuzuncu asır **sûfîsi** vardı. **El-Hüseyin b. Mansur el-Hallâc** m. 858 civarında İran körfezinin doğu kıyılarına uzak olmayan ve el-Beydâ adı verilen küçük bir kasabada dünyaya geldi. Bütün **tasavvuf** tarihinin en büyük dört sîması olan **el-Mekki** (öl: 909), **Tusterî** (896), **Şiblî** (öl: 945) ve **Cüneyd,** onun **tasavvuf**'taki üstadlarındandı. Herhalde Hallâcı yünlü elbise (sûf giymeye) ikna eden Cüneyd idi. Ona yirmi yıl mürşitlik yaptı, lâkin onun karakterindeki aşırı ve garip tavırların farkındaydı ve sonunda ondan kibirliliği sebebiyle ayrıldığı söylenir.

Hallâc hacc için Mekke'ye yaptığı ilk seyahat ve onun ilk zahitlik mücadeleleri bu garip mizâcı çok iyi anlatır. Bu ilk hacc seyahati esnasında o, mescidin avlusunda tam bir sene hareket etmeksizin kaldı. Daha sonra güneşin tepede olduğu saatte, kan-ter içinde onu Mekke dışında bir kaya üzerinde gören ziyaretçiler, takvâsından çok onun inatçılığına şaşırdılar. Bazıları "bu adam inatçılığıyla, tahammül kudretiyle Allah'la rekâbete kalkışmıştır"[52] diye düşündüler. Talebelerinden biri, onun hiçbir zaman yatarak uyumadığını, fakat dikilerek uyuduğunu ve bir vakitte bir saatten fazla oturmadığını zikretmiştir[53]. Bağdat'a döndüğünde bir kere daha Cüneyd'in arkadaşlarına yanaştı. Fakat üstâdı onu, tasavvufî **sekri** yanlış anlaması, Kur'an ve dinî vecîbelerden sarf-ı nazar etmesi ve özellikle de Allah olduğunu iddia etmesi sebebiyle ayıpladı[54].

Hallâc'ın tedrîcen yerleşmiş sûfî tarikatlardan (orders) uzaklaşması aynı zamanda vâkî olmuştur. Bu tarikatların bir ölçüde uzlet hayatından ayrılıp artık o tehlikelerle dolu cemiyet vâizliğine başladı. Cemiyetteki her sınıftan insanla -Râzî gibi filozoflarla Emir Tâligan gibi devlet adamlarıyla- arkadaşlık etti ve tamamen, çağdaşlarını şaşırtan ve düşmanlarının listesini kabartan çeşitli akideleri benimsedi. Bilhassa, Şiilik ya da Alevîlik davasıyla kendisini aynîleştirmiş gibidir, ki bu, onu kesin olarak ele veren siyasî bir adım idi[55].

Üçüncü Mekke ziyaretini müteakip Hallâc, oğlu Hamd'ın rivayet ettiği gibi, "tamamen değişmiş" olarak Bağdat'a döndü. Bu değişmede onun Allah'la aynılaşma (identification) duygusu daha açık ve daha pekişmiş gibidir ki, o Allah'la daha yakın şahsî ülfete girmiştir. **Ayn el-cem'** adı verilen bu Ben-Sen arasındaki şahsî ünsiyet halinde sûfînin bütün fiillerine, düşüncelerine ve emellerine Allah tamamen sirayet etmiştir. Fakat, ona göre bu ittihad Bestâmî'nin görüşünde olduğu gibi, zâtın bütünüyle ifnâsı ya da iptaliyle sonuçlanmaz, bilakis onun sevince yükselmesi ve Sevgiliyle (Beloved) ittisaliyle sonuçlanır[56].

Hallâc'ın vaazlarının Bağdat halkı üzerindeki tesiri farklı idi, bazıları onu bir kurtarıcı olarak selâmlarken, diğer bazıları onun kerâmet sahibi ya da sadece dinin müttakî bir uygulayıcısı olarak değerlendiriyordu. Onun, büyük muhaddis ve Mu'tezile muhalifi büyük âlim İbn Hanbel'in hatırasına olan saygısı halk nazarında itibarını artırmışa benzer. Bununla beraber, onu ölüme müstehak bir şarlatan ve bir sapık (heretic) olarak gören birçok insan da vardı. Bağdat'taki el-Mansûr camiindeki vaazlarından birinde onun bizzat şeriatın kendisinin idamını emrettiğini kabul etmiş olduğu görülür[57]. Sonunda, 909 senesinde vezir Ali b. el-Furât tarafından Şeriat davası açıldı, fakat o gerçekte dört yıl sonra, Ali b. İsâ'nın vezirliği esnasında tutuklandı ve olağanüstü bir mahkemenin önüne çıkarıldı. Açıkça, bir Karmatî ajanı olarak suçlandı ve bu yüzden dokuz yıl hapsedildi. Kısa bir müddet onun **dâvâsına** sempati duyan saray

mâbeyincisinin şefaatıyla halifeden belli bir himâye görmesine rağmen, sonunda Kur'an'ın (5/32) heretiklere karşı müeyyidesine dayanılarak mahkemece küfür töhmetiyle mahkûm edildi ve halife tarafından da bu hüküm tasdik edildi[58].

Her ne kadar Hallâc'a yöneltilen resmî suçlama onun Allah olduğu ve şeriatın mü'min için farz kıldığı ibadetlerden muaf olduğu iddiası ise de, nihâyet onun işkence ve idamında siyasî fitne (isyan) kesin âmildir. Ulûhiyet suçlamasına gelince şâyan-ı dikkattir ki, daha önce söylemiş olduğu ve onlarda Allah'tan yana birinci şahıs sîgasiyla konuştuğu (yani, Ene'l-Hakk = Ben Hakkım, çeviren) sözler karşısına dikildiğinde bu tür sözlerin tasavvufî **ayn el-cem,** öğretisine tamamen uygun olduğunu belirterek kendisini savundu. Bu öğreti tasavvufî bir haldir ki, onda sûfî vasıtasıyla konuşan yahut onunla yazan Allah'tır; bu halde sûfî sadece Allah'ın âletidir[59]. Fakat onun hasımları, özellikle vezir Hâmid bu tür kelâmî kurnazlıklara kulak asmadı ve halife tarafından kamçılanması ve başının kesilmesi emredilmiş olmasına rağmen, aşırı gayretkeşlikle vezir, Hallac'ın kırbaçlanmasını, organlarının kesilmesini, çarmıha gerilmesini, başının kesilmesini, yakılmasını ve küllerinin dört tarafa saçılmasını emretti[60]. Bütün İslâm'ın dinî tarihinde bu hadisenin asla benzeri olmadı.

### III. Sentez ve Sistemleşme
### Gazzâlî ve İbn Arâbî

Hallâc'ın garip öğretisi ve dehşet verici şehâdeti tasavvuftaki gizli aşırılıkları ve onun dinî bağlanma ve teemmülün (reflectien) ifade edildiği bütün bilinen şekilleri iptal etme temâyülünü açık bir şekilde gösterir. Bununla beraber, onun İslâm'ın tefekkür tarihindeki edebî kıymeti kesinlikle kuru bir merasime soktuğu inşirah ve kayıtsız hürriyet rûhunda yatar. **Tasavvuf**un hissî (sympathetic) bir değerlendirilişi, onun ifratına dinî ruhun şevki, ve bu suretle zaman zaman zorla sokulduğu sıkı dinî kalıplardan âzâde oluşu yorumunu getirecektir. Böylece ilâhî sevgi ve bu sevgiden hasıl olan ıstırap ve sevinç (kabz ve bast), ahirete yönelme ve yarın için endişe duymama gibi tasavvufta tam çiçeklenmiş bir ağaç gibi birden bire ortaya çıkan haller İslâm'a sayısız kıymeti içinde toplayan rûhî bir boyut (dimension) verdi.

Bununla beraber, bu radikal gelişmenin mahzurları da yok değildi. Ve her ne kadar Hallâc'ın ve onun birçok öğrencisinin ödemek zorunda kaldıkları bedel çok yüksek idiyse de, mutlak hürriyet ve Allah'la doğrudan buluşma duygusu kaçınılmaz olarak ancak Allah'ın seçtiklerini kurtaracağı gibi bir dinî iddiaya sebep olabilirdi. Belki de Hallac'ın kaderiyle ilgili en trajik açıklama, oğlu Hamd'ın rivâyet ettiği ve ona babasının öğrenci-

lerinden birinin anlattığı şu rüyadır: "Allah Celle'yi rüyada gördüm. O'nunla yüzyüze oturdum ve şöyle dedim: Allah'ım Hüseyin b. Mansur el-Hallâc (bu belâyı hak edecek) ne yaptı? Allah şöyle dedi: Ona Hakikatı gösterdim, fakat o insanları kendi hesabına Allah'a çağırdı ve bunun üzerine ona gördüğün cezayı verdim"[61].

Bu aşırı vahdetçi (unitary) tasavvufun diğer savunucularından da biraz bahsetmek lâzımdır. İttihad anlayışı Hallâc'ınki ile aynı olan Şiblî, Hallâc'ın cesaret ve dürüstlüğünden mahrumdu. Hallâc'ın doktrininden alenen alakasını kesmekle kalmadı, duruşmasında onun bir deli (mecnûn) olduğunu açıklamak üzere ortaya çıktı. Muhtemelen onun bu delilik ithamında kötü niyeti yoktu; zira kendi hayatı tehdit edildiğinde bizzat kendisi delilik numarası yaptı ve daha sonra deliliğin hayatını kurtarmış olduğunu kabul etti, oysa Hallâc'ın akıl sağlığı kendisini ölüme götürmüştü.

Hallâc'ın şehid edilmesi onun esas **ayn el-cem'** doktrininin en beliğ izahı idi. Yanlış anlaşılan, yanlış yorumlanan ve şiddetle tenkit edilen bu öğreti tasavvuf tarihinde bir dönüm noktasını ve tasavvufun taşıdığı tehlikelere karşı sert bir ihtar görevi yapmıştır. Gazzâlî ve İbn Arâbî gibi, Hallâc sonrası tasavvuf tarihinin mühim şahsiyetleri öncelikle kendilerini sistemleştirme ve sentez vazifesine verdiler. Yeni-Platonculuğa karşı reaksiyonu daha önce müzakere edilmiş olan[62] Gazzâlî, kendi fikrî ve rûhî arayışının cevabını tasavvufta buldu. Onun bu sahadaki önemli üstadları Cüneyd, Mekkî, Bestâmî ve Şiblî idi. İlim, ve fikrî saflıkta bu üstadlardan daha ileri olan Gazzâlî, bütün desteğini sünnîliğe hasretti ve bütün gayretini, aziz tuttuğu her şeyi onunla uygun hale getirmeye sarfetti. Onun esasta ehl-i sünnete uygun bir tasavvufî akide formüle etme başarısına temelde üç unsur yardım etti: (1)- Kur'an'ın, mutlak hür irâde **(el-emr)** ile yarattığı âlemden tamamen ayrı olan Yüce Varlık anlayışı; (2)- Aklın, Allah ile yaratıkları arasında bir bağ vazifesi gördüğü Yeni-Platoncu varlık hiyerarşisi; ve (3)- Hallâc'ın, Nefs'te oturan ve onu bir vasıta olarak kullanan Allah anlayışı **(ayn el-cem')**.

İbn Rüşd'ün itham ettiği gibi Gazzâlî, Yeni-Platonculara yönelttiği eleştirisinde iki kat suçlu olsun ya da olmasın, şurası açıktır ki, iki önemli tasavvufî risalesi olan **Mişkât el-Envar** ve **el-Risale el-Ledünniye** onun bütün tasavvufunun metafizik temelini oluşturmuştur.

Mişkât, Allah'ın göklerin ve yerin nuru olduğunu söyleyen Kur'an ayetinin (24/34) bir açıklamasıdır ve on ikinci asır İşrâkileri gibi, Gazzâlî kesinlikle bu ayeti tasavvufî terimlerle yorumlar.

Gazzâlî, "nur" isminin esasen Allah'a atlak edildiğini ve diğer aydınlık nesnelere mecaz olarak verildiğini savunur. Biz, eşyayı açığa çıkardıkları ve görünebilir kıldıkları için gözün ve aklın nur olduğunu söyleriz. Bunun-

la beraber, akıl nur ismini almaya gözden daha layıktır, çünkü eşyayı ızhar etmesine ilave olarak o zâtını da ızhar edebilir ve zaman ve mekân şartlarıyla sınırlandırılmış değildir. Netice olarak aklın, akıllı yaratıkların (rational nature) Prototipi olan Adem'i Kendi suretinde yaratan Allah'a daha çok benzerliği vardır.

Görünür âlem **(âlem-i şehâdet),** Kur'an ve öteki semâvî kitapların zikrettikleri, rûhânî ve nûrânî âlem de denilen akledilir âlemin **(âlem-i melekût)** aşağı bir kopyası ya da gölgesidir[64].

Nûranî varlıklar hiyerarşisi, onların En Yüce Nûr yahut Allah'a yakınlıkları derecesine göre tayin edilir. Bu yüzden İsrâfîl'in derecesi Cebrail'in üstündedir; onu altlarındaki çok sayıda cismânî varlıklarla birlikte varlıklarını En Yüce Nur'dan alan aşağı ruhlar izler. Binaenaleyh, onların varlıkları Yaratıcı (Author)'larına nisbetle tamamen tâli (derivative)dir ve zâtî varlık vasfına sahip olan yalnızca Allah'tır. Gerçekte O'ndan başka hiçbir şeyin varlığı yoktur. Öyleyse, der Gazzâlî, "mecaz düzlemi"nin üstüne çıkan ve hakikatin zirvesine ulaşan ârifler:

> "Âlemde Allah'tan başka bir varlık olmadığını ve O'nun vech-i dışında her şeyin fâni olduğunu (Kur'an, 28/88) görerek anlarlar; her hangi bir zamanda yok değil, bilakis ezelî ve ebedî olarak yoktur ve başka türlü olduğu da tasavvur edilemez. Gerçekten O'ndan başka her şey zâtı bakımından düşünüldüğünde sırf yokluktur ve varlığını kendisinden aldığı ilk Hakk açısından düşünüldüğünde, zâtı itibariyle değil, fakat kendisine varlık veren (Maker)'in vech'ine nazaran varlık sahibidir; o halde gerçekten var olan Allah'ın vech'idir. Bu sebepten Allah Tealâ'dan ve O'nun vech'inden başka bir şey yoktur ve binaenaleyh Allah'ın vechi müstesnâ her şey ezeli ve ebedî olarak fânidir"[65]

Bu varlık hiyerarşisinde insan müstesna bir yer işgal eder. Allah onu sadece Kendi suretinde yaratmamış, aynı zamanda onu bûtün âlemin "hülâsası" yapmıştır. Ondaki ilâhî suret bizzat Allah tarafından çizilmiş (kazılmış, yaratılmış)tır, bu yüzden **sûfî** geleneğin ifade ettiği gibi, ancak nefsini bilen Rabb'ının bilgisine ulaşabilir. Ancak, bu suret yalnız Allah'ın **rahmâniyet** suretidir, rubûbiyet sureti değildir, zira bu ikincisi asla beşerî tabir ya da vasıfla tasvir ve tavsif edilemez. Bu ilâhî sırdır ki, Gazzâlî onun ancak mecâzî olarak ifade edilebileceğinde ısrar eder[66].

İnsanın idrak güçleri duyu (his) ile başlar ve istidlâl ve sentez yoluyla bilginin sahasını sonsuzca çoğaltan Akıl'da son bulur. Ancak, peygamberlere ve evliyâya kutsî ve nebevî ruh denilen özel bir güç verilmiştir. Bu güç vasıtasıyla onlar geleceğe, ahiret hayatına, tabiat üstü ya da ilâhî şeylere mahsus bilgi edinebilirler. Böyle bir gücün varlığından şüphe edenler, şüir

ve musikî duygusundan yoksun olan ve bu yüzden bu sanat formlarını kavramayan kimselere benzerler. Onlara gereken, -en azından- onun mümkün olduğuna inanmaktır[67].

Gazzâlî'ye göre, en yüksek bilgi şekli akıl yahut iman bilgisi değildir, bilakis doğrudan tecrübenin (zevk) bilgisidir. Bu sebeple Allah hakkında gerçek bilgiye ancak bu "tecrübî" yolla ulaşılır. Bazı insanlar bu dünyanın lezzet ve meşgalelerince öyle kuşatılmışlardır ki, Allah'ın nurunu idrak etmeleri imkânsızlaşmıştır. Diğer bazıları da Allah'ı âlemle ilişkisi yönüyle, yani göklerin İlk Muharrik'i olarak bilir. O'nun vahdâniyetini korumak için bazıları O'nu sadece en uzak gök'ün (felek-i aksâ) Muharrik'i kabul ederken diğerleri bu fonksiyonu, sadece Rabb'ının emirlerini yerine getiren bir fâil yahut rûh'a tahsis ettiler **(el-Mutâ)**[68].

İlâhî bilginin bütün bu hallerinde (mertebelerinde) Allah ancak kendi gerçek mahiyetini örten bir "nur perdesi'yle idrak edilir. Ancak **Vâsilûn** (Ulaşanlar) denen dördüncü bir bilenler (arifler) sınıfı bu **"el Mutâ"**nın mutlak birlik ve kemal sıfatından yoksun olduğunu bilir ve bu sebeple onun ötesindeki, en uzak göğün muharriki olan **el Mutâ'** ve öteki göklerin muharriklerinin kendisine boyun eğdiği göklerin ve yerin tarif ve tavsifi imkânsız olan Yaratıcısına yönelirler[69]. En seçkin olanlar bu mertebeye erişip En Yüce Bir'de tamamen fânî olanlar ve neticede ne kendilerini ne de başka bir varlığı değil, yalnız Allah'ın vech'ini görenlerdir. Bu tasavvufî hâle **fenâ** yahut fenânın fenâsı denilebilir, zira bu halde sûfî nefsinden fânî olduğu gibi, fenâsından da fânî'dir. Bazıları[70] aşırı gayretleriyle öyle bir sekr haline ulaştılar ki, kendilerinin Allah olduğuna inandılar. Gerçekte onların ulaştıkları hal, Allah'ın birliğini (tevhid) tanımaktan, yani âlemde O'dan başka gerçek bir varlık olmadığının farkına varmaktan başka bir şey değildir[71]. Fakat bu hal, O'nunla **ittihad**'dan tamamen farklıdır.

Daha önce zikri geçen aşırı sûfilerle açıkça münasebetini kesmeyen ve zaman zaman onları gizli kalması gereken şeyi açığa vurmaları yüzünden tenkit eden Gazzâlî, üstadı Cüneyd gibi ustalıkla, içine düşmeksizin vahdet-i vücûd çukurunun kenarında döner durur. Bundan dolayı onun tasavvufuna, islâmın mutlak vahdâniyetçi idealine daha yüksek bir metafizik ilzam dayanağı verme teşebbüsü olarak bakılabilir. **Vensinck**'in dediği gibi: "Gazzâlî varlıkta, bilinmeyen bir sebeple bir ezelîlik anında tasavvur eden ve özünde ne varlık ne de hareket etmeye gücü olmayan bir âlemi tahakkuk ettiren Tek Varlık (Vahid'i-Hakk)'tan başka bir şey görmez... Pantheizm'e göre Allah ancak âlem vasıtasıyla var olur. Gazzâli'ye göre ise âlem asla mevcut değildir. Gazzâlî'nin öğretisi Yeni-Platonculuk prizmasından görünen **Semitik vahdâniyetçilik** (monotheism)tir[72].

Bununla beraber, hakikatın tasavvufî ifadesini Yeni-Plâtoncu terim-

lerle açıklama teşebbüsünün en cür'etli ve en köklü olanı hiç şüphesiz İbn Arabî'ninkidir. 1165 yılında Endülüs (İspanya)'ün Mürsiye kentinde dünyaya gelen İbn Arabî Endülüs'ü, Kuzey Afrika'yı, Yakın Doğuyu baştan başa dolaştı ve sonunda 1240 yılında öldüğü yer olan Şam'da yerleşti. O'nun tasavvufa girişi filozof ve **sûfî** olan **İbn Meserre** (öl: 931)'nin okulunun gelişip büyüdüğü yer olan Elmeyre'de başlamış gibidir[73]. İbn Meserre'ye ilave olarak, **Tirmizî** (öl: 989), **Vâsıtî** (942), **İbn el-Ârif** (öl: 1141), selefleri arasındaydı. Rüyasında doğuya seyahat etmesi tenbih edildi ve böylece 1201 yılında Mekke'yi ziyaret etti. Orada hacimli eseri **el-Futuhât el-Mekkiyye**'yi telif etmesi "emredildi, onu yazmakla görevlendirildi." (commanded) ve daha sonra zevcesi olan İran asıllı bir sufî kızla tanıştı. Mekke'den ayrıldıktan sonra Musul, Konya, Bağdat, Kahire ve Şam'a uğrayarak bütün Yakın-Doğuyu dolaştı; Şam'ı vatan edinip 1223 yılında oraya yerleşti ve hayatının geri kalan kısmını orada geçirdi.

En son bir araştırmaya göre, İbn Arabî'ye, 550'si bize ulaşan 846 eser nisbet edilir. Bu büyük rakamdan hemen hemen 400 eserin ona ait olduğu görülür[74]. Bunlardan bir çoğunda İbn Arabî onları yazmasını ya doğrudan Allah'ın vahyettiğini yahut Peygamberin emrettiğini açıkça ifade eder[75]. Daha önce Hallâc örneğinde Allah'ın sûfiyi Kendisinin sözcüsü yahut âleti olarak kullandığını gördük.

İbn Arabî'nin doktrini, ikî mühim eseri, **el-Futuhât el-Mekkiye** ve **Fusûs el-Hikem**'de ifade edildiği gibi, varlığın birliği (**vahdet el-vücud**) kavramı çevresinde toplanır. Bununla beraber, düşüncesinin (speculation) başlangıç noktası **Logos** (**kelime**) nazariyesidir. O'na göre, her peygambere, onun **kelime** (logos) dediği ve tek İlâhî Vucud'un bir görünüşü olan bir hakikat tekabül eder. Adem (A.S.) ile başlayan ve Muhammed (A.S.) ile son bulan bu kelimelerde ilâhî tecelli yahut peygamberî tecellîler olmasaydı Vucûd-ı Hakk'ın mahiyeti ebedî olarak gizli kalırdı. Her varlığın (reality) kaynağı olan bu vucûd esasen bölünmez, ezelî ve değişmezdir. İbn Arabî bu Vücûd'un ne bilinebilen ne tavsif edilebilen ve "ehadiyet" tarafı olan gizli tarafıyla, Allah'ın Rabb ve Yaratıcı olarak, kendisiyle âlemle münasebette bulunduğu ve ma'bud olduğu "rubûbiyyet" tarafını ayırır. Birinci tarafta ne çokluk ne tezat ve ne de herhangi bir taayyün (determination) vardır. Bundan dolayı, bu cihetle Allah'tan sırf nur (nur-u mahz), sırf iyilik ya da sadece Körlük (el-A'mâ) olarak bahsedilir. İkinci tarafta Allah'ın yaratıcı olması ve çok sayıda yaratılmış nesne olması hasebiyle çokluk ve farklılaşma vardır[76].

Allah ancak sıfatları vasıtasıyla çoğalır, yayılır. Zâtı itibarıyle bakıldığında O "Hakk"tır. Mümkün varlıklarda tecelli eden sıfatları açısından bakıldığında O "Halk"tır. Ancak, O'nun bu iki görüşünü -vahdet ve kesret, ilk ve son, kadîm ve hâdis, zorunlu ve mümkün- esasen bir ve aynı haki-

kattır[77].

Yaratma (Halk) aslen İbn Arabî'nin **âyan-ı sâbite** dediği ilk ezelî örnekler (archetypes) serisi olarak, Zihn-i İlâhîde mevcuttu; fakat esasen gizli kalan Allah sanki zâtını ızhar etmek istedi ve bu yüzden, sûrete nispetle ayna, şahsa nisbetle gölge ve bir'e nisbetle sayı ne ise Kendisine nisbeti o olan bütün kainatı Kendi emriyle varlığa getirdi. O'nun bu âlemi yoktan varlığa getirme fiilindeki niyeti (motive), "Gizli bir hazine idim ve bilinmemi istedim [Arapçası, sevdim]"[78] hadisinde de ifade edildiği gibi, sevgidir.

İlâhî tecellînin en yükseği, İbn Arabî'nin Âdem'le bir tuttuğu, Âdemî Kelime yahut kâmil insan adını verdiği insan örneğidir. Hakikatta bu kâmil insanın varlığı âlemin bekâsının gerçek teminatı ve O'nun varlığının hikmet-i vücûdudur[79].

Allah'ın sûret ve misâlinde yaratılan bu kâmil insan anlayışı Hallâc'a uzanır ve tasavvufun Allah-İnsan münasebetini aklileştirme teşebbüsünde önemli bir rol oynar. İbn Arabî'ye göre, ulûhiyyet ve beşeriyyet iki ayrı tabiat değil, bilakis varlığın her mertebesinde ifadelerini bulan iki görünüştür (tecellîdir). Ulûhiyyet her bir varlığın gizli yahut iç **(bâtın)** yüzüne, beşeriyet onun dış yahut **zâhir** yüzüne tekabül eder. Felsefî terminolojide birincisi cevhere, ikincisi araza tekabül eder. Hakikatın tecellîsi insanda kemaline ulaşır[80]. Bu yüzden insan küçük âlem (microcosm)dir yahut bütün kâinatın hülasasıdır; kendisinde büyük âlemin (macrocosm) bütün kemallerinin yanı sıra, bizzat İlâhî tabiatın kemalleri de toplanmıştır. Bundan dolayı Kur'an'da insana Allah'ın yeryüzündeki **"halifesi"** denilmiştir.

Her ne kadar İbn Arabî umumi olarak insan cinsinden yahut Adem'in zürriyetinden böyle aşırı övgüyle söz ederse de, peygambere ve evliyâya diğerleri arasında şüphesiz üstün bir yer verir ve gerçek "kâmil insan" sıfatını (rütbesini) Muhammed (a.s.)'e tahsis eder. Allah'ın en mükemmel tecellisi olarak kâmil insan peygamberî kelime (logos)'ye tekabül eder ki, "Muhammed'in hakikatı" onun ifadesidir. Ancak bununla Muhammed (a.s.)'in tarihî şahsiyetini değil, bilakis, Allah'ın kelimesinin son ve en yüksek taşıyıcısı olan, onun ezelî rûhunu ya da zâtını anlamak gerekir. Bu "hakikat" İbn Arabi tarafından ilk akıl ya da Yeni-Platoncu kozmolojinin küllî aklıyla aynîleştirilir. Bütün "kâmil insanlar" sınıfı yahut peygamber bu aklın doğrudan tecellîleridirler; ancak Muhammed (a.s.) onun en yüksek tecellisidir, diğer peygamberler ise daha aşağı tecellîleridirler[81]. Hakikat-ı Muhammed sadece kendisiyle Allah'ın iradesinin insanlığa vahyedildiği ilk kelime değil, ayrıca âlemin kendisi aracılığıyla yaratıldığı yaratıcı prensiptir. Bu bakımdan onun, **St. John**'un ifade ettiği gibi, "olan her şeyin kendisiyle olduğu" Hıristiyanlığın Logos'una ve yine Allah'ın yeryüzünde-

ki halifesi ve bütün kâinatın kutbu ve onun hakikî **varlık sebebi** olarak tavsif edilen Şiî **imam** anlayışına benzediği açıktır[82].

Böylece insan, İbn Arabî'ye göre, Küllî akıl'ın timsali ve kendisinde Allah'ın bütün sıfat ve kemallerinin aksettiği varlıktır. Buna ilave olarak, Allah'ı tam bir marifetle bilmek yalnız insana mahsustur. Melekler O'nu ancak aşkın (transcendent) yahut rûhî bir hakikat olarak bilirler, oysa insan O'nu iki keyfiyetiyle yani bir yandan zâtî hakikatıyla **Hakk** olarak, diğer yandan bu hakikatın görünür alandaki tecellîleriyle **Halk** olarak bilir.

İbn Arabî insanî yahut nâtık nefsi, hayvânî yahut behîmî nefsten ayrı tutar. Aristo gibi, hayvânî nefsi canlılardaki hayat ilkesiyle aynı sayar. Fakat Plotinus gibi, onun küllî nefsten bir parça olduğu görüşündedir. Ancak bu nefs maddidir, bedene yayılmıştır ve merkezi kalptir. Öte yandan rasyonel Nefs, maddeden ayrıdır ve fâsid değildir. İbn Rüşd ve genel olarak İslâm Yeni-Platoncularının aksine o, insanî nefsin sonunda kendisinden bir parça olduğu küllî nefs ile birleşebileceğini kabul etmez. Buna karşılık Allah bu Nefs için, bedeni terk ettiğinde kendisine gideceği bu âleme benzer bir vasıta (vehicle) yaratacaktır[83].

Bu nâtık nefs yahut **ruh,** kendisinin bu âlemdeki geçici meskeni olan bedene tamamen zıttır. Bundan dolayı o ne cismin bir parçası ne de onda bir güç olamaz, bilakis o, aşağı hayvânî nefsin bütün güçlerine hükmeden basit bir cevherdir ve "emr âleminin" yahut rûhânî âlemin bir üyesidir[84].

Hakikatte en yüksek tasavvufî tecrübe derecesinde bu rasyonel Nefsin bildiği, nihayet bütünün birliği ve kendisinin onunla aynı olduğudur. Nefs bu hale ulaştığında, artık ayrı bir zât olarak kendisinin şuurunda değildir ve bu sebepten Cüneyt'ten beri sûfilerin söyleyegeldikleri tasavvufî **fenâ** mertebesine ulaştığı söylenebilir. Böyle bir nefs sadece zâtından değil, aynı zamanda bütünüyle âlemden fânîdir ve âlemde Allah'tan başka varlık, vasıf ve fiil görmez[85]. Bu mertebeye ulaştığında Nefs bütün insanî çabanın nihâî gayesine ulaşmış ve keşfen ve zevken bütün eşyanın mutlak birliğini idrak etmiş olacaktır. Tasavvufî şuurun bu son mertebesine Gazzâli'nin dediği gibi, yokluk mertebesi ya da **fenâ fi't-tevhid** denebilir[86].

Tasavvufun sonraki seyri İslâm fikir tarihçisini pek az alakadar eder. İbn Arabî ile **tasavvuf,** gelişmesinin zirvesine ulaşmış ve yaratıcı enerjisini tüketmiştir. İbn Arabî, bir yandan ilk sûfilerin kendilerini dünyadan mahrum etme ve diğer yandan bütün eşyanın birliği duygusuna ulaşma arzusunu kendi muhteşem sisteminde birleştirdi. Buna ilave olarak O, Râbia ve benzeri zâhitler gibi, sevgiyi, özellikle Allah sevgisini dînî akîde mertebesine çıkardı.

İbn Arabî'nin üç muasırı yahut halefi, **İbnu'l-Fârid** (öl: 1235), **Attar**

(öl: 1229) ve **Celâleddin Rûmî** (öl: 1273), diğer mutasavvıfların daha mutedil felsefî terimlerle ifade etmeye çalışmış oldukları tasavvufî tecrübeye refakat eden derin hayret, muhabbet, sevinç ve hâlis idraksizlik duygularının en canlı ifadesini şiirle verdiler.

İbn Arabî'nin vatandaşı ve takipçisi olan **İbn Seb'în** (öl: 1270) vahdet-i Vucûd görüşünü Aristo'nun sûret anlayışıyla ifade etti ve İslâm Yeni Platonculuğunu şiddetle tenkit etti[87]. Bir, bir buçuk asır sonra, son büyük sûfî ve şâir **Abdu'l-Kerim el-Cîlî** (öl: 1428), İbn Arabî'nin "kâmil insan", "Hakikat-ı Muhammed" ve feyz konularındaki düşüncesini devam ettirdi ve bu mefhumlardan bazısını, özellikle kâmil insan anlayışını işleyip tamamladı[88].

Halk dînî seviyesinde **tasavvuf** daha pratik ve daha ictimaî bir şekle büründü. Böylece, Bağdat'ta **Abdü'l-Kâdir el-Kilânî** (yahut **Cîylânî**) (öl: 1166) tarafından kurulan Kâdiriye tarikatı ondokuzuncu yüzyılda Hindistan'dan Merakeş'e kadar bütün İslâm dünyasında yayıldı ve bugün de Batı Sudan'da aktif taraftarları vardır. Diğer bir tarikat **Rifâiyye, Ahmed Rıfâî** (öl: 1175) tarafından kurulmuştur ve şiddetli taassub ve uygulamalarının garipliğiyle birincisinden ayrılır. **St. Luis**'in saldırısı esnasında **Ahmed el-Bedevî** (öl: 1276) tarafından Mısır'da kurulan ve kurucusuna nisbetle **Ahmediye** yahut **Bedeviye** adını alan tarikatın bugünkü merkezi aşağı Mısır'da Tanta'dadır[89]. Hem Batı Asya'da ve hem Kuzey Afrika'da sûfî tarikatları halkın hayatına derinden hükmetti. Muvahhidîlerin saltanatı esnasında tasavvuf, belki de İslam tarihinde ilk defa, devletten resmî kabul ve destek gördü. Kuzey Afrika tasavvufunun belirgin özelliği onun **murâbıtlığı** (maraboutisme) yahut evliyâ perestliğidir (cult of saints). Murabıt fırkalar kuzeyde Nijerya'ya ve batıda Mısır'a kadar yayılmıştır. Başarılarının sebebi kısmen, Kuzey Afrika Berberleri arasında yaygın olan sihir ve animizmde kendileri için uygun bir zemin bulmuş olmalarıdır[90].

Bütün zamanların en meşhur sûfî tarikatlarından biri **Şâziliye**'dir. **Şâzilî** (1256)'nin öğrencileri tarfından Tunus'ta kurulan bu tarikat bütün Kuzey Afrika'ya yayılmış ve onun **Ticâniye** ve **Rahmâniye** gibi kolları Merakeş ve Cezayir'de tesirini günümüze kadar sürdürmüştür. Bu halk tipi tasavvufun, Allah ismi celâl'inin mekanik tekrârıyla vecd'e ulaşmaya çalışan bir birlik haline dönüşeceği iddiasına rağmen tasavvuf modern zamanlarda da hayatiyetini tekrar tekrar teyit etti. Burada bu asrın başlarında bir tarikat kuran ve aynı zamanda Batılı entellektüeller -özellikle Fransa ve İsviçre'de- arasında da büyük popülerlik kazanan Ben Alive (öl: 1934) örneğini verebiliriz. **Ben Alive**'nin tekçiliği (monizm) İbn Arabî'ninkinden daha radikal idi ve öğretisi de daha çok telifçi idi. Ancak, genel olarak hem bu tarikat hem de diğer eski tarikatlar bugün islâm dünyasında bir yandan, lâiklik, milliyetçilik ve modernizm gibi diğer yandan

da Arabistan'da Vahhâbîlerin öncülüğünü yaptığı Yeni Selefçilik ve Mısır'da İhvan-ı Müslimîn ve benzer muhafazakâr gruplar gibi, çeşitli güçlerce yıpratılmaya çalışılmaktadır[91].

## Notlar:

1. Zaehner, **Hindu and Muslim Mysticism,** s. 6 vd.
2. Kur'an, 42/11.
3. Bkz. Kur'an, 7/30; 2/181; 22/77.
4. Kur'an, 33/37.
5. Kur'an, 6/99; 10/25; 13/18.
6. Şurası önemlidirki, bu iki terim ve dindarlığa delâlet eden daha başka bir çok terim Arapçada korku manasına gelen köklerden türemiştir.
7. Anawati and Gardet, **Mystique musulmane,** s. 23 vd. ve Smith, **Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East,** s. 153 vd.
8. Bkz. Hitti, **History of the Arabs,** s. 178 vd.
9. Massignon, **Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane,** s. 168 vd.
10. **A.g.e.,** s. 194 vd.
11. Bkz. Bedevî, **Şehîde el-Işk el-İlâhî,** s. 251.
12. **A.g.e.,** s. 123; krş. Smith, **Studies in Early Mysticism,** s. 223.
13. Massignon, **Essai,** s. 206 vd. ve Anawati and Gardet, **Mystique musulmane,** s. 28.
14. Anawati and Gardet, **Mystique musulmane,** s. 29; Massignon, **Essai,** s. 217.
15. Massignon, **Essai,** s. 221 vd.
16. Bkz. Massignon, **La passion d'al-Hallaj,** II, 34; Abdel-Kader, **The Life, Personality and Writings of al-Junayd,** s. 34 vd; el-Kuşeyrî, **Risâle,** s. 18.
17. Bkz. **el-Munkız,** s. 35.
18. el-Kuşeyrî, **Risâle,** s. 19 ve Abdel-Kader, **The Life, Personality and Writings of al-Junayd,** s. 67, 86 vd.
19. Massignon, **Essai,** s. 275 vd. ve Abdel-Kader, **al-Junayd,** s. 76 vd.
20. el-Kuşeyrî, **Risâle,** s. 3.
21. Massignon, **La passion d'al-Hallaj,** I, 36.
22. el-Kuşeyrî, **Risâle,** s. 126 krş. Zaehner, **Hindu and Muslim Mysticism,** s. 141.
23. Zaehner, **Hindu and Muslim Mysticism,** s. 9, 135 vd.
24. **A.g.e.,** s. 146 vd. ve Appendix B, II; krş. Abdel-Kader, **The Life, Personality and Writings of al-Junayd,** Arapça metin.
25. İbn el-Nedim, **el-Fihrist,** s. 355, 358.

26. Smith, **Studies in Early Mysticism,** s. 235 ve Massignon, **Essai,** s. 187.
27. **A.g.e.,** s. 232 vd.
28. Bedevî, **Şehîde el-'Işk el-İlâhî,** s. 162.
29. Smith, **Studies in Early Mysticism,** s. 234.
30. el-Kuşeyrî, s. 8; krş. Smith, **Studies in Early Mysticism,** s. 179 vd.
31. Bedevî, **Şehîde el-'Işk el-İlâhî,** s. 145.
32. Bedevî, **Şehide el-'Işk el-İlâhî,** s. 145 vd.
33. **A.g.e.,**
34. Bu söz kudsî bir hadisin değişik bir rivayetidir; bkz. el-Kuşeyrî, **Risâle,** s. 143.
35. Massignon, **Essai,** s. 256-57'de nakledilmiştir; krş. Recueil, s. 23.
36. **Essai,** s. 84., 116 vd.
37. Zaehner, **Hindu and Muslim Mysticism,** s. 111 vd. ve Nicholson, **Mystics of Islam,** s. 10 vd.
38. **Essai,** s. 84. Bizim tasavvufun kökleri ile onun nihâî gelişmesini ayırmamız gerekir.
39. Bkz. Bedevî, **Şehîde el-'Işk el,İlâhî,** s. 53 vd.
40. **A.g.e.,** s. 151.
41. Bkz. **Futuhat el-Mekkiyc,** bl. 2, s. 97; ve **Fusus al-Hikem,** s. 319 vd.
42. Bkz. Nicholson, **Studies in Islamic Mysticism,** s. 1 vd.
43. Zaehner, **Hindu and Muslim Mysticism,** s. 93 vd.
44. Massignon, **Essai,** s. 246. Krş. **Şatahat al-Sufiya,** s. 116.
45. Zaehner, **Hindu and Muslim Mysticism,** s. 94.
46. Massignon, **Essai,** s. 275.
47. **A.g.e.,** s. 278.
48. Bkz. Zaehner, **Hindu and Muslim Mysticism,** s. 111.
49. **A.g.e.,** s. 112 vd.
50. el-Sehlecî, **Menâkıb al-Bistâmî, Şatahat,** s. 128.
51 . Massignon, **La passion d'al-Hallaj,** I, 24 vd; İbn Hallikan, **Vefeyât,** Wustenfeld ed. (Gottingen, 1935), s. 186.
52. Massignon, **La passion d'al-Hallaj,** I, 55.
53. **A.g.e.,** s. 69.
54. **A.g.e.,** s. 60 vd.
55. **A.g.e.,** s. 76.
56. **A.g.e.,** s. 116 vd.
57. Massignon, **La passion d'al-Hallaj,** I, 129 vd.
58. **A.g.e.,** s. 274 vd.
59. **A.g.e.,** s. 260.
60. **A.g.e.,** s. 289, 305; krş. İbn Hallikan, **Vefeyât,** s. 186.
61. Massignon, **La passion d'al-Hallaj,** I, 10, 318.
62. Yukarıda ilgili yer.
63. Bkz. **Fasl al-Makal,** s. 18.
64. **Mişkat el-Envar,** s. 51. Bu metinde geleneksel sudurcu terminoloji kullanı-

lır.

65. **Mişkat el-Envar,** s. 55 vd; krş. Fakhry, **Islamic Occasionalism,** s. 7 vd.
66. **A.g.e.,** s. 71 vd.
67. **A.g.e.,** s. 78.
68. Bu Mutâ' **Risâle el-Leduniye**'de Yeni Platonculuğun "küllî aklıyla" özdeşleştirilir, bkz. **el-Cevâhir el-Gevâlî,** s. 25.
69. **Mişkat al-Envar,** s. 91 vd.
70. Yani daha önce işaret olunan el-Şiblî ve el-Bistâmî (**a.g.e.,** s. 57)
71. Bkz. **İhyâ,** Pt. IV, s. 243; el-Cüneyd'in benzer öğretisi, Abdel-Kader, **The Life, Personality and Writings of al-Junayd,** s. 73 vd.
72. Wensinck, **La pensee de Ghazali,** s. 9; krş. Zaehner, **Hindu and Muslim Mysticism,** s. 162 vd.
73. Asin Palacios, **İbn Masarra y su escuela,** s. 94 vd; ayrıca krş. Affifi, **The Mystical Philosophy of İbnu'l-Arabi,** s. 178 vd.
74. Bkz. Yahya, **Histoire et classification de l'auvre d'İbn'Arabi** I, 73 vd.
75. Bkz. **Fusûs el-Hikem,** s. 47 vd.
76. **A.g.e.,** s. 38 vd, 63.
77. **A.g.e.,** s. 76 vd. ve şerhi; krş. Affifi, **The Mystical Philosophy of Ibnu'l-'Arabi,** s. 10 vd.
78. **A.g.e.,** s. 203, ve Affifi, **The Mystical Philosophy of Ibnu'l-'Arabi,** s. 82.
79. **A.g.e.,** s. 48 vd., 75 vd.
80. **Fusûs el-Hikem,** s. 55 vd.
81. Affifi, **The Mystical Philosophy of Ibnu'l-'Arabi,** s. 71 vd.
82. Nicholson, **Studies in Islamic Mysticism,** s. 138 vd.
83. Affifi, **The Mystical Philosophy of Ibnu'l-Arabi,** s. 121.
84. **A.g.e.,** s. 123.
85. **A.g.e.,** s. 143 vd.
86. Yukarıda ilgili yer.
87. Anawati and Gardet, **Mystique musulmane,** s. 65.
88. Nicholson, **Studies in Islamic Mysticism,** s. 76 vd.
89. Anawati and Gardet, **Mystique musulmane,** s. 69.
90. **A.g.e.,** s. 70.
91. **A.g.e.,** s. 72 vd.

**dokuzuncu bölüm**

# MÜSLÜMAN ENDÜLÜS HADİSESİ VE ARİSTOCULUĞUN YENİDEN DOĞUŞU

## I. Endülüs'de Felsefi Düşüncenin Başlaması: İbn Meserre, el-Mecritî ve İbn Bâcce.

İslam'da felsefî düşünüşün başlangıçları, görmüş olduğumuz üzere, sekizinci yüzyılda Abbâsî Halifeliğinin kuruluşuyla birlikte vâki olmuştur. Emevîler'in 749 yılında yıkılışından sonra geriye kalan tek Emevî Emîri tarafından Endülüs(İspanya)'de rakip bir emîrlik kuruldu. Kısa zamanda bu emirlik sadece siyaset sahasında değil, kültürel sahada da Abbâsîler'e meydan okudu. Zamanı gelince Emevî Endülüs bütün İslâm tarihindeki kültür sayfalarının en parlak bölümlerinden birini yazdı ve onikinci yüzyılda Grek ve İslam ilminin Batı Avrupa'ya geçişinde köprü vazifesi gördü.

Bununla beraber, Bağdat Abbâsîleriyle Kurtuba Emevîleri arasındaki yoğun rekabetlere rağmen İslâm İmparatorluğunun doğu ve batı kanatlarının kültürel bağları hiçbir zaman savaş halinde değildi. Dokuzuncu asırdan itibaren âlimler yanlarında kitaplar ve fikirlerle imparatorluğun bir ucundan diğer ucuna seyahat ettiler ve bu suretle İslam dünyasının kültürel birliği temin edilmiş oldu.

**Tabâkat el-Ümem** kitabının müellifi, felsefe ve tıp tarihçisi **Said b. Ahmed b. Sâid el-Endülîsî** (öl: 1070)'ye göre, felsefe ve ilme alaka dokuzuncu yüzyılda Endülüs'ün beşinci Emevi hükümdarı **Muhammed b. Abdurrahman** (852-886)'nın saltanatı esnasında başladı[1].

Her ne kadar Endülüs âlimlerinin alâkası fıkıh, **hadis,** lûgat ilmi yanısıra astronomi ve tıp ilmi üzerinde yoğunlaşmışsa da "kadîm ilimler"in yerleşmesi için bir neslin geçmesi gerekmiştir. **II.** Hakem (el-Mustansır) (961-976)'in teşebbüsüyle doğudan çok miktarda ilmî ve felsefî eserler getirildi; öyle ki muazzam kütüphanesi ve üniversitesi ile Kurtuba İslam dünyasında önemli bir ilim merkezi olarak Bağdatla rekabet eder hale geldi[2].

Ne var ki, Mustansır'ın vârisi ve halefi II. Hişam (976-1009)'ın saltanatı esnasında bu duruma karşı bir tepki doğdu ve Hişam bu konuların

tedris edilmesini hiç bir zaman hoş karşılamayan kelâmcıları ve halkı yatıştırmak için kadim ilimler ve bilhassa mantık ve astronomi ile ilgili kitapların yakılmasını emretti[3]. Bununla beraber, onbirinci yüzyılın ortalarında, felsefe ve ilim tedrisi yeniden canlandı ve birçok alim yetişti. Bunlardan Abdurrahman b. İsmail (el-Öklidî olarak ma'ruftur) ilk mantık tetkikçisi olarak bahsedilmeye hak kazandı. Diğer Endülüslü alimler gibi, Abdurrahman da ilmi eserleri araştırmak için doğuya gitti. Yine bu alimlerden **Şeceretü'l-Hikmet** (hikmet ağacı) adıyla felsefi ilimlere giriş yazan Ebu Osman Sâid b. Fethûn'dan, önde gelen bir gramerci ve musiki nazariyatçısı (musicolojist) olarak bahsedilir[4].

Genellikle bu dönemin önemli matematikçisi ve astronomu olarak itibar edilen alim Mesleme b. Ahmed el-Mecritî'dir. Mecritî, bütün doğu memleketlerini dolaşmışa benzer ve muhtelif rivayetler onun İhvân-ı Safâ ile olan arkadaşlığını vurgular ki, İhvân'ın **Risalele**rini doğudan onun getirdiği söylenir. Hatta bir rivayet, **Risale el-Câmiah**[5] olarak bilinen, İhvân'ın elli bir **Risale**sinin özetinin telifini ona atfeder ve yine **Gayet el-Hakim** (hakimin gayesi) adlı[6] tılsım (magic) ve kozmoloji üzerine yazılmış hacimli bir risale ona nisbet edilir. Bu sonuncu risâle çok sayıda hermetik ve Yeni-Platoncu materyal ihtiva eder ve İhvân-ı Safâ'nın tesirini yansıtır. Ne var ki, kronolojik tutarsızlıklar Mecritî'nin bu eserinin müellifi olduğunu şüpheli hale sokar. Durum böyle olsun veya olmasın, Sâid'in, Endülüs'de, asla yeri doldurulamayan öğrencileri vasıtasıyla Mecriti önemli bir tesir bırakmıştır[7].

**Tasavvuf**la olan irtibatı dolayısıyla daha önce ismi geçen diğer bir âlim Muhammed b. Abdullah b. Meserre'dir ki, Sâid tarafından ona **el-Batını** (gizli bilgiler ya da Şiilik ustası) ünvanı verilir. Zındıklıkla itham edilen İbn Meserre doğuya seyahat etti ve orada Mu'tezilî kelâmına meyletti, fakat sonunda vatanına geri döndü ve zâhidce bir hayatı seçti[8]. O, bilhassa, gerçek Empedoklesci ve Yeni-Platoncu bilinen nazariyelerin bir halitası olan sahte Empedoklesci öğretileri benimsemesiyle dikkati çeker[9].

Sâid'in zikrettiği felsefeye ve mantığa ilgi duyan onbirinci yüz yıl müelliflerinden Ebu'l-Hakem Amr El-Kirmânî özellikle geometride temayüz etti ve matematik ilmini araştırmak için doğuya, Harran'a kadar gitti. el-Kirmânî'nin doğudan yanında İhvan-ı Safa **Risale**lerinin bir nüshasını (ki Mecritî'nin getirdiği daha çok söylenir) getirdiği rivayet edilir. Bu dönemin diğer müellifleri İbn el-Cellâbî, İbn el-Kannârî (yahut el-Kattârî), İbn Hazm[10] ve İbn Seyyidî'dir[11]. Bununla beraber, Said bu Endülüslü alimlerden Abdullah b. el-Nebbâş el-Beccâî[12] ve muhtemelen Tuleytula'lı (Toledo) Ebu Osman b. el-Bağnuş[13] müstesna, hiçbirinin fizik ve metafizik ilimlere göze çarpar bir katkılarının olmadığına dikkat çeker.

Endülüs felsefe tarihinin ilk mühim sîmâsı şüphesiz İbn Bâce yahut

Bâcce (Latin kaynaklarının Avempace'si) olarak bilinen Ebu Bekir Muhammed b. el-Saig'dir. Saragossa'da doğan İbn Bâcce daha sonra **İşbiliye** (Sevilla) ve Gırnata'ya gitti ve 1138'de Fas'da zehirlenerek öldü[14]. Bu kıt ayrıntıların dışında onun hayatı hakkında pek az malumat vardır. Ancak haleflerinin ikisi onun felsefe ve ilimdeki mevkii ile ilgili kanaatlerini yazmışlardır. Birincisi, hocasının yalnızca felsefi ve ilmi eserlerinden istinsah ettiği koleksiyon bize ulaşmış olan Ebu'l-Hasan Ali b. el-İmam'dır[15]. İkincisi de, biraz sonra üzerinde duracağımız **Hayy b. Yakzân**'ın müellifi **İbn Tufeyl**'dir.

İbn el-İmam hocasından mutlak bir övgüyle bahseder. O, İbn Bâcce'den önce II. Hakem tarafından Endülüs'e getirilen felsefi eserlerin anlaşılmaz bir sır olarak kaldığını yazar. İbn el-İmam hocasının yüksek metafizik sahalardaki çalışmalarının dikkatli olmadığını kabul eder, Fakat İbn Bâcce'ye doğununun en ileri iki filozofu, İbn Sînâ ve Gazzâlî ile eşit bir mevkii vermek için bu tetebbuların kâfi derecede mütebahhir olduğunu söyler[16].

İbn Bâcce'nin öteki halefi İbn Tufeyl, muhakkak ki, hüküm vermek için daha ehliyetli idi ve gerçekten o dahi İbn el-İmam'ın hem Endülüs'deki felsefi tetkikler tarihi ve hem İbn Bâcce'nin ondaki yeriyle ilgili intibaını teyid eder. İbn Tufeyl ilk Endülüslü alimler neslinin kendilerini öncelikle matematik tetkikine verdiğini söyler... Daha sonraki neslin mantık tetkikine belli bir katkısı olmuştur, fakat onların katkısı bir ölçüde kuru ve yavan idi. Sonunda felsefenin mücerred disiplinlerinde daha tecrübeli bir alimler sınıfı sahneye çıktı. İbn Bâcce bu sınıfın en önünde idi. Ne var ki, iki şey onun dehasının tam çiçeklenmesine mani oldu: zamansız ölümü ve dünyevi ihtirası. Netice olarak, eserlerinin çoğu, bizzat kendisinin de kabul ettiği gibi, tamamlanmamış ve ihtimam gösterilmemiştir[17].

İbn Tufeyl'in hükmü tamamen dahili delillerle desteklenir. Bize ulaşan otuz küsur risaleden hiç biri otuz yaprağı aşmaz ve çoğu on yapraktan fazla değildir. Ayrıca, bu risalelerde ortaya atılan meselelerden hiçbiri layıkıyla müzakere edilmemiştir. Buna karşın müellif genellikle okuyucuyu "Aristo'nun bir çok yerde ifade ettiği şeye" göndermekle yetinir. Malumatının zahiri genişliği, tenkitçisi ve zemmedeni az olmamakla birlikte, sonraki alimlerin ona gösterdiği itibarı haklı çıkarır[18]. Onun ciddi felsefi tartışmayı başlatması İberik yarımadasındaki İslam kültür tarihinde bir dönüm noktasını gösterir, zira bu faaliyet Aristo öğretisinin en sistemci İslamî tefsirine ve bu öğretinin, İslam'ın en büyük Aristocu'su olan Kurtubalı İbn Rüşd tarafından en cesur müdafaasına zemin hazırlamıştır.

Fârâbî ve İbni Sînâ gibi, İbn Bâcce'nin başlıca meselesi de esasen ahlâkî yahut eskatolojiktir. Ona göre felsefi düşüncenin gayesi faal akılla ittisal gibi İbni Sînâ terimleriyle ifade edilir, yani zihnin bu tabiat üstü

vasıtayla birleştiği ve bu suretle akledilir (makul) alemin bir cüzü haline geldiği rûhânî yahut akli hale erişmek. Zihnin nihai çabasının nefsin ahiretteki kaderi olması hasebiyle biz bu probleme ahlâkî ve eskatolojik problem dedik. Hem Fârâbî hem İbn Sînâ felsefenin iki temel bölümünü, teorik ve pratik kısmını birbirinin tamamlayıcısı olarak anladılar. Onlara göre felsefe, mutluluğa götürmesi sebebiyle bilgi araştırmasıdır yahut başka ifade ile bilgi kazanmak suretiyle nefsin mutluluğa olan arzusunun mükafatıdır. Kelâmcılar ve fıkıhçılar bu mertebeye, bu dünyada ulaşılamayacağında ısrar ettiler. Sûfiler ve filozoflar, kısmen bu görüş üzerinde müttefik olsalar da, felsefî-ahlâkî kurtuluş programı diyebileceğimiz ve o suretle Nefsin bu hayatta bu mertebeye ulaşabileceği bir program çizdiler. Filozoflar bu programın teorik yönü üzerinde ısrar edip onu "ittisal" diye adlandırırken **sûfiler** onun pratik ve şahsi yönü üzerinde ısrar edip onun en yüksek makamına birlik (union) olarak baktılar.

Hem en büyük eseri olan **Tedbir el-Mütevahhid**'inde ve hem de **İttisal el-Akl bi'l-İnsan** adlı eserinde İbn Bâcce bilkuvve haline ve nihayet "müstefad" aklın, çok az kişinin erişebileceği faal bir akılla "ittisal"ine kadar aklın gelişmesiyle ilgili klasik konuları inkişaf ettirir.

**Tedbir** şahsî, siyasi ve ilâhî çeşitli idare şekillerinin müzakeresiyle başlar. Erdemli devletin alâmeti, Platon'u takiben Farâbî'nin de ifade etmiş olduğu gibi, hakîkî erdemli varoluşa zemin hazırlaması ve hekim ve hâkimlere ihtiyacı olmamasıdır. Ancak erdemli devlet, Platon ve Farâbî'nin zikretmiş oldukları dört bozuk devlet şeklinden birine dönüştüğünde onda yaşayan filozofun durumu vahim bir hal alır ve başka bir devlete hicret etmedikçe, kendi halkı ve arkadaşları arasında bir yabancı (garip) olarak yaşamaya zorlanmış olur.

Bu garip yahut münzevi (el-Mütevahhid)'nin[19] halinin mütalaası İbn Bâcce'yi insan hareketlerinin çeşitlerine ve bilhassa faal akılla kesin birleşme yahut ittisal haline götürenlerini araştırmaya sevkeder. Bu hareketlerden bazıları insanla öteki canlılar arasında müşterektir ve bundan dolayı maksada uygun hareket şekilleri değildirler. Umûmiyetle, insan davranışları bunlardan iradeli (ihtiyârî) ve teemmül sonucu olmaları bakımından ayrılır, oysa iradeli olmayan davranışlar bir takım sâiklerden (impulse) doğar. Bozulmuş devlet şekillerinde bütün davranışlar iradesiz ve insiyâkîdir; çünkü bu devletin sakinleri akıllı ve iradeli davranmazlar, bilakis mesela, hayatın zaruretlerini tedarik etmek, zevk, şeref ve galibiyet için hareket ederler[20].

Şayet insanın ve onun hareketlerinin başlıca karakteristiği akıl ise o takdirde açıktır ki, o büyük varlık skalasının yukarı kısmını teşkil eden "aklî" yahut "rûhanî suretler"den biridir. Bunlardan İbn Bâcce, İslam Yeni-Platoncularının genelleştirmiş olduğu küllî varlık hiyerarşisindeki

"rûhanî suretler" skalası yanında insanın yerini tesbit etmeye yönelir. O bunlardan dört suret kabul eder: 1- Semâvî cisimlerin sûretleri 2- Faal ve müstefad akıllar 3- Maddeden tecrid edilmiş ma'kûl sûretler; ve 4-**Müşterek his,** tahayyül ve zâkire (retentive) melekeleri gibi, Nefsin Batını güçlerinde depo edilmiş sûretler yahut fiiler.

Birinci grup tamamen gayrimaddidir; ikinci grup ise, esasen maddi olmamakla birlikte; maddeyle belli bir münasebeti vardır. Zira akıl maddi ma'kulleri kendi müstefad kapasitesi içinde tamamlar yahut faal kapasitesi içinde onları ortaya çıkarır. Bu tür suretler maddi dayanaklardan (taşıyıcılardan) tecrit edilmiş olmaları hasebiyle üçüncü grubun maddeyle belli bir alâkası vardır; dördüncü gurup ise maddî ve rûhânî sûretler arasında bir vasıtadır.

İnsanın gerçek görevi (vocation) esasen aklî'dir, ve bu görevi ifa etmeye yardımcı olan ve onun işine yarayan ikinci derecedeki suretlerin bir ölçüye kadar değeri vardır. Bu maksada ulaşıldığında "münzevî" bütün rûhânî sûretlerin karakteristiği olan dâîmîlik yahut gayri maddîlik haline yükselebilir. Yalnız bu "rûhânî insan" gerçekten mutludur, "cismânî insan" ise, onların ötesinde herhangi bir şey istemeyecek kadar maddi lezzetlere dalmıştır. Bu rûhânî insan felsefî hikmet idealine ulaştığında ve nazari ve ahlâki en yüksek erdemleri tattığında (erdemlerle muttasıf olduğunda) o gerçekten ilahî bir kişilik kazanır ve ma'kul cevherler sınıfına iltihak eder. Bu, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın savunmuş olduğu gibi, insanın nihâî gâyesidir ve bunun alâmeti faal akılla birleşmektir, ki İbn Bâcce ve İbn Rüşd'e göre de bu **ittisal**'dir.

Daha yüksek entellektüel iştiyaklarının fayda vermeyeceği kusurlu yahut bozuk rejimlerde yaşama problemiyle yüzyüze gelen münzevinin ya mükemmel bir rejime hicret etmesi yahut böyle bir rejimin bulunmaması halinde, mümkün olduğu kadar hemcinsleriyle alâkasını kesmesi gerekir. Bu antisosyal davranışın Aristo'nun, insan doğuştan politik hayvandır, hükmüne uygun olmadığı itirazına İbn Bâcce böyle meşum bir hareketin münzevinin en son başvuracağı bir hareket olduğu ve münzevi hayatın her ne kadar özünde kötü ise de, ârızî olarak iyi olabileceği cevabını verir. Siyasî birliğin rûhânî maksatlarının fayda vermediği bir yerde açıktır ki, apolitik bir hayat ahlâken haklı gösterilebilecek tek hayattır.

İbn Bâcce **İttisal el-Akl**'da da aynı şeyi söyler. Ancak **Tedbir el-Mütevahhid**'de kısaca kapalı bir şekilde söylendiği gibi, insanın entellektüel ve rûhânî gelişmesinde son merhaleler tamamen beşeri değildir; onun tamamlanması Allah'ın seçkin kullarının kalbi e attığı ve Gazzali'nin **sûfi** conteks'de "bütün bilgi şekillerinin anahtarı"[21] olarak tavsif ettiği bir nurun akıtılmasıyla hasıl olur. Böylece "bedeni terk etmesi üzerine" münzevi (the one) öylesine Allah'ın lütfuna mazhar olur ki, "Allah'ı tesbih eden ve

O'nu takdis eden (semâvî) nurlardan biri olur ve bu suretle peygamberler, veliler, şehidler ve saidler sınıfına iltihak eder"[22]

Son mertebede zihnin ilâhî aydınlanmaya bağlanmasına binaen İbn Bâcce'nin, tenkidinden geri kalmadığı tasavvufa teslim olduğu söylenebilir. Bununla beraber, İbn Tufeyl ve halefi İbn Rüşd gibi, O, katî suretle bu ilâhî lutfun filozoflar için saklanmış olduğunu söyler ve bu suretle keyfî bir şekilde bu aydınlanmanın sahasını, adeta, bu imtiyazlıların bu haktan yararlanmaları için gerekli şartları tesbit ederek sınırlar.

## II. İbn Tufeyl ve Zihnin Hakikata Doğru Tabiî İnkişâfı

Endülüs felsefe tarihinin ikinci önemli sîmâsı Ebû Bekr b. Tufeyl'dir. İbn Tufeyl Gırnata'nın kuzey doğusunda küçük bir köy olan Vâdî Aş'da dünyaya gelmiştir. Hayatı, eğitimi ve mesleği hakkında çok az mâlûmat vardır. Ancak biz onun XII. yüzyılın ilk onluğunda doğduğunu, İşbiliyye ve Kurtuba'da tıbb ve felsefe tahsil ettiğini ve felsefeye gerçek bir alaka duyan ilimlerin cömert hâmîsi, Muvahhidî halifesi Ebû Yakup Yusuf'a takdim edildiğini tahmin edebiliriz[23] Onun bu münevver emirle ilişkisinin çok samimi olduğu söylenir ve o büyük bir ihtimalle bir çok alim ve filozofun hâmisiyle tanışmasında yardımcı olmuştur. En dikkate değer ve en mesut tanıştırma, şüphesiz muhtemelen 1169'da[24] vukubulan, genç İbn Rüşd'ü takdimiydi; zira bu tanıştırma İbn Rüşd'ün Aristo yorumcusu (müfessiri) olarak yeni işine başlamasına yol açmışa benzer. Halifenin hususi hekimi olmasının dışında İbn Tufeyl'in saraydaki vazifeleri otoritelerimizce en muğlak ibarelerle tasvir edilir ve biz yalnızca muhtemelen onun, vezir olmaksızın halifenin arkadaşı yahut yardımcısı olarak hareket ettiği neticesini çıkarabiliriz. Patronu 1184'de öldü, fakat, O, 1185 senesinde ilerlemiş yaşında ölümüne kadar, Ebû Yakûb'un oğlu ve halefinin saltanatı esnasında da sarayda aynı imtiyazlı yerini muhafaza etti[25].

İbn Tufeyl'in tıbb, astronomi ve felsefe üzerine çok sayıda eser yazdığı söylenir. Onun günümüze gelen tek felsefî eseri allegorik bir roman olan **Hayy b. Yakzân**'dır; bu eserde İbn Tufeyl, İbn Bâcce'nin ahlak ve metafizik sisteminin merkezine yerleştirdiği esoterik yalnız adam (solitary) konusunu geliştirir. Bununla birlikte Muvahhidîler saltanatının tarihçisi olan **el-Merâkuşî,** İbn Tufeyl'in kendi el yazısıyla **Nefs** hakkında bir risalesini gördüğünü beyan eder[26] Bu risalenin dışında kaynaklarımız onun başka felsefî eserinden bahsetmez.

**Hayy b. Yakzan**'ın İbn Sînâ'nın esoterik eserlerinden birinin adı olduğu hatırlanacaktır[27]. Hayy b. Yakzan **(Uyanığın Oğlu Diri)** başlığından herhangi bir şeyin çıkarılıp çıkarılamayacağı zor ve bazı bakımlardan faydasız bir sorudur. Analizimizden ortaya çıkacağı gibi, belki de bu eserin başlıca değeri, İbn Sînâ tarafından denenen ve alışılmışın dışında

olan özgün edebî biçimde yatar. Konusu oldukça alelâdedir. Esasen o doğuda Fârâbî ve İbn Sînâ ve batıda İbn Bâcce tarafından geliştirilen genel Yeni-Platoncu temanın izâhıdır. Onun önemine ilk işaret eden alim, malumat verici oldukça uzun bir başlıkla Latince tercümesiyle birlikte Arapça metnin neşrini hazırlayan onyedinci yüzyıl İngiliz Arabiyatçısı **Edward Pacocke** idi. **Philosophus autodidactus, sive epistola.. qua ostenditur quomodo ex inferiorum contemplatione ad superiorum notitiam ratio humana ascendere possit.** Bu kitap İngilizce, Felemenkçe, Almanca, İspanyolca ve Fransızca'ya[28] tercüme edildi ve bazı çevrelerde oldukça rağbet gördü. Zaman zaman Robinson Crusoe (1719)'nun yazarı Daniel Defoe'nun Pococke'nun **Philosofhus autodidactus**'undan haberdar olup olmadığı meselesi sorulmuştur, ancak mesele tamamen akademik bir meseledir; zira edebî biçim dışında iki eserin çok az ortaklığı vardır. Bu felsefî allegorinin diğer önemli bir özelliği, yalnız adamın saf akıl yoluyla hakikatı kavradığında, hemcinsleriyle konuşmaya başlaması üzerine, felsefe ile şeriatın yahut akıl ile vahyin uygunluğu (harmony)nu akıllıca gösterme teşebbüsüdür. Bu husus gördüğümüz üzere, İslâm Yeni-Platoncularının en önemli meselesi idi ve Ebû Ya'kub başta olmak üzere Muvahhidî hükümdarlar özellikle bunu göstermeye çok arzulu idiler.

Hayy b. Yakzan'ın önsözünde müellif (İbn Tufeyl) gayesinin İbn Sînâ'nın sözünü ettiği ve kendisine göre tasavvufla aynı olan "aydınlatıcı hikmet" (meşrıkî hikmet)i açıklamak olduğunu ifade eder. Filozofları mutasavvıflardan ayıran şey şudur ki, filozoflar mistik aydınlanmaya ancak teemmül (nazer) yoluyla ulaşılabileceğini iddia ederler; oysa teemmül araştırıcıyı olsa olsa gerçek tasavvufun özü olan tarifi mümkün olmayan tecrübenin eşiğine götürür. O'na göre İbn Bâcce dahi bu fikre ulaşamamıştır[29].

Kelimelerle ifade edilemeyen bu hali tasvir etmek için İbn Tufeyl, dolaylı ve kapalı olması sebebiyle daha uygun bir metod olan allegoriye başvurur. Sahne Hind okyanusunda kurulur ve baş aktör bu adada kendiliğinden ortaya çıkan (dünyaya gelen) küçük bir çocuk olan Hayy'dır[30]. Yavrusunu kaybetmiş bir ceylan Hayy'ı büyüyüp güçleninceye ve hayvanlarla rekabet edebilecek duruma gelinceye kadar emzirdi. Ancak, O her ne kadar hayvanların hayatını yaşamışsa da, çok geçmeden derisinin çıplak olması ve hayvanların sahip olduğu tabiî kendini savunma vasıtalarından yoksun olması dikkatini çekti. Yedi yaşına geldiğinde, kendisini unsurlara karşı korumak için vücudunu ağaç yapraklarıyla yahut hayvan derileriyle örtme yoluna gitti. Sonunda onu emziren ceylan öldü; bu olay onu çok kederlendirdi ve onu ölümün sırrını düşünmeye sevketti. En nihayet kaba bir otopsi onun ölümünün sebebinin, bedenin hayat prensibi olan ruhun bedeni terketmesiyle ortaya çıkan bir nizamsızlık olarak teşhis etmesini

mümkün kıldı. Ölümle birlikte hiçbir görünür maddi hasarın olmayışından o şu sonuca vardı ki, ölüm sadece Nefs ve beden birliğinin çözülmesinin neticesi idi. Böylece Hayy hayatı keşfetti.

Hayy'ın ikinci önemli keşfi, hayat hâdisesiyle alakalı gördüğü ateş idi. Aletlerin kullanımı, hayvanlarla bitkiler arasında karşılaştırmalar yapmak, onların çeşitli tür ya da sınıfları, elementlerin yukarıya ve aşağıya doğru hareketleri, onun diğer tecrübî keşifleri arasındaydı. Bu tecrübî müşahedelerden o rûhânî âlemin keşfine yükselebildi. İlkin her varlığın iki unsurdan; cismânîlik ve cismânîlik suretinden meydana gelmiş olduğunun farkına vardı. Canlı varlıklarda bu suret (form) hayvandaki hayat prensibi olan ve bu sıfatıyla hissin değil, fakat ancak düşüncenin bir objesi olan Nefs'tir. İkinci olarak, her bir canlı nesneler sıfatına ait Nefsin güçlerinin mürekkepliğinin o sınıfın hayat skalasındaki mertebesine bağlı olduğunu anladı[31].

Yirmi sekiz yaşında Hayy, yıldızların bozulmayan âlemini tefrik derecesine yükselmeyi başardı ve bunun bir Yaratıcı'yı gerektirdiğini kabul etti. Bir bütün olarak alemin müddetine (duration) gelince, bu hususta bir sonuca varamadı. Fakat, daha sonra **Maimonides** (Musa İbn Meymûn) ve **St. Thomas Aquinas**'ın da ifade edeceği gibi, o nihayette alemin ezelîliği yahut ezelî olmayışı meselesinin onun sebebinin varlığının ispat edilmesi meselesiyle hiç bir alakasının olmadığını anladı[32].

Hilkatın açık alâmetleri olan güzellik ve nizam teemmülü Hayy'ı böyle bir sebebin tâm (perfect), hür ve alîm (her şeyi bilen), cömert ve güzel olması gerektiği neticesine götürdü; kısacası, O, bizim alemde müşahede ettiğimiz bütün kemâllere sahip olmalı ve bütün eksikliklerden uzak olmalıdır. Bu sırada Hayy otuzbeş yaşında idi.

Tamamen gayri- maddî olan Yüce Varlık hakkındaki bu bilgiye nasıl ulaştığını araştırmaya koyulduğunda Hayy şu sonuca vardı ki, bu bilgiye cismânî bir güç ya da organ vasıtasıyla değil, cisimden tamamen farklı olan ve zâtının hakikatını teşkil eden Nefs vasıtasıyla ulaşmıştı[33]. Bu keşif onu, Nefsinin asaletinin tam şuuruna, onun bütün madde âleminden üstünlüğüne ve onun yalnız cismin maruz kaldığı oluş ve bozuluş şartlarından bağımsızlığına götürdü. Yine O, bu Nefs'in nihâî mutluluğunun Zorunlu Varlık'la olan yakınlığını bilmesine ve bilginin en yüce objesi olan bu varlığı düşünmedeki gayretine bağlı olduğunu iyice anladı[34].

Hayy'ı rûhânî bir mâhiyet olarak gerçek tabiatının şuuruna götüren aynı murâkabe ameliyesi, vakıa O'nu 1) Hayvânî insiyâk ve güçleri sebebiyle hayvanlar âlemiyle; 2) Onların da sahip olduğu Nefs sebebiyle semâvî feleklerle; ve 3) Gerçek benliği olan Nefs'nin gayr-i maddîliği ve asaleti sebebiyle Zorunlu Varlık'la yakınlığının şuuruna götürdü. Pratik bir sonuç olarak âlemde üç vazifesinin olduğunu anladı. Tabiatının

cismânî yahut hayvânî yönüne nazaran onun vazifesi, bedenin hizmetini görmek ve onun zâtî ihtiyaçlarını unutmamaktı; fakat ancak bu, Nefsi'ne, onun en yüksek ve en âsil gâyesine, yani Allah'ı temâşaya imkân verecek derecede olmalıydı. Bununla beraber, o biliyordu ki, bu düşünme şeklinde (yani entellektüel) Nefs, kendi ayniyet duygusunu asla kaybetmez ve netice olarak onun Allah'ı düşünmesi tam ve mükemmel değildir. O tam düşünceye daldığında bütün benlik şuurunu kaybeder, zira Gerçek Bir yahut Yüce Varlık'tan başka herşey gibi o da bu proseste yok olur[35].

O halde hakikat arayıcısının nihâî gayesi, Cüneyd'in tasavvufî hayatın en yüksek derecesi olarak ikâme etmiş olduğu gibi, benliğin yok olması yahut onun Allah'ta istihlâk edilmesidir **(fenâ)**[36]. Bu gâyeye ulaşmak için arayıcı Allah'ın mahiyetinin iki yönü; müsbet ve menfî yönü üzerinde durması gerekir. Allah'ın müsbet sıfatlarının tamamen O'nun birliğine yahut O'nda sıfat ve zâtın ayniyetine indirgenebilmesi sebebiyle Allah hakkındaki hakiki bilgi bizzat O'nun mutlak birliğinin bilgisine dönüşür. Menfî (negative) sıfatların O'nun aşkınlık ve cisimsizliğine indirgenebilmesi sebebiyle bu sıfatlara dayanan bilgi asla kifâyetli değildir. Gerçekten arayıcının kendi benliğini bilişi gibi, cismânî idrâk, hiçbir şeye benzemeyen Allah hakkında saf yahut hakiki bilgiye bir engel teşkil eder. Bu yüzden ancak sınırlı zât ve bütün cismânî varlıklar âlemi tamamen geriye bırakıldığında ve arayıcı Allah'tan başka varlık olmadığı gerçeğine yükseldiğinde "gözün görmediği, kulağın işitmediği ve asla hiç kimsenin hatırına gelmeyen şey"[37] ona verilir. Bu son mertebe, bazılarını kendilerini düşünme objeleriyle, yani Allah'la aynîleştirmeye götüren bir çeşit sarhoşluktur[38]. Fakat Hayy, Allah'ın inâyetiyle bu iğvâdan korunmuştur.

Diğer sûfî müellifler gibi, İbn Tufeyl de bu nihâî "mutlak fenâ" halinin ifâde edilemezliği üzerinde durur. Ne var ki, O, her ne kadar onun "aklın çok üstünde" olduğunu açıkça söylerse de bu hali, mecaz ve îmâ yollu ifâdelerle tasvir etmekten geri durmaz[39]. Böylece Hayy'ın son keşfi bir çok yönlerden Gazzâlî'ninkine benzeyen Yeni-Platoncu ve tasavvufî öğretinin garip bir halitasını gösteren canlı ibarelerle tasvir edilir. Son mutlak fenâ mertebesine ulaşması üzerine (bu mertebede o muhtemelen Allah'ı görmüştür) Hayy, hatta en yüksek göğü ve "ne bu göğün Nefs'i olan Gerçek Bir'in mahiyeti, ne de başka bir şey olan"[40] bu gayr-i maddî varlığı (zât) görebildi. Bu zât her ne kadar ondan farklı olsa da, güneşin aynadaki yansımasıyla karşılaştırılabilir. Daha sonra Hayy, semâ (firmanent)'nın Nefsi'ni, Saturn (Zühâl) ve öteki gezegenlerin feleklerinin nefslerini ve nihayet kevn ve fesad âleminin nefsini gördü. Bu Nefslerden her biri güzellikle parlamakta idi ve ilk göğün Nefsi gibi, tamamen Allah'ı düşünmede gark olmuş idi. Yine Hayy, bedenleriyle bitişik oldukları bir zamanda sayısız Nefs içinde bin misli akseden kendi Nefsinin gayr-i maddî bir örneğini (prototype) görebildi. Kendi Nefsi gibi, bazıları büyük parlaklıkla ışık

saçarken diğerleri kirli bir aynada kırılan akisler gibi görünmüştü. Gerçekte Hayy, Yeni-Platonculuğun ma'kul âleminin çalkap bir görüntüsünü yakalamıştı.

Bu allegorinin sonu, İslâm Yeni-Platonculuğunun ikinci konusunu; akıl ile vahyin yahut felsefe ile dinin uyumu konusu inkişaf ettirir. Komşu bir adada eski bir peygamberin getirdiği dinî bir akîde yaşamaktaydı. Absal ve Salaman, bu akîdenin iki ideal örneği idi. Birincisi onun bâtınî yorumuna, ikincisi ise zâhiri yorumuna meyilli idi. Hayy'ın yaşadığı ıssız adayı işiten Absal hayatının geri kalan kısmını murakabe ve ibadetle geçirmek üzere oraya gitmeye karar verdi; o adada Hayy'ın varlığından haberdar değildi. Bir gün onu uzaktan gördü; fakat onun rahatını bozmak istemedi. Kendi hesabına Hayy bu yabancı ziyaretçinin ne tür bir yaratık olduğunu kavramadı. Sonunda tanıştılar ve dostlukları her gün ilerledi. Absal ona konuşmayı öğrettikten sonra Hayy, bizzat tecrübelerini, özellikle mistik tecrübelerini açmaya başladı. Bu ifşalar Absal'a oldukça tesir etti ve o vakit Kutsal Kitab'ın melekler, peygamberler, Cennet ve Cehennem'e dair âyetlerinin ancak Hayy'ın kendi kendine idrâk etmiş olduğu rûhânî hakikatlerin duyulur ibadetlerle temsilleri olduklarını anladı. Öte yandan Hayy, Absal'ın kendisine, vahy ve ibadetle ilgili olarak naklettiği her şeyin, bizzat kendisinin tecrübe etmiş olduğu şeylerle uygunluk içinde olduğunu iyice gördü. O halde O, Peygamber tarafından ifâde edilen ve onun tartışılmaz otoritesince desteklenen şeriatın topyekün imanından başkasına sahip değildi[41].

Ancak onu hayrete düşüren iki mesele vardı: 1) Niçin peygamber insanlığa "ilâhî âlem" hakkında, doğrudan ve açık bir şekilde konuşmak yerine, onları içinden çıkılmaz surette antropomorfik zorluklara düçar eden bu tür temsillere baş vurdu? 2) Niçin O, husûsî ibadetleri farz kıldı ve servet kazanmayı ve yeme-içme ve cinsî zevklerle uğraşmayı mubah kıldı da, insanlar bu boş şeylerle uğraşır oldular?

Bu soruların temelinde, müellif, vahim bir yanlış anlamanın yattığını mülahaza eder. Hayy bütün insanların "üstün kabiliyetli olduklarını farketmekle işe yanlış başlamıştı. Ancak, halkın ne kadar cahil ve anlamaz olduğunu keşfetmesi uzun sürmedi. Bunun üzerine onlara şefkat duydu ve onlara ulaşma ve onlara hakikati anlatma mecburiyeti hissetti. Niyetini, sonunda ona katılmaya razı olan Absal'a arzetti. Ve böylece onlar birlikte Absal'ın doğduğu yere gittiler. Orada Absal Hayy'ı mümtaz bir sınıf teşkil eden arkadaşlarına takdim etti. Onlardan biri olan Salaman, adanın reisi olmuştu ve bu yüzden Hayy ona öğretmekle başladı. Ancak, bu zâhir ve lâfız mütehassısı, Hayy'ın mistik ve allegorik tevillerini (disquisition) dinlemeye gerçekten istidatlı değildi. Dünyevî lezzet ve meşgalelere dalmış olan diğerleri daha az alakadar idiler. Tedricen Hayy, talim yahut vaazının beyhude olacağını anladı; zira dinleyicilerinin çoğu hayvan-

lardan daha üstün değildi. Şeriatın vâzı'ı (scripture) onlara tek anladıkları dille, yani hissî teşbih ve temsil diliyle hitabetmekte haklı idi. Böylece Hayy dersini aldı. Salaman'dan ve onun vatandaşlarından özür diledi ve onlara Kitab'ın gizli mânâsıyla nasihat etmedeki hatasını kabul etti. Ayrılış mesajı, onların daha önce yaptıkları üzere devam etmeleri ve şeriatın emirlerine sarılmalarını öğütlüyordu. Absal'la birlikte o da anladı ki, bu yol halkın takip edebileceği tek emin yoldu ve eğer onlar onu terkederlerse bir daha ele geçmeyecek surette kaybolurlardı. Biraz üzgün olarak Hayy'ın adasına tekrar döndüler ve orada uzlet içinde ibadetlerine yeniden başladılar. Hakikatin "zahiri" yönüyle yetinen insanları kazanmaya muvaffak olamayan Hayy ve Absal, ancak "üstün yaratılışlı" yahut müstesna kabiliyetli insanların anlayabileceği hakikati teemmül etmeye devam etmelerinden başka, kendileri için bir yol olmadığını anladılar.

Bu suretle İbn Tufeyl, din ile felsefenin uygunluğuna dair Yeni-Platoncu kaziyyeyi (postulate) ifâde eder. O'nun yahut seleflerinin samimiyetinden şüphe etmeksizin Hayy b. Yakzan'ın okuyucusu, yanlış anlatma (misrepresentation) olduğunu düşünmekten kendini alamaz. Dinî ve felsefî hakikatler öyle kurnazca telif edilmiştir ki, onların aynı seviyede olmadıkları aşıkardır. Eserin baş sözcüsü olan Hayy'ın hayatında görüldüğü üzere, tabiî tecrübe yahut teemmül yoluyla ulaşılan felsefî hakikat, çok az imtiyazlı kişinin ulaştığı tek hakikattir. Öte yandan dinî hakikat, bu asıl hakikatin tamamen zahirî yahut lafzî ifâdesinin üstüne çıkamayan ve ondan başka bir şeye talip olmaması gereken halka mahsustur. Böylece İbn Tufeyl, daha önce İbn Bâcce'nin de ileri sürdüğü gibi, ilâhî aydınlanma yahut ilâhî seçilme lütfuna yalnız onların lâyık olduklarını söylediği üstün yahut mümtaz hakikat arayıcıları sınıfının bu yüce öğretileri hakkındaki son sözünü söyler.

### III. İbn Rüşd ve Meşşâîliğin (Aristoculuk) Savunulması.

XI. yüzyılın başlarında İbn Sînâ, İslâm dünyasının doğu kesiminde Grek felsefesinin sembolü haline gelmişti. Gazzâlî'nin Yeni-Platonculuğa hücûmu, felsefenin bütün davasını kökten tehlikeye soktu; ancak İbn Sînâ'dan sonra, felsefe ve kelâmdaki gelişmeler, İslâm'ın hayat görüşüne yeni bir boyut vermiş olan bu entellektüel ruhun sürekliliğini gösterdi. En çok zararlı çıkan bütün meselenin ismi üzerinde yoğunlaştığı Aristo oldu. Tekrar tekrar söylenildiği üzere O, Plotinus'la karıştırıldı, Platon'la uzlaştırıldı. Hermes'in öğrencisi olduğu ilan edildi ve hatta hürmete lâyık tektanrıcı bir bilge olarak selâmlandı. O'nun gerçek öğretisinin, hakikatte XII. yüzyılın son parçasına kadar sır olarak kalması şaşırtıcı değildir, ki bu asır, İslâm'ın ilk ve son büyük Aristocusu olan, geç ortaçağ lâtin yazarlarınca Averroes olarak bilinen Kurtuba'lı İbn Rüşd'ün felsefe sahnesinde

görünmesine tanık oldu.

1126 senesinde dünyaya gelen Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Rüşd Endülüs'de temâyüz etmiş bir âlimler ve fakihler soyundan gelmekteydi. İlk tahsili geleneksel türde idi ve hassaten lisan, fıkıh ve kelâm ilimleri üzerinde toplanmıştı. Zamanın önde gelen bir tıp otoritesi olan İbn Zühr'le erken arkadaşlığından ve büyük tıbb kitabı **el-Külliyât'ı** 1169'da telifinden çıkarılabileceği gibi, O'nun tıbba olan kabiliyetleri kısa zamanda öne geçti. O'nun felsefe tahsiliyle ilgili yeter derecede malzeme yoktur; ancak dahilî delil kesin olarak İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'in O'nun başlıca iki üstadı olduğunu gösterir. Vakıa, İbn Rüşd'ün, felsefe ve ilme olan alakası yukarıda zikredilmiş olan Halife Ebû Yakûb Yûsuf'a 1169 civarında takdim edilmesi İbn Tufeyl aracılığıyla olmuştur[42].

O'nun bu halifeyle karşılaşması hakkında ayrıntılı bir açıklama, İbn Rüşd'ün talebelerinden birinden naklen, tarihçi el-Merâkuşî tarafından verilir[43]. O, Ebû Yakûb'a takdim edilir edilmez, halife onunla âlemin kidemiyle ilgili belâlı mesele üzerinde konuşmaya girişti. Filozof biraz şaşırdı. Çünkü halifenin felsefî temâyüllerinden yahut kendisi hakkında İbn Tufeyl ile halifenin anlaşmasından haberdar değildi. Daha sonra ortaya çıktığı üzere halife, yaşlı İbn Tufeyl'den, oldukça muğlak bulduğu Aristo'nun eserlerini şerhedecek birini tavsiye etmesini istemişti. Halifeyle karşılaşmasının müşahhas iki neticesi vardı: Birincisi, İbn Rüşd'ün İşbiliyye kadısı olarak tayini; diğeri halîfenin arzusuna uyarak Aristo'nun kitaplarını tefsir etmeyi üstlenmesi idi. Ancak iki yıl sonra İbn Rüşd, daha önce babasının ve büyük-babasının elinde tuttuğu baş kadılık (kadı'l-kudât) göreviyle Kurtuba'ya yeniden döndü[44]. Nihayette O, İbn Tufeyl'in ardından 1182 yılında halifenin özel hekimi olarak Merâkeş'de Muvahhidîler sarayına tayin edildi.

Ebû Yakub'un ölümü ve oğlu Ebû Yusuf (el-Mansur)'un tahta çıkışı, İbn Rüşd'ün saraydaki mevkiinde herhangi bir değişmeye yol açmadı. Ancak on yıl sonra Muvahhidîler sarayının bu değişmez ziyaretçisine karşı halkın baskısı yahut ona beslenen şahsî çekememezlik sebebiyle İbn Rüşd aniden gözden düştü. Halife onun kitaplarının yakılmasını ve O'nun felsefe ve ilim talebeleriyle birlikte Kurtuba'nın güneydoğusunda küçük bir kasaba olan Alisana (Lucena)'ya taşınmasını emretti. Aynı zamanda, bu tür konuların tedrisini yasaklayan bir buyruk yayımlandı. Ne var ki, çok geçmeden İbn Rüşd yeniden göze girdi ve halife O'nu kendi felsefî öğretimiyle görevlendirdi[45]. İbn Rüşd 1198'de yetmiş iki yaşında öldü.

İbn Rüşd'ün felsefî eserleri Doğu'nun büyük filozoflarınınki kadar hacimli ve çeşitli idi. İki belirgin özellik O'nun eserlerini, islâm dünyasında ancak O'nun iki dengi olan, Doğu'nun iki üstadı, Fârâbî ve İbn Sînâ'nınkilerden ayırmaktaydı. Aristo metinlerini tefsir etmede gösterdiği dikkat ve

felsefe-din münasebetiyle ilgili ebedî meseleyi kucaklamasındaki şuurluluk. Ayrıca, O'ndan başka hiçbir filozofun yapmadığı kadılık görevi yahut fıkha dair sistemli eserler telif etmesi, üçüncü bir özellik olarak zikredilmelidir. Bu türden ona atfedilen en az iki eserden biri olan **Bidâyetu'l-Müctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid** bugün hâlâ elimizdedir. Her ne kadar bu çalışmanın dışında yer alsalar da, O'nun tıbla ilgili eserlerini de zikretmemiz gerekir. Bize kadar ulaşan **Külliyât** ve tıbba dâir bir dizi orijinal risâlesi dışında tıbla ilgili bu eserlerin çoğu, İslâm felsefesi ve tıbbı üzerindeki tesirine sık sık işâret edilmiş olan ikinci asır İskenderiye'li hekim ve filozof Galen'in (Calinus) eserlerinin özetinden **(telhis)** ibaretti.

Tefsir metodunu İbn Rüşd'ün başlattığı şeklindeki yaygın görüşün artık terkedilmesi gerekmekle beraber[46], O'nun St. Thomas Aquinas'dan önce, bu metodu kullanan en büyük Ortaçağ filozofu olduğunda asla şüphe yoktur. Bu metodun Kur'an **tefsiri** metoduyla açık bir benzerliği vardır ve Aristo üzerine mantıkla ilgili şerhlerinde Fârâbî tarafından sık sık ve bir dereceye kadar da kayıp **Kitâb el-İnsâf** adlı eserinde İbn Sînâ tarafından kullanılmıştır[47].

İbn Rüşd, Aristo'nun eserleri üzerine genel olarak büyük, orta ve küçük diye bilinen üç tip tefsir yazdı. Pek az istisnâ ile O'nun Aristo'nun bütün eserleri, Platon'un **Cumhuriyet**'i ve Porphyrius'un **İsagoci**'si üzerine şerhler yazdığı doğru ise de, bunlardan, üzerine büyük, orta ve küçük şerhler yazılan yalnızca Aristo'nun **Physics** (es-Semâu't-Tabiî), **Metaphysics** (Mâba'de't-Tabi'a), **De Anima** (Fi'n-Nefs), **De Caelo** (Fi's-Semâ) ve **Analytica Posteriora** (İkinci Analitikler)'sıdır[48]. Büyük ve orta şerhleri ayırdetmek her zaman kolay değildir. Öte yandan telhisler, Themistius'un, Galen'in ve Aphrodisias'lı Alexander'in daha önceki Yunanca şerhlerine benzeyen daha kısa özetlerdir.

Bu şerhlere ilâve olarak İbn Rüşd, maksadı Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, Aristo'nun gerçek öğretisinden ne kadar ayrıldığını göstermek olan bir dizi orijinal eser kaleme aldı. Bunlardan biri **Fârâbî'nin Mantığa Yaklaşımının Aristo'nunkine Mugayir** olduğunu, diğeri **Fârâbî'nin İkinci Analitikler'de Burhan'ın Tertibinde ve Kanunlarında ve Tanımda Aristo'ya Muhalefetini** ele alır. Başka bir grup meşşâî risâle İbn Sînâ'ya yöneltilmiştir. **İbn Sînâ'nın Şifa'sının Metafizik'inde Müzakere Edilen Meselelere Dair Genel Bir Araştırma** adlı kitabı, O'nun mevcut eserlerinden istikameti çıkarılabilir olan İbn Sînâ'ya karşı genel metafizik tenkitleriyle ilgili gibidir. Başka bir eseri, özellikle İbn Sînâ'nın **Mutlak Olarak Mümkün, Bizâtihî Mümkün, Başkasıyla Zorunlu (Vâcib bi-gayrihi) ve Kendiliğinden Zorunlu (Vâcib bi-Zâtihi)** arasındaki ayırımını ele alır. Bu son eserlere, şerhlerde, **Tehafüt**'de ve iki önemli kelâm risâlesi olan **Fasl el-Makâl** ile **el-Keşf an Menâhic el-**

**Edile**'de Fârâbî ve İbn Sînâ'ya yaptığı mânalı telmihler ilâve edilmelidir.

Vakıa, İbn Rüşd'ün eserlerinin üç önemli yanı şöylece gösterilebilir. a) Aristo üzerine şerh yahut yorumları, b) Saf Aristoculuk adına (ki O'na göre onlar ya çarpıtmışlar ya da yanlış anlamışlardır.) Fârâbî ve İbn Sînâ'yı tenkit etmesi, c) Doğru anlaşılan felsefe ile doğru yorumlanan şeriat arasında aslî uyumu göstermesi.

Bugüne kadar Ortaçağ felsefe tarihçileri, İbn Rüşd'ün tetebbuu üzerinde bir şarih olarak ve netice itibariyle O'nun Aristo felsefesinin tefsirine büyük katkısı üzerinde yoğunlaştılar. Ancak İbn Rüşd'ün, islâm'ın felsefî fikirler tarihindeki yeri temelinden farklıdır. Bu yaklaşımdan kaynaklanan bakış açısındaki hata talihsizlik olmuştur. Çünkü bu, bir yandan ibn Rüşd'ün, müslüman Siger de Brabant gibi, resmî kilise otoritesine karşı bir tür Lâtin muhalefet lideri olarak, diğer yandan İspanya Yahudileri arasında ve Güney Fransa'da yeni bir fikir dalgasının lideri olarak tanınmasına yol açmıştır. Bundan başka, O, onun bu hususta en şiddetli mahkumiyete duçar olduğu ve netice olarak, tabir caizse, onu haklarından mahrum eden felsefe ile şeriat arasındaki ezelî akrabalık meselesine yaptığı orijinal katkısının tanınmamasına yol açtı. İbn Rüşd'ün Aristo felsefesinin tefsirine olan katkısını azımsamak niyetinde değiliz. Zira bu meslekte onun yerinin, Theophrastus'tan Fârâbî ve St. Thomas Aquinas'a kadar aynı davaya kendilerini vakfetmek suretiyle beşeriyetin felsefî birliğini izah eden en önde gelen beynelmilel âlimler sınıfı olduğu tartışılamaz. Fakat, eğer bu vetirede onun canlı fikrî alakaları ve islâm düşüncesinin tarihi kontekstindeki yeri bilmezlikten gelinirse, O'na büyük bir haksızlık yapılmış olur.

İbn Rüşd'ün denasyonalizasyonuna yardım eden faktör, anlamlı tarihî şart idi ki, XII. yüzyılın sonlarına doğru Aristoculuğun Avrupa'da canlanmasıyla birlikte o kısa zamanda Yahudi ve Hıristiyanlar arasında şüphe götürmez bir lider olarak kabul edildi. Musa b. Meymûn (Maimonides öl: 1204) ve öğrencisi Yusuf b. Yehûda tarafından ona duyulan büyük saygı, O'nun önde gelen bir Aristo müfessiri olarak Yahudiler arasında şöhretini sağlamlaştırdı. XII. yüzyılın bitiminden önce İbn Rüşd'ün eserleri felsefî kültürleri, Renan'ın ifâdesiyle "islâm kültürünün yansımasından başka bir şey olmayan"[49] Yahudi âlimlerce Arapça olarak okunuyordu. Bununla birlikte XIII. yüzyılın başlarında Yahudilerin Pireneler'in ötesine ve akdeniz sahili boyunca dağılması O'nun eserlerinin ibranice'ye tercüme edilmesini gerektirdi. Moses ben Tibbon, Jacob ben Abba Mari, Simeon Anatoli, Solomon ben Joseph ben Job, Zerachia ben Isaac ve Joseph ben Machis O'nun XIII. yüzyıllardaki en tanınmış mütercimleridir; Calonymus ben Calonymus, Calonymus ben Todros ve Samuel ben Judah ben Meshullan O'nun XIV. yüzyıldaki mütercimleri arasındadırlar[50]. XIV. yüzyılın belirgin bir özelliği, İbn Rüşd'ün şerhleri üzerinde tam bir süper

şerh dalgasının yükselmesidir[51].

Yahudi safhası İbn Rüşd'ün batıya doğru hicretinde ancak ilk safha idi. Yahudilerle Hıristiyanlar arasında kültürel bağların yakınlığı ve Batı Avrupa'da İbranice'nin oldukça yaygın olarak biliniyor olması sebebiyle, Roger Bacon (öl: 1294) ve Raymond Martin (öl: 1284'ten sonra)'in durumlarında görüldüğü gibi, genellikle İbranice yoluyla Arapça felsefî eserlerin Lâtince'ye tercüme edilmesi XIII. yüzyılın başlarında yüksekçe bir seviyeye ulaşmıştı. 1217-1230 yılları arasında Michael the Scot, İbn Rüşd'ün **es-Semâ ve'l-Alem, Fi'n-Nefs, el-Kevn ve'l-Fesad, es-Semâu't-Tabi'a, Maba'de't-Tabi'a, el-Asar el-Ulviye** şerhlerini ve bunun yanında **Parva Naturalia** (el-His ve'l-Mahsus) ve **De Substantia Orbis (Cevher el-Cirm)**'in telhislerini Lâtince'ye tercüme etti. Öte yandan Hermann the German 1240-1256 yılları arasında **Poetica** ve **Ethica Nicomachea**'nın özetlerini çevirdi[52]. Geri kalan şerhler tedricen daha az şöhretli âlimlerce tercüme edildi. Toplam olarak İbn Rüşd'ün otuz sekiz şerhinden onbeşi, doğrudan Arapça'dan Lâtince'ye XIII. asırda tercüme edildi[53].

Ondan sonra, İbn Rüşd'ün şerhlerinin, Batı Avrupa'nın Aristotelyen mirasının bir cüzü olduğu söylenebilir. Ancak İbn Rüşd'ün İslâm âleminde hemen hemen hiçbir öğrencisi yahut halefi olmamıştır. Hatta O'nun münekkitleri bile zikre şâyan değildir. İbn Teymiye (öl: 1327) istisnâ edildiğinde, onlardan hiçbiri İbn Sînâ'nın büyük münekkidi Gazzâlî mesâbesinde değildi. Ne var ki, O'nun Batı'daki takipçileri ve münekkitleri parlak bir galaksi teşkil ederler: Maimonides, Siger de Brabant, Moses ben Tibbon, Levi ben Gerson, Albert the Great, St. Thomas Aquinas.

Müslüman İbn Rüşd'ün felsefî ve kelâmî fikirlerinin doğru anlaşılması için en önemli kaynak şüphesiz en büyük felsefî-kelâmî eserlerden biri olan O'nun **Tehâfût el-Tehâfût (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)**'üdür. Muhtemelen 1180'de yazılan bu eser İbn Rüşd'ün en olgun düşüncesinin hasılasıdır ve Gazzâlî'nin Grek-İslâm felsefesini tenkidine sistematik bir reddiyesini teşkil eder. Bundan başka, O, müellifin en temel düşüncelerinin arzedildiği hünerli bir sergidir.

Hatırlanacaktır ki, Gazzâlî, en şiddetli hucumunu, kendisine göre Aristo'nun en önde gelen iki Müslüman yorumcusu, Fârâbî ve ibn Sînâ'ya yöneltmişti. Bu iki Müslüman filozofu savunmaktan ziyâde İbn Rüşd çoğunlukla onların Aristo'nun gerçek öğretisinden sapma derecelerini ve Gazzâlî'nin delillerinin ikna gücünü göstermekle yetinir. Aristo metinlerini derin tetkiki ve dikkatli tahlili O'na, herhangi başka bir İslâm filozofundan daha çok, bu sapma derecesini ve islâm filozoflarıyla kelâmcılarını ayıran meseleleri aslî unsurlarına irca etme imkânı verir. **Physics (es-Semâu't-Tabiî)** ve **Metaphysics (Ma ba'de't-Tabi'a)** gibi büyük şerh-

lerinden bazısında, bu meselelerin bir kısmı **Tehâfût**'tekinden daha tam incelenmiştir; fakat onlar, bu ustalıklı felsefî tartışma risâlesinden daha canlı ve açık bir şekilde başka hiçbir kitabında ifâde edilmemiştir.

### Din-Felsefe Münasebeti

İbn Rüşd'ün, Gazzâlî'nin anti-İbn Sinâ'cı polemiğiyle ilgili görüşünü mütalaaya dönmeden önce, O'nun felsefe-şeriat münasebetiyle ilgili daima var olan probleme yaptığı önemli katkıya ayrıntılı olarak bakmamız gerekmektedir. Kindî'den beri bu mesele, kelâmcıların filozofların karşısına diktikleri önemli meselelerden biri ve İslâm ülkelerinde bütün felsefî düşünüşün üzerine attıkları kara bir leke idi. İbn Rüşd, kendisine bu meseleyi etkili bir şekilde ele alma imkânı veren, seleflerininkinden daha sistemli ve sağlam kelâmî bir metod geliştirdi.

Bu metodun başlangıç noktası, bütün tezahürlerinde hakikatın birliğini söyleyen geç Yeni-Platoncu görüşdür. X. yüzyılda bu görüşü ilk defa yaygınlaştıranlar İhvan-ı Safa idi; fakat O, her ne kadar İbn el-Râvendî ve Râzî gibi hür düşünceli mütefekkirlerce benimsenmemişse de, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve bütün İşrâkî gelenek tarafından kabul edilmiştir. Açıktır ki, Jamblichus'un, Damascius'un, Syrianus'un ve Simplicius'un eklektisizminde görüldüğü gibi[54], Hellenistik Yeni-Platoncu gelenekten tevârüs edilen bütün hakikatin birliği anlayışı, İslâm filozoflarının felsefî meşguliyetlerini haklı çıkarabilecekleri, kelâmcıları yatıştırabilecekleri ve aklın iç uygunluk özlemini tatmin edebilecekleri tek mantıkî yoldu.

Kur'an'da bol miktarda bulunan teşbihler (anthropomorphism) başlangıçtan beri bu birlikle ilgili çetin meseleyi ortaya çıkarmıştı. Allah'ın "arşı istivâ ettiğine" (Kur'an 7/54 ve 20/5) ve O'nun kıyamet gününde görünmesinin mümkün olduğuna (Kur'an 75/22) işâret eden Kur'an ayetleri -ki en göze çarpan iki örnektir- Vâsıl b. Ata'dan itibaren rasyonel düşünmeye daha meyyal kelâmcıları, bu teşbihleri onların aklî muhtevasını feda etmeksizin Allah'ın gayri cismâniliğinin korunabileceği bir şekilde tevil etmeye, tek mümkün mantıkî yola baş vurmaya mecbur etti. Böylece, "arşa oturmak" Mu'tezilî ve Mu'tezile sonrası kelâmcılarca, Allah'ın hakimiyet yahut haşmetine sembol olarak ve Allah'ın yüzünün "görünmesi" (beatific vision)'nin bir sembolü olarak tevil edildi.

Mâlik b. Enes (öl: 795) ve Ahmed b. Hanbel (öl: 855) gibi daha çok zahire meyyâl fakih ve mütefessirler bu tür teşbihlerden bilhassa rahatsız olmadılar. Kur'an nasslarının hatadan münezzehliğine ve kudsiyetine mutlak imanlarıyla onlar, sadece onun doğruluğunu kabul etmekle yetindiler. Onların ve sonraki asırlarda diğer haşviyye (literalist) ve yarı-haşviyyenin benimsedikleri bir tutum, rasyonalist kelâmcıların daima kusur ara-

yan fikrî merakını ve filozofları tatmin etmedi. İbn Rüşd de Kur'an'ın yanılmazlığını tamamen teslim etmektedir; fakat O aynı şekilde hakikatin birliği kaziyyesine de inanmaktaydı[55].

İbn Rüşd'e göre bu kaziyye sadece **tevile** başvurma metodolojik zorunluluğunu ihtivâ etmiyordu, buna ilâve olarak o, hakikatin iki aslî ve yanılmaz kaynağı olarak felsefe ile şeriatın, akıl ile vahyin denkliğinin zımmen kabulünü ifâde etmekteydi. İbn Sînâ gibi bazı filozoflar, felsefe adına gayretleriyle bu denkliği kurban etmeye mütemâyil olmuşlarsa da, Kindî gibi bazıları da ondan asla şüphe etmemişti. Başka herhangi bir İslâm filozofundan daha iyi bir şekilde İbn Rüşd bu denklik anlayışına açıklık kazandırdı ve onun tazammun ettiği bütün mantıkî neticeleri çıkardı.

Bilhassa iki husus, İbn Rüşd'ün, bizim felsefe ile şeriatın, akıl ile vahyin denkliği **(parity)** dediğimiz zor fikri savunmasını mümkün kıldı. Birincisi bizzât Kur'an'ın yaptığı (Kur'an 3/5) ve Taberî (öl: 923)'den itibaren müfessirlerin kabul edegeldikleri **müteşâbih** ve **muhkem** âyetler arasındaki fark; ikincisi, sünnî İslâm'da doktrini tayin etme hakkına sahip bir öğreti otoritesinin mevcut olmayışı. Birinci hususun icab ettirdiği şey, bazı âyetlerin zâhirî mânâsında alınamayacağını kabul etmekti. İkinci hususun gerektirdiği şey ise doktrinal ihtilafları halletme hakkına sahip bir otoriteye duyulan ihtiyaç idi. Şi'î İslâm'da bu hak ümmetin ruhî ve zamanî önderi olmasının yanısıra, onun yanılmaz (masum) **muallimi** de olan **İmam**'a verilmişti. Bu husus, X. yüzyılda İhvân-ı Safa'dan, XI. yüzyılda Nâsır-ı Husrev'e ve XVII. yüzyılda Şirâzi'ye kadar neden Şi'î çevrelerde felsefe ile şeriat arasındaki ihtilâfın asla ciddî bir mesele olmadığını açıklar.

### Tevil ve Şartları

Kendisine bu doktrinal otoritenin verilmesi gereken heyeti tayin etme çabasında İbn Rüşd, çok parlak zekâsını gösterir. Yine Kur'an ona bu tayin için bir ipucu verir. "O (Allah) Kitabı sana (yani Muhammed) indirendir." diyerek (en azından tam ve layıkıyla bir okuyuşa göre) açıklamaya devam eder. "Onun bazı âyetleri **muhkemât**'tır ve diğerleri **mütaşabih**'tir. Ve ancak Allah ve ilimde derinleşenler (râsihûn) onun **tevili**'ni bilir." (Kur'an 3/5).

Hemen işâret edilmelidir ki, bütün mesele "ilimde derinleşenler (râsihûn)" tabirinin yorumlanması üzerinde döner dolaşır. Ne var ki, İbn Rüşd'e göre bu tabir bir şeye delâlet eder ve yalnız bir tefsiri vardır; o da filozoflardır. Onun delilerinin bazısı tarihî temellere dayanır, diğer bazısı ise sadece a prioridir, hiçbir esasa dayanmaz. Aristo mantığına ve kendine has kelâm metodu anlayışına dayanarak, kendisine göre inkârı mümkün

olmayan kat'î neticeye ulaşır. Bilindiği gibi Aristo **İkinci Analitikler** (I, 71[b])'de dört tip sofistik delil kaydeder; bunlar didaktik (ta'limî), dialektik (cedelî), imtihânî (examination) ve inadî delillerdir. Sonra **Rhetorica,** (I. 1354)'da hitâbî yahut iknaî ispatın tabiatını açıklar. İbn Rüşd bu listeyi burhânî, cedelî ve hitâbî olmak üzere başlıca üç ispat şekline indirir ve burhanî metodun filozofların, cedelî metodun kelâmcıların ve hitâbî metodun halkın metodu olduğunu söyler[56].

Bundan başka, O'na göre, kelâmcıları (**el-Mütekellimûn**) selâhiyetsiz kılan şey onların ancak onları kavramaya liyâkatı olan kişilere saklanması gereken tevil sırlarını şeriata uygun olmayan bir şekilde açığa vurmaları ve bu suretle müslümanlar arasında fitne ve kavga tohumlarını ekmiş olmalarıdır[57].

Umûmî olarak kelâmcılara ve husûsî olarak da Eş'arîler'e karşı davasını muvaffak kılmak için **el-Keşf an Menâhic el-Edille**[58] sini **Fasl el-Makâl** adlı kitabına bir ek olarak kaleme aldı. Bu risâledeki maksadının, kelâmcıların ehliyetsiz tevillerinin onları sevkettiği fasit akidelerden ayrı olarak, "Şârî'nin (Peygamber) halkın onlara yapışmasını istediği akidelerin zâhirini araştırmak" olduğu açıklanır[59]. Bu "zahiri akideler"le o, kurtuluş için zarûrî olan yahut metnin ifâdesiyle "onlarsız müminin imanın tamam olmadığı" iman konularını (articles) kasdeder. Bu konuların tayin edilmesi ona, kendi anladığı şekilde, sahih iman için bir ifâde ve bunun yanında tevil metodunun şart ve sınırlarını koyma fırsatı sağlar.

Birinci şart, yukarıda kapalı olarak anlatıldığı üzere, (ister Mu'tezilî ister Eş'arî olsun) ne kelâmcılar, ne zâhir ehli (**haşviyye** = literalists) ne de batınî metod taraftarları (İsmaîlîler ve Bâtınîler) doğru imanın gerektirdiği "sahih tevilleri" formüle etmeye ehliyetli değildir. Sadece filozoflar ehildirler. O'nun bu gruplardan her birine yönelttiği tenkitleri incelemek bu kitabın sahasının dışına çıkar, ancak onlara yönelttiği umûmî ithamın, onların delil yahut tevillerinin çoğunun Kitab ve Sünnet'te esası bulunmayan "bid'atler" olduğunu söylemesi dikkate değer bir hususdur[60].

İkinci şart şudur, yalnız filozoflara değil, bütün insan gruplarına hitab eden Kitab (Kur'an) yukarda zikredilen üç ispat şeklini kullanır[61]. Bununla birlikte her sınıf kendisine mahsus ve kurtuluşunun gerektirdiği **tasdik** derecesine ulaşır. Ve bu, İbn Rüşd'e göre, Kur'an'da her sınıfa, onların idrâk seviyelerine göre hitab eden Allah'ın hikmetinin delilidir[62].

Üçüncü şart da şudur ki, tevil hakkıyle anlaşılmalı ve doğru bir şekilde tatbik edilmelidir. Te'ville kastedilen "bir şeye benzerinin, sebebinin, lâhıkının yahut mukarininin adını vermeye izin veren Arapların linguistik kullanımını ihlâl etmeden, kelimenin gerçek mânâsından mecâz mânâsına ulaşmaktır."[63] İbn Rüşd, tekrar tekrar halkın, Kitabın beyanlarını zâhir mânâsında alması gerektiğini ve "te'vil sırlarını" açıklama-

nın, bilhassa Gazzâlî'nin işlediği büyük bir günah olduğunu vurgular. Bu iddianın açık neticesi şudur ki, ancak lânetlenmeye yol açan ve vahyin gizli hakikatlerini idrâk etmeye hazır olmayan halkın ne pahasına olursa olsun sakındırılması gereken kâfirce bir tecessüsün olduğudur.

Te'vil yapılması gerekenle yapılmaması gereken yer arasındaki sınır, İbn Rüşd tarafından tam bir açıklıkla ifâde edilmemiştir. Bununla birlikte, O'nun ifâdelerinden te'vili gerektiren üç halin olduğunu çıkarmak doğru olur: 1) Şer'î yahut itikâdî mânâları üzerinde **icmâ'** vâki olmayan bazı âyetlerde; 2) Birbiriyle tearuz eder gibi görünen âyetlerde; ve 3) Felsefenin yahut tabiî aklın ilkeleriyle tearuz eder görünen âyetlerde.

Bu hallerden ilki, şüphesiz mümkün te'vilin en verimli sahasıdır. **İcma**'ın kendisi iyi tahdid edilmemiştir ve dinî öğreti otoritesinin yokluğunda susturucu bir delil değildir[64]. Tabiî teorik olarak, Peygamberin hayatı müddetince bütün fıkhî ve itikâdî meseleler üzerinde icma'a varılabilmiş ve bu suretle te'vil sahasının köklü bir şekilde baştan tayin edilmiş olması mümkündür. Fakat İslâm tarihinin ilk yıllarındaki kelâmî ihtilâf şüphesiz bu faraziyenin esassız olduğunu gösterir.

İkinci durum, Kur'an müfessirlerinin ve kelâmcıların (bilhassa Mu'tezile) birinci derecede alakadar oldukları bir konudur. İbn Rüşd'ün kendisi tabiî olarak üçüncü durumla alakadardır; çünkü kelâmcılarla filozoflar arasında fasılalarla sürüp giden diyalektik savaş, İslâm dünyasında felsefeyi ciddî bir şekilde tehlikeye sokmuş ve Gazzâlî'nin meşhur hücûmundan sonra onu iflâsın kenarına sürüklemişti. İbn Rüşd, felsefenin eski itibarına kavuşmasının, ancak felsefe ile şeriat arasında gerçek bir çatışma olamayacağı ve doğru te'vil edilen şeriatla iyi anlaşılan felsefenin tamamen uyum halinde olduğu ispat edildiğinde mümkün olabileceğini hissetti.

İşâret etmek gerekir ki, ibn Rüşd asla **te'vil** yoluyla felsefe ile şeriatı uzlaştırma teşebbüsünde filozofun yeni bir akide vaz etme yahut tam tersine kesin olarak verilen bir akideyi kaldırma yetkisi olduğunu söylemez. Binâenaleyh kutsal metinlerin müfessiri gibi, filozof da tamamen bu metinlere bağlıdır. Bu, felsefî **te'vil** metodunun ilk ve belki de en önemli haddidir. Fakat başka ve aynı derecede önemli sınırlar da vardır. Dinî toplumun en mütevâzi üyesi gibi, filozofun da kurtuluşta husûsî bir şansı yahut İslâm kaynaklarının ifâde ettiği şekliyle bu ve gelecek hayatta mutluluk şansı vardır. Kurtuluşunu korumak için filozofun, kurtuluş için vazgeçilmez olan bu inanç sistemini tasdik etmesi gerekir.

### Tevili Yapılamayan Esaslar

Bu yüzden bu inançların yorumlanamayan (irreducible) esasının tayi-

ni, filozof için kesin bir mesele olur. **El-Keşf an Menâhic el-Edille**'de açıklandığı gibi, bu yorumlanamayan esas, filozofun, kelâmcının ve sıradan insanların tasdik etmek zorunda olduğu şu akide ya da hükümlerden ibarettir: 1) Âlemin yaratıcısı ve müdebbiri olarak Allah'ın varlığı. Allah'ın varlığına dair en ilzam edici deliller, ne Aristo'nun ortaya koyduğu kozmolojik yahut etiolojik (illî) deliller, ne de İbn Sînâ ve Eş'arî kelamcılarının ileri sürdüğü imkan (contingency) delilidir; bilakis yaratma ve inayet delilidir[65]. Bizzat Kur'an bütün insan tabakalarının kabiliyetlerine en uygun olan bu iki delile dikkat çekmiştir. 2) Allah'ın birliği. Onun birliğine dair ileri sürülen bütün felsefi delillerin temelini teşkil eden üç âyette (Kur'an 21/222; 23/91; 17/44) tavsif edilmiştir. 3) Kur'an'ın Allah'a isnad ettiği ve her müslümanın O'na isnad etmeye inanmak zorunda olduğu "kemal sıfatları"[66]. Bunlar ilim, hayat, kudret, irade, işitme, görme ve kelam sıfatlarıdır. 4) Kur'an'da ve özellikle meşhur "Hiçbir şey O'na benzemez" ayetinde (42/9) açıkça beyan edilen ve nihayette Mu'tezile ve Yeni-Platonculaın dayandığı gözde metod olan tatil yoluyla Allah'ın bütün eksikliklerden tenzihi. Kur'an bir yana, bu anlayış insan tabiiatında da kökleşmiştir. Çünkü insan insiyâkî olarak Yaratıcı'nın yaratılmışa benzememesi gerektiğini ve ikisine ortak olarak isnad edilen bir sıfatın Allah'a mutlak üstünlük şeklinde, ya da skolastiklerin ifade ettikleri gibi, **modus eminenter** olarak isnad edilmesi gerektiğini bilir[67].

İnanılması gereken diğer hususlar şunlardır: 5) Âlemin yaratılmışlığı, 6) Peygamberliğin doğruluğu, 7) Allah'ın adâleti ve 8) Ölümden sonra tekrar dirilme **(el-Me'ad).** Kur'an bütün bu meseleler üzerinde muhkem nasslar koymuş ve filozoflara, kelamcılara ve halka onları kabul etmekten başka seçim bırakmamıştır. Burada tevil ya da münakaşa tamamen menedilmiştir. Bununla birlikte, açıktır ki, bu hususların nasıl anlaşılması gerektiği Kur'an'da muhkem olarak tarif edilmemiştir. Örnek olarak alemin yaratılışı meselesini ele alalım. Alemin Allah tarafından yaratılmış olduğunda asla şüphe yoktur; ancak kelamcıların ileri sürdüğü gibi, âlemin yoktan ve zaman içerisinde yaratılmış olduğu kesin olmaktan uzaktır. Kur'an'da "Allah'ın yoklukla beraber var olduğunu" ve netice olarak âlemin yok iken sonradan varolduğunu açıkça ifade eden tek bir ayet yoktur; aksine, bir dizi ayetin manasının âlemin "suret"inin muhdes, oysa zamanının ve maddesinin muhdes olmadığını telkin ettiği görülür. Böylece "O, arşı su üzerinde iken, gökleri ve yeri altı günde yaratandır" (Kur'an 11/7) ayeti, suyun, arşın ve onların müddetini ölçen zamanın ezeli olduğuna delalet eder. Aynı şekilde "Sonra O (Allah), duman (duhan)'dan ibaret olan semaya yöneldi" (Kur'an 41/10) ayeti de göğün önceden varolan maddeden, dumandan yaratılmış olduğuna delalet eder[68].

Yahut aynı derecede karışık yeniden dirilme (me'ad) meselesini ele alalım. Bu diyor İbn Rüşd, "çeşitli dinlerin doğruluğunda ittifak ettikleri

ve gerçekliğine ulemanın zorunlu delillerle hükmettikleri bir meseledir[69]. Bu konuda filozofla kelamcı arasındaki tek fark, bu yeniden dirilmenin niteliğinin başka türlü anlaşılmış olmasıdır. Kur'an halkın durumunu gözönüne alarak, onları kabule zorlamak için ahiretin zevk ve sıkıntılarını tamamen hissî ya da cismanî ifadelerle zikretmiştir. Erdemli bir hayatı teşvik etmek maksadıyla, ahlâkî yahut rûhî müsbet bir rol oynadıklarından dolayı bu tür "hissî temsiller" bu meselelerde cemiyetin yasa koyucuları olarak peygamberlerin hakimiyetine uymak zorunda olan filozoflarca ancak hoşnutlukla karşılanabilir.

Bazı semavi kitapların "hissî temsiller"den kaçındıkları doğrudur. Ancak Kur'an'ın onlara karşı şu üstünlüğü vardır; o, hissî metodla rûhî metodu birleştirmiş ve bu suretle üç sınıfın da kurtuluşunu muhafaza etmiştir[71].

Bu görüşün açık neticesi şudur ki, filozof ve kelamcılardan farklı olarak umumiyetle halk, ancak hissi temsillerin resimli dilini anlıyabilir. Bu dilin tabiatını yahut maksadını yanlış anlayan kelamcılar, onu tevil işlemine tabi tuttular ve bu suretle halkı şaşırttılar ve onun kullanımındaki ilahi hikmeti iptal ettiler. Fakat Kur'an'da bol miktarda bulunan hissi temsiller müteşâbih ayetler sınıfına girmez; halkın yapması gereken, onları zahirleri üzere kabul etmektir ve tevil yoluyla onların gizli manalarını çıkarmaya kalkışmaları mahkûm edilmelidir[72].

Bu görüşün diğer bir neticesi de, felsefe ile şeriatın temel akidelerde ittifak halinde olmalarına rağmen, dinin felsefeninkinden daha geniş bir sahasının olduğudur. Felsefe "küçük bir insan grubunun fikrî saadetiyle" alâkadar olduğu halde, din bütün insanların saadetiyle alâkadardır ve bu yüzden de üç ispat şeklini kullanmıştır : Hitâbî, cedelî, burhanî[73]. Her ne kadar farklı iseler de bu üç ispat şekli birbirine zıt değildir. Burhan yoluyla ulaşılan neticeler esasta cedel yahut hitabet metodlarıyla varılan neticelerden farklı değildir. Ancak onların ifade ediliş şekilleri farklıdır.

Bundan başka, aklın sahasının dışında felsefenin cüret edip giremeyeceği sağlam bir alan vardır. Bundan dolayı "insanın idrak sahası dışında kalan hususlarda şeriata başvurmak zorundayız"[74] derken Gazzali haklı idi. Bazı hallerde insan aklı zaten insanın mutluluğu için vazgeçilmez olan bilgi şeklini elde etmekten acizdir. Bütün bu hallerde vahy, rasyonel bilgiyi zorunlu olarak tamamlar[75].

Şimdi, İbn Rüşd'ün, Gazzâli'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği önemli tenkitlerin reddiyesine dönelim. Büyük itham, İbn Sînâ ve genel olarak Yeni-Platoncuların Mu'tezile kelamcıları gibi, Allah'ı müsbet sıfatlardan tecrid ettikleri iddiasıdır. Onlar sıfatların, varlığın zatından ayrı olduklarını ve onda arızî olarak bulunduklarını söylerler. Mutlak surette basit olan Al-

lah'da onlara göre, zat ve sıfat terkibi mantıken imkânsızdır[76].

### Gazzâlî'yi Tenkidi

Reddiyesinde İbn Rüşd Gazzali'yi, isnadın tabiatını Allah'a ve yaratıklara atfedilirken yanlış anlamakla suçlar. Filozoflar Allah'ın "kemal sıfatlarını" yani ilim, irade, hayat, kudret, kelam, işitme ve görme sıfatlarını inkar etmezler. Onların inkar ettikleri, bu sıfatların Allah'a ve yaratıklara aynı sözlerle (**univocally**) nisbet edilmeleri ya da yaratıklarla Allah arasında herhangi bir nisbetin varlığıdır. İlim sıfatı, alemde müşahede ettiğimiz olağanüstü nizamdan ve ondan aşağı varlıkların daha üstün varlıklara daima hizmet etme tarzından çıkarılabilir. O halde ilim Allah'ın ezelî sıfatlarındandır; lâkin onun yaratılmış (hâdis) varlıklarla münasebetinin keyfiyeti bizce malûm değildir. Bu sebepten, bizim, Allah'ın, yaratılmış varlıkların (**el-muhdesât**) varlığa gelişlerini ve varlıktan gidişlerini ezeli ya da hâdis bir ilimle bilir demeye hakkımız yoktur[77]. İlahi bilgi tarzıyla insan (yaratık ya da hâdis) bilgisi arasında hiçbir nisbet yoktur; çünkü Allah'ın ilmi, bilinen nesnenin illeti olduğu halde, insan bilgisi bilinenin eseri (ma'lul)'dir. Öyle ise, o zaman İbn Sînâ'nın, Allah cüz'îleri küllî bir ilimle bilir, şeklindeki görüşünün, küllî ve cüz'înin, ilâhî bilginin değil, insan bilgisinin kategorileri olması sebebiyle reddedilmesi gerekir. Gerçekte Allah'ın ilminin keyfiyeti, tamamen bizim idrakimizin üstündedir ve onu ancak kendisi bilebilir[78].

İlimle birlikte bulunması gereken başka bir sıfat hayat'tır. Biz yaratıklarda hayatın daima ilme eşlik ettiğini müşahede ederiz ve buna dayanarak Yaratıcı'nın da hayat sahibi (hayy) olması gerektiğini söylememiz de aynı sebebe dayanır. Çünkü bir failin şuurlu hareketinin vasfı, onun onu istemiş olması ve onu yapmaya muktedir olmasıdır. Kelama gelince o sadece, ister lafzî ister başka türlü olsun, yapılan fiil hakkında failin bilgisini ifade eden zahiri işarettir. Son olarak, Allah'ın aklî ve hissî, bütün mümkün bilgi objelerini bütünüyle kuşatan bilgiye sahip olmasının mantıkî neticesi olarak O'na işitme ve görme sıfatlarının da isnad edilmesi gerekir[79].

İbn Rüşd, Allah'ın bu duyulur nesnelerin (sensibilia) bilgisini nasıl edinebileceğini açıklamaz. Allah'ın ilminin keyfiyeti, ister aklî olsun ister hissî, kesinlikle bilinemez olarak ifade edilir, çünkü o sonsuz ve insan idrakinin çok üstünde (transcendent)dir. Bununla birlikte, onu aklileştirme ve özellikle onun, kendini düşünen düşünce olarak ilahi zatla münasebetini gösterme teşebbüsünden geri kalmaz. Aristo'nun, ilahi bilginin tek uygun objesi ilahi zattır, görüşündeki maksadı cüz'i bilgilerin dûçar olduğu değişebilirlikten Allah'ı esirgemek arzusu idi. İbn Rüşd bu delillerin öncüllerini kabul eder, fakat o, Aristo'nun mutlak ilahi saadetin

alâmeti olduğunu söylediği bu cüz'ileri bilmeme halinden Allah'ı tenzih etmeye çalışır.

O gayr-i maddî (mufârık) varlıkların bilgisinin tabiatının da böyle olduğunu, yani suje (bilen) ile obje (bilinen)'in tamamen aynı olduğunu söyler. Bundan şu çıkar ki, "Zat'ını bilmekle Allah, onların varlığının illeti olan varlığıyla var olan bütün eşyayı bilir... ve böylece ilk varlık zatı olan kendiliğinden varlıkla cüz'i varlıkların tabiatını bilir."[80]

Gazzâlî'nin **Tehâfüt**'ünün ikinci bölümü, onun İslam akidesiyle zıt olduğunu farzettiği tabiat ilmiyle ilgili dört kaziyyeyi ele alır. Birinci meselede O, iki önemli esasa dayanarak, sebeplilik bağının sağlamlığına itiraz eder. Birincisi Bâkıllânî'den beri Eş'ariler'in klasikleştirdikleri, yani sebeplilik bağının Allah'ın mutlak kudreti ve O'nun âlemde dilediğini yapmak için kayıtsız-şartsız hürriyetiyle ilgili Kur'ânî anlayışla çatıştığını söyledikleri kelâmî esas; ikincisi ise, tabii sebeplerle neticeler arasında var olduğu iddia edilen korelasyonun ne tecrübeye, ne de mantığa dayanmadığını söyleyen, daha sofistike olan epistemolojik delildir. Birincisi, duyu tecrübesi, neticenin sebepten doğduğunu göstermez; fakat sadece onunla birlikte olduğunu gösterir ve zamanî birleşmeyi zorunlu sebeplilik taayyünüyle eşit saymak yanlıştır. İkincisi "C" olayını "E" olayına bağlayan mantıkî bir zorunluluk yoktur; fakat ancak, onların arka arkaya birlikte meydana gelme şartını koyan ilâhi **takdir**dir. İlâhi takdirle kurulmuş böyle bir silsileyi, genellikle müslümanların mucize adını verdiği olağanüstü olaylarda olduğu gibi, Allah öyle olmasını dilediğinde bu silsilenin kesilmesine mani olacak hiçbir şey yoktur[81].

Bu delili reddinde İbn Rüşd, "fail sebeb"in inkârının ancak lafzen ve bir sofist için mümkün olabileceğini söyler. Genel olarak Eş'arileri ve özel olarak da Gazzali'yi sebeplilik bağının zorunluluğunu inkâra sevkeden kelâmî âmil, âlemdeki hususi hakimiyet yetkisini ve tesiri Allah'a tahsis etme arzusu idi. Fakat bu inkâr, fiil mefhumunu tamamen iptal edecek ve binaenaleyh âlemdeki kevn ve fesad olaylarının Allah'a nisbetini mümkün kılan sağlam temel bertaraf edilmiş olacaktır[82]. Böylece Gazzali farkında olmadan Allah'ın tesirinin tekliği fikrinin dayanabileceği tek mantıkî temeli yıkmıştır.

Bundan başka gerçek bilgi, esasen muayyen bir hadise (process)'nin temelinde yatan sebepleri anlama ameliyesidir. Bu sebepler meçhul kaldığı derecede hadise de bilinmez olarak kabul edilecektir. Bundan şu çıkar ki, sebepliliği reddeden aklı reddeder[83]. Bu reddetmenin sonuçları, felsefe ve ilim kadar kelâm için de rahatsız edicidir; çünkü eğer âlemde meydana gelen herşey tesadüfen meydana geliyorsa, yahut Allah'ın idrak edilemeyen takdirine bağlı ise, âlemdeki aklî model anlaşılamaz. Ve bu sadece âlemin yaratılışına nezaret eden hikmetin inkârına götürmez, bunun ötesinde

âlemin hakim bir yaratıcısının varlığını inkara da götürür. Bu görüşe göre artık, bizim âlemde müşahede ettiğimiz nizamın güzelliğinden Allah'ın varlığını ispat etmemiz yahut âlemdeki bütün hadiseleri tesadüfün kör güçlerine nisbet eden materyalistlerin delillerini reddetmemiz mümkün değildir[84]. Böyle bir görüş, bir yandan filozofların öğretisiyle uyuşmaz ve diğer yandan âlemi, Allah'ın mükemmel sanatı olarak tavsif eden Kur'an ayetlerine zıttır.

**Tehâfüt**'ün tabiatla ilgili geri kalan meseleleri, Nefsin kendiliğinden varlığı, gayri maddiliği ve yokolmazlığı üzerinde toplanır. Gazzâlî'ye göre filozoflar nefse nisbet edilen ilk iki özelliği ispat etmekten acizdirler ve buna binaen onların mantıkî neticesi olarak kabul edilen üçüncüsü de batıldır. Nefs'in bekâsıyla telif edilen yanlış fikir, başarılı bir şekilde ispat edilmiş olsa bile yine de İslam'ın cismânî haşr akîdesine ulaşamaz.

İlk iki mesele ile ilgili Gazzâlî'ye reddiyesinde İbn Rüşd, "nefs'te maddi olmayan ve binaenaleyh bedenin ölümünden sonra var olmaya devam edebilen yalnız aklî unsurdur" şeklindeki Aristo'nun görüşünü tekrarlamakla yetinir. Ancak üçüncü meselenin iptalinde, yukarıda zikrettiğimiz üzere, hikmetle şeriat arasındaki tartışmalı ilişki üzerine tamamen yeni bir yorum ortaya koyar[85].

### İbn Sînâ'yı Tenkidi

İbn Rüşd'ün **Tehâfüt** ve şerhlerde Fârâbî ve İbn Sînâ'ya yönelttiği tenkitler çok ve keskindir. O'na göre bu iki İslam Yeni-Platoncusu uzlaştırma meselesiyle yoğun uğraşılarında Aristo ile üstadı arasındaki büyük farkları ve bilhassa Aristo'nun, Platon'un idealar nazariyesine karşı eleştirisini yanlış anlamışlar ya da küçümsemişlerdir[86]. Ayrıca onların kozmoloji ve metafiziklerinin köşetaşını teşkil eden bütün sudûrcu öğreti tamamen Aristo'nun öğretisine muhaliftir (UnAristotelian). Sudûr nazariyesini Aristo'ya nisbet etmekle bu iki müslüman filozof onun bütün öğretisini tahrif etmişlerdir[87]. Bu öğretiye göre âlem, muhit feleğinden başlayan ve ay feleğinde son bulan semâvî felekleri hareket ettiren mufârık akıllar silsilesi aracılığıyla zorunlu olarak ilk varlıktan sudûr eder. İlk varlıkla aralarında varolan ikili münasebet yoluyla (yani ilk varlık sebebiyle zorunlu, kendiliklerinde mümkün olmaları) bu akıllar ilk sebebi mutlak surette tek olan bir çokluk âlemi meydana getirirler.

Bu tür tertiplere başvurmak suretiyle vahdetten kesretin meydana gelişini açıklamaya çalışan bu garip doktrin sadece Aristo'nun öğretisine zıt olmakla kalmaz, aynı zamanda mantıkî hatalarla da doludur. Görünmeyen fâili (yani Allah) görünen fâile benzetmekle başlayan bu batıl öncülün unsurları keza onun ancak tek bir eseri meydana getirebileceğini iddia

eder. Fakat bu ilahi kudretin tabiatını yanlış anlamak ve onun sahasını keyfi olarak tek yaratma tarzıyla sınırlandırmaktadır[88].

**Tefsir Ma ba'de't-Tabi'a li Aristo**'nun mühim bir pasajında[89] İbn Rüşd, âlemin menşeine dair çeşitli nazariyeleri ele alır. Birincisi "İslam ve Hristiyan ilahiyatçılarının ileri sürdüğü yoktan (**ex nihilo**) yaratma doktrinidir ki, buna göre yüce fâil, fiilini icra etmesi için önceden herhangi bir madde olmaksızın "icat" fiiliyle heyeti umûmiyesiyle âlemi (effect) yaratır. Bu görüşe göre imkân yalnız fâilde bulunur.

Bu nazariyenin antitezi **kümûn** nazariyesidir ki, ona göre fâil sadece mefulde gizli, bilkuvve olanı açığa çıkarır. Bu, birşey olmayandan bir şey meydana gelmez ve fiilin vuku bulacağı bir mevzu yahut taşıyıcı olmaksızın varlığa gelmek mümkün değildir, görüşüdür. İbn Sînâ gibi bazıları "Vahibu's-Suver" yahut Faal Akl'ın maddi varlıklara suretler verdiğine kani oldu ve Themistius ve Fârâbî gibi diğer bazıları da fiili ya tabiî hadiselerde olduğu gibi maddi fâillere ya da tabiatüstü hadiselerde olduğu gibi maddeden mufârık fâillere atfettiler[90].

Üçüncü görüş Aristo'nundur ki, İbn Rüşd "biz onu en az muğlak ve varlığın tabiatına en uygun bulduk"diyor. Her ne kadar bu ibare "İskender (Afrodisias'lı)'in dediği gibi" parantez cümlesiyle kayıtlı ise de, hem **metafizik** hem de **Tehâfüt**'de[91] bu görüş kayıtsız tasvib ibareleriyle ifade edilir ve binaenaleyh İbn Rüşd'ün tereddütsüz altına imza koyduğu görüş bu olmalıdır. Bu nazariyeye göre fâil yoktan herhangi birşey meydana getirmez; fakat sadece suret ile maddeyi biraraya getirir, yahut daha doğru deyişle, maddede (patient) kuvve halinde olanı fiil hâline çıkarır. Allah, onun meydana geldiği unsurları bir araya getirmesi münasebetiyle, âlemin Sani'i olarak tavsif edilir. "**İrtibatın** yahut **terkibin** illeti, varlığın illeti olması" hasebiyle, varlıkların suret ve maddenin birleşmesinin neticesi olan varlıklara (yani bütün kevn ve fesad alemi) nazaran Allah'a âlemin sebebi yahut fâili denilmesi gerekir[92].

Mürekkeb olmayan basit varlıklar meselesi -Aristo sistemindeki semâvî küreleri hareket ettiren mufârık akıllar- bazı güçlükler ortaya çıkarır. İbn Rüşd onların sayısını Batlamyus kozmolojisinin kürelerinin sayısına uygun düşmesi için otuz sekiz olarak kabul eder[93] İbn Rüşd'ün yaratılış doktrinini üzerine bina ettiği madde ve sûret dualizmi, aynı ilkenin bu gayr-i maddî cevherlere tatbikini imkânsız kıldı. Bizzât Aristo onların menşei meselesini ve aynı zamanda onların Hareket etmeyen Hareket ettirici ile olan husûsî münasebetlerini atlamıştır. Fakat İbn Rüşd kesin surette bu akılların varlıklarını diğer herşey gibi Yüce Varlık'tan aldıklarını ifâde eder. Çünkü, bu akılların bir hiyerarşi meydana getirmeleri ve onların hepsinin en belirgin vasıfları olan husûsî varlık ve gayr-i maddilikten pay almaları sebebiyle varlıklarını bu vasıflara en yüksek derecede sahip

olan Varlık'tan yani "Feleklerin Yüce Muharriki" (Allah)'"nden almaları zarûrîdir[94].

Şimdi, İbn Rüşd'ün, özel olarak İbn Sînâ'ya ve genel olarak da İslâm Yeni-Platonculuğuna karşı yönelttiği diğer tenkitler ana hatlarıyla verilebilir. Öncelikle, o, mahiyetin mantîken varlıktan önce geldiğine ve mevcut olsun veya olmasın objesinden bağımsız olarak tanımlanabileceğine kani olan İbn Sînâ'nın mahiyetle ilişkisinde bütün varlık anlayışını tenkit eder. Lâkin bu faraziyeye göre, ancak fiilen mevcut olan bir varlığın mahiyeti, tecrid ameliyesiyle kavranabilir yahut tanımlanabilir. İbn Rüşd'e göre, İbn Sînâ, varlığın iki manasını; gerçek (yahut ontolojik) ve kavramsal (yahut zihnî) mânâsını karıştırdığı için bu hatayı yapmıştır. Sonuncu mânâsıyla varlık **mücerret olarak** tasavvur edilebilir yahut tanımlanabilir; fakat birincisi tasavvur olunamaz ve tarif edilemez.

Bundan başka, Aristo'yu izleyerek "varlık" ve "bir" ayniyetini benimseyen İbn Sînâ "bir" in iki mânâsını, yani sayısal ve ontolojik mânâlarını karıştırır. Aristo'ya göre, varlık ve bir müradif (convertible) olmaları sebebiyle İbn Sînâ bundan varlığın araz olduğu neticesini çıkarır, oysa tek doğru netice hakiki ile sinonim olarak tasavvur olunan varlığın (yani kavramsal varlık) yahut sayısal bir'in araz olduğudur[95].

Bir yandan mahiyetin bağımsızlığını yahut kendi kendine var olduğunu, diğer yandan varlığın tabiatının ârızî olduğunu iddia eden İbn Sînâ daha sonra varlığın mahiyet üzerinde haricî bir keyfiyet olduğunu ve bu suretle onun varlığının sebebi olduğunu ileri sürer. Burada kendisiyle bir varlığın varlık ve birliğini kazandığı bu arazın kendi varlık ve birliğini başka bir arazdan alıp almadığı sorulabilir. Eğer o varlığını başka bir arazdan alıyorsa, o takdirde bu araz başka bir araza dayanacak ve bu sonsuza kadar böyle gidecektir. Şayet varlığını kendi zâtından alıyorsa neticede o zâten ona aittir; şu halde en azından kendiliğinden var olan ve varlığı haricî bir keyfiyet yahut araza bağlı olmayan bir varlığın bulunduğu sabit olmuştur[96].

Daha sonra İbn Rüşd, Eş'arîler'in imkân metafiziğini zımmen kabul etmesi ve bu suretle sebeplilik bağını inkâr etmesi sebebiyle İbn Sînâ'yı tenkit eder. Çünkü, madde onları almaya "hazır" hale geldiğinde, "cevherî sûretlerin" faal akıldan sudûruyla ilgili görüşünde İbn Sînâ, açıkca, âlemdeki bütün gerçek etkinliği bu müteal fâile (bu yüzden "Vâhibu's-Suver" adını verir) isnâd etmeyi kasdetmiştir. Maddenin tabiî hâdiselerde oynadığı rol, bu görüşe göre tamamen pasif ve ikinci derecedir[97].

Bir başka tenkit, İbn Sînâ'nın mutlak mümkün, zâtı itibariyle mümkün, başkasıyla zorunlu ve son olarak zâtıyla zorunlu şeklindeki meşhur ayırımına yöneltilir. Hatırlanacaktır ki, İbn Rüşd bize ulaşan kitaplarında sık sık yeniden döndüğü bu mesele hakkında bir risâle kaleme almıştır.

O bu ayırımın tamamen asılsız olduğunu savunur. Bir şey ya mümkündür ya zorunludur; bu sebeple zâtıyla mümkün başkasıyla zorunlu sözü çelişiktir; çünkü bu "mümkünün tabiatının değişmiş olduğunu" ifade eder[98].

Ne de, İbn Sînâ'nın Allah'ın varlığına dair delilinde iddia ettiği gibi, âlemin bütünüyle mümkün olduğu apaçıktır. Çünkü biz hususî bir varlıkta son bulan tabiî ve tabiatüstü (transcendent yahut semâvî) sebepler silsilesi kabul ettiğimizde, böyle bir varlık artık mümkün değil, bilakis hakikî ve zorunludur. Gerçekte, âlemden ilâhî hikmetin takdir ettiği zorunluluk damgasını kaldıran kimsenin artık elinde onun hakîm Yaratıcısının varlığını kabul etmek için hiçbir esas kalmayacaktır[99]. İbn Sînâ'nın Eş'arî kelâmcılarından aldığı imkân delili (**contingentia mundi**) yanlış öncüllere dayanması sebebiyle tamamen "cedelî" bir delildir[100].

İbn Sînâ'nın aynı zamanda her mümkün hem ezelî olan âlem anlayışı bu yanlışlıkla yakından ilgilidir. Bu anlayış, İbn Rüşd'e göre, açıkça yanlıştır; çünkü imkân bilkuvve olan şeyin yüklemidir. O şey bilfiil olduğunda artık o mümkün değil, zorunludur. Ayrıca Aristo'nun gösterdiği gibi, ezelî varlıklarda imkân zorunlulukla aynıdır, zira ezelî olarak mümkün olan şeyin, onun ezelî olarak imkânsız olduğu kabul edilmedikçe -ki bu imkânsızdır- ezelî olarak mevcut olması gerekir[101].

Daha sonra İbn Rüşd, gerçek Aristoculuk adına üç yardımcı tenkit daha yapar. 1) O, İbn Sînâ'nın, maddenin varlığının fizikten ziyâde metafizikte ispat edilir olduğu iddiasına ve tabiatın varlığının apaçık olmadığı, bilakis delile ihtiyaç duyduğu şeklindeki benzer iddiasına itiraz eder[102]. 2) Sonra O, nihâî maddî sebebin ve İlk Muharrik'in ispatının tabiat âliminin değil, ilâhiyat (metafizik) filozofunun işi olduğu iddiasına da karşı çıkar. İbn Rüşd'e göre metafizikçi, âlemin bu nihâî iki sebebinin varlığının bilgisini başlangıçta tabiat âliminden alır[103]. 3) Ve son olarak O, İbn Sînâ'nın, kendisiyle daha yüksek hayvanların zararlı olanla faydalı olanı temyiz ettikleri **el-vâhime** denen ayrı bir Nefs kuvveti icat etmesine hücûm eder. Kudemâ (yani Aristo ve onun Yunanlı şârihleri) bu gücü, kendisiyle geçimlerini tedarik ettikleri mütehayyile kuvvetine nisbet etmişlerdir[104].

Bu keskin tenkitlerine rağmen İbn Rüşd, esasta insanın nihâî kaderiyle ilgili, İbn Sînâ'nın öğretisine bütünüyle muvâfık kalır. O'nun iki Endülüslü selefi İbn Bacce ve İbn Tufeyl, insanın kaderinin onun cismânî varlık hapishanesinden nihâî kurtuluşunda ve onun, mufârık akılların tattığına benzer, aklî bir saadet haline girişinde olduğunu ifâde etmişlerdi. **İttisâl** mevzuunda en az üç risâle yazan İbn Rüşd, Arapça olarak bize ulaşan tek risâlede,[105] insanın ebedî mutluluğunun heyûlânî yahut "mümkün" aklın, faal akılla ittisâlinde olduğunu katiyyetle beyan eder. Ölümden sonraki hayat (**el-ma'ad**)'a dair umûmi meselede onun, kelâmcılara verdiği im-

tiyazları gördük. Her ne kadar O, bu bağlamda felsefe dışından (extraphilosophical) yahut şer'î bir çözümün dışarda tutulamayacağını seve seve kabul ederse de, bununla beraber O, felsefî esaslara dayalı tek mümkün **me'âd** şeklinin rûhânî ( (intellectual), yani faal akılla yeniden birleştiğinde, heyûlanî yahut "mümkün" aklın dirilmesi olduğunda ısrar eder. Bu yolda, insanın kaderi, görmüş olduğumuz üzere, genel olarak mufarık akıllara ve özel olarak da faal akl'a mahsus bu ruhânî (intellectual) hale, tedricen yükselmektedir. Bu tabiatüstü halin alameti, makul suretleri ve bunun yanında zâtını hiçbir aracı olmaksızın doğrudan kavramak üzere tam tahakkuk etmiş akıl kapasitesidir. Ancak pek tabiîdir ki, bu eskatolojik görüş kayıtsız olarak zikredilmez. Bu aklî üstünlük hedefine ulaşmak sadece pek az seçkinin imtiyazıdır. Genel olarak halk faziletli bir hayata katılmak suretiyle ancak bir ahlâkî üstünlüğe ulaşabilir. Onun şartı hakikatin nazarî kavranışı değil bilakis Nefs'in ıslahıdır ki, onun da şartları Şeriat'ta tesbit edilmiştir[106].

Bilindiği üzere **Nicomachos Ahlâkı**'nda Aristo insanın nihâi kaderini, esasen Allah'a mahsus olan teemmülî hayatın kelimeleriyle tavsif etmişti[107]. Bu sebeple, insanın entellektüel hedefi ona göre, bir tür tanrıya benzeme (imitatio Dei)'ye çalışmaktır; ancak Aristo bunun şartlarını ve mertebeleri i açıklamadı. Öte yandan, İbn Sinâ ve İbn Bacce, onu, onlara göre, Nefs'in semâvî yolculuğunun terminal mertebesi olan faal akılla ittisâl olarak tarif ettiler. Başlangıçta belki de bu Yeni-Platoncu ittisal nazariyesiyle, Aristo'nun tecrid nazariyesinin uyuşmazlığı anlayışından kaynaklanan bazı tereddütlere rağmen İbn Rüşd, **Metafizik Şerhi**'nde (1174 civarı) ve **İttisal Risâlesi**'nde insanın mufarık akıllar âlemiyle akrabalığını ve onun bu akılların en altında bulunan faal akılla nihâî İttisalini, yarı Yeni-Platoncu ifâdelerle tasdik eder.

## Notlar:

1. Sâ'id, **Tabakât el-Ümem,** s. 64.
2. Bkz. Hitti, **History of the Arabs,** s. 530 vd.
3. Sâ'id, **Tabakât,** s. 66; Hitti, **History of the Arabs,** s. 532.
4. **A.g.e.,** s. 68.
5. **Yukarıda ilgili yer ve İstanbul Ragıp Paşa Ktp., 965-68.**
6. **Bkz. H. Ritter'in neşri (Leipzig, 1933).**
7. Sâ'id, **Tabakât,** s. 69; krş. İbn Ebî Useybi'a, **Uyûn,** II, 39.
8. **Tabakât,** s. 21; **'Uyûn,** II, 37. Krş. Asin Palacios, **İbn Masarra,** s. 36 vd. ve Cruz Hernandez, **Filosofia hispano-musulmana,** I, 221 vd.
9. Arapça kaynaklardaki sahte empedoklesci görüşler için bkz. **İbn Masarra, s. 40 vd.**

10. Aşağıda ilgili yer.
11. **Tabakat**, s. 70 vd; **Uyûn,** II, 40 vd.
12. **A.g.e.**, s. 77, 85; krş. **'Uyûn,** II, 49.
13. **A.g.e.**, s. 83; **'Uyûn,** II, 48.
14. İbn Hallikan, **Vefeyât,** s. 681.
15. Oxford Pococke Ktp., 206. Bu çalışmaların bulunduğu tek yer (Oxford dışında) Berlin Ktp., 5060'dır. O da kaybolmuş olmalıdır. O Oxford Kütüphanesi'nde bulunandan daha tam ve İbn Bacce'nin tıpla ilgili bazı bölümlerini de ihtivâ etmekteydi.
16. Bkz. İbn Bajjah, **Opera Metaphysica,** s. 177.
17. Bkz. İbn Tufeyl, **Hayy b. Yakzan,** s. 12.
18. Bkz. el-Feth b. Hakan, **Kalâ'id el-'Ukyân,** s. 34 vd.
19. Keza bu terim, İbn Bacce'nin İttisâl el-Akl'ın sonunda zikrettiği faal akılla birleşme (el-tevahhud) haline delâlet eder.
20. İbn Bajjah, **Opera Metaphysica,** s. 62 vd.
21. Yukarıda ilgili yer.
22. İbn Bajjah, **Opera Metaphysica,** s. 162.
23. el-Merâkûşî, **el-Mu'cib fî Ahbâr el-Mağrib** s. 172; krş. Gauthier, **İbn Thofail, sa vie ses ouvres,** s. 3.
24. Gauthier, **İbn Thofail,** s. 17.
25. **A.g.e.**, s. 19.
26. **el-Mu'cib,** s. 172.
27. Yukarıda ilgili yer.
28. Gauthier, **İbn Thofail,** s. 44 vd.
29. **Hayy b. Yakzan,** s. 10.
30. Her ne kadar kendiliğinden oluş tarzını kabul etmeye mütemâyil ise de müellif, Hayy'ı komşu bir adada gayrı meşru bir birleşmenin mahsulü yapan alternatif bir görüş de sunar. **(Hayy b. Yakzan,** s. 21)
31. **Hayy,** s. 41 vd.
32. **A.g.e.**, s. 55; krş. Fakhry, **"Antinomy of Eternity of the World,"** Le Museon, XVI (1953), s. 143.
33. **Hayy,** s. 60, 67 vd.
34. **A.g.e.**, s. 63.
35. **A.g.e.**, s. 69.
36. Yukarıda geçen ilgili yer.
37. **Hayy,** s. 76.
38. Bu bölümde Bestâmî ve Hallac gibi sûfîlere açık bir atıf vardır.
39. **A.g.e.**, s. 79.
40. **A.g.e.**,
41. **Hayy,** s. 88.
42. Yukarıda geçen ilgili yer.
43. **el-Mu'cib fî Ahbâr el-Mağrib,** s. 174.
44. Gauthier, **İbn Rochd** (Averroes), s. 4.
45. el-Merâkûşî, **el-Mu'cib fî Ahbâr el-Mağrib,** s. 175; İbn Ebî Usaybi' **'Uyûn,** II, 76; krş. Gauthier, **İbn Rochd,** s. 9 vd.
46. Bkz. Meselâ Gauthier, **İbn Rochd,** s. 16; Renan, **Averroes et L'averroisme,** s. 59 vd.

47. Bu eserden önemli parçalar günümüze kadar gelmiştir. Bkz. Bedevî, **Aristuİnd el-'Arab,** s. 22-74. Farabî için bkz. **Şerh Kitab el-İbâre.**
48. Şerhler hakkında bir araştırma için bkz. Wolfson, "Revised Plan for Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, **"Speculum,** XXXVIII (1963), s. 90 vd.; krş. Renan, **Averroes et l'averroisme,** s. 62.
49. **Averroes et l'averroisme,** s. 173.
50. **A.g.e.,** s. 186 vd.
51. **A.g.e.,** s. 193 vd.
52. **A.g.e.,** s. 205 vd.; krş. Wolfson, "Revised Plan," s. 92.
53. Bkz. Wolfson, "Revised Plan", s. 92'deki liste.
54. Bkz. Zeller, **Outlines of the History of Greek Philosophy;** krş. Fakhry, "Philosophy and Scripture in the Theology of Averroes," **Mediaeval Studies,** XXX (1968), s. 78 vd.
55. Bkz. Mesela **Fasl al-Maqal in Falsafat İbn Rushd,** s. 26; krş. Hourani, **Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy,** s. 70.
56. Bkz. **Fasl in Falsafat İbn Rushd,** s. 19 vd. ve Hourani, **Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy,** s. 64.
57. **Fasl,** s. 22 vd.; bkz. Kezâ Hourani, **Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy** s. 65 vd.
58. **Falsafat İbn Rushd,** s. 30 vd.; Alonso'nun İspanyolca tercümesi, **Teologia de Averroes,** s. 203 vd.
59. **el-Keşf,** s. 30 vd.
60. **A.g.e.,** s. 31.
61. Bkz. **Fasl,** s. 7, 19.
62. Bkz. **Fasl,** s. 9 ve **el-Keşf,** s. 79.
63. **A.g.e.,** s. 8.
64. İcma konusundaki genel problemler için bkz. Gauthier, **İbn Rushd** (Averroes), s. 32 vd. ve Hourani, **Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy,** s. 28 vd.
65. **el-Keşf,** s. 45 vd.; krş. Fakhry, "The Classical Islamic Arguments for the Existence of God," **Muslim World,** XLVII (1957), s. 133 vd.
66. Bkz. Aşağıdaki ilgili yer.
67. **el-Keşf,** s. 60 vd.; el-Gazâlî, **Tehâfût,** s. 463 vd.
68. **Fasl,** s. 13.
69. **el-Keşf,** s. 118.
70. **Tehâfût,** s. 584.
71. **el-Keşf,** s. 102 vd.; **Tehâfût,** s. 585.
72. **el-Keşf,** s. 64.
73. **Tehâfût,** s. 582.
74. **A.g.e.,** s. 582.
75. **A.g.e.,** s. 255 vd.
76. **A.g.e.,** s. 162 vd.
77. **el-Keşf,** s. 54; krş **Tehâfût,** s. 443.
78. **Tehâfût,** s. 446; **Damimah** (Appendix to Fasl), s. 28 vd.
79. **el-Keşf,** s. 55 vd.
80. **Grand Commentaire,** III, 1707; St. Thomas Aquinas'ın **Summa Theologia** ($I^a$, Q. 14, a. 6)'daki şu cümlesiyle karşılaştırınız. "Ita Deus inquantam

cognoscit se, ut principium essendi, cognoscit naturam entis et omnia alia inquamtum sunt alia."

81. **Tehâfût,** s. 517 vd.; krş. Fakhry, **Islamic Occasionalism,** s. 60 vd.
82. **Tehâfût,** s. 519.
83. **A.g.e.,** s. 522.
84. **el-Keşf,** s. 41 vd., 86.
85. **Tehâfût,** s. 553 vd.
86. **Paraphrase of Metaphysics,** s. 53 vd.
87. **Tehâfût,** s. 182.
88. **A.g.e.,** s. 176. vd.
89. **Grand Commentaire,** III, 1497 vd.
90. **A.g.e.,** s. 1498. İbn Rüşd, aynı tür hayvan ya da bitkilerden meydana gelmeyen hayvan ve bitki örnekleri verir.
91. **Tehâfût,** s. 180 vd.
92. **A.g.e.,** s. 180.
93. **Paraphrase of Metaphysics,** s. 131 vd.
94. **A.g.e.,** s. 139.
95. **Grand Commentaire,** I, 313 vd., III, 1279 vd.
96. **A.g.e.,** III, 1280.
97. **A.g.e.,** III, 1489.
98. **A.g.e.,** s. 1632.
99. Yukarıda ilgili yer ve **Tehâfût,** s. 413.
100. **Paraphrase of Metaphysics,** s. 4; krş. **el-Keşf,** s. 41.
101. **Tehâfût,** s. 98; krş. **Metaphysics,** ix, $1050^{b}$ 6 vd.
102. **Paraphrase of Metaphysics,** s. 6-18.
103. **Paraphrase of Metaphysics,** s. 4.
104. **Tehâfût,** s. 547.
105. Bu telhiste (s. 92 vd.) O, İbn Bacce'nin ittisal görüşünü tasvip ederek açıklar ve onun metodunu "burhânî" (demonstrative) olarak tavsif eder. Ancak daha sonraki basımda bu görüşten vazgeçer.
106. **Risâle el-İttisâl,** s. 119 vd. ve **Paraphrase of De Anima,** s. 92 vd.
107. **Nic. Eth., X.** $1177^{a}$.

**onuncu bölüm**

# İBN SİNA SONRASI GELİŞMELER İŞRAKİLİK VE MEŞŞAİLİĞE REAKSİYON

## 1- Sühreverdî

İbn Sînâ'nın düşüncesinde bir çift kutupluluğun bulunduğuna ve özellikle de onun "Meşrikî" eserlerinde ifade edilen, **Meşşâîliğe** karşı zımnî bir hoşnutsuzluğa yukarıda işaret etmiştik[1]. İbn Sînâ gerçekten bu meşrikî felsefeyi yayma fikrini tam olarak taşısın ya da taşımasın, şu kesindir ki, hayatının sonlarında işlek Meşşâîlik yolundan ayrılarak, kendisinin **İşrâk** adını verdiği, hakikata mistik ve tecrübî yaklaşım istikametinde kesin bir arzu duydu. Tasavvûfî **Hayy b. Yakzan** allegorisinde Doğu (**Şark**) ışığın yurdu, Batı karanlığın yurdu olarak sembolleştirilmiştir[2] ve ışık imajı tamamen felsefî ve tasavvûfî maksatlar için kullanılmıştır.

İbn Sînâ'nın, **Şifâ** ve **Mantık el-Meşrıkıyyîn**'de ifade edilen, "kendimize" ve hakikatı idrak ve takdirlerinin derecesi bakımından "bize benzeyenler"in dışında kimseye açılması caiz olmayan "gerçek ilmin esaslarını ihtiva eden" bir risale yazma niyeti herhalde gerçekleşmemiş olmalıdır. İki nesil sonra, el-Maktül yahut eş-Şehid lâkabıyla maruf Şihabeddin Yahya el-Sühreverdî el-Halebî (öl: 1191) bu niyeti, İbn Sînâ'nın anti-Peripatetik düşüncelerini ve O ve benzeri kişilerin bilfiil ulaşmaya çalıştıkları tasavvûfî ve tecrûbî (zevkî) arzuları sermaye edinerek en son sınırına kadar gerçekleştirmeye koyuldu. Onun meşhur biyoğraf ve şarihlerinden biri olan Şemseddin el-Şehrâzûrî (öl: yaklaşık 1281) ondan büyük bir sitayişle bahseder ve ona "iki hikmeti, yani **hikmet-i zevkiyye** ile **hikmeti-bahsiyye**yi cem eden" ve birincisinde onun ileri gelenlerince geçilemez olduğu itiraf edilen bir yere ulaşan tek müellif payesi verir [3] "Nazarî hikmet"te ise, bu müellif, onun, önemli bir risale olan **el-Meşârî**'de, eski ve yeni hikmetin ihtiva ettiği meseleleri tamamen bitirdiğini ve "Meşşâî" filozofların faraziyelerini iptal ettiğini" ve örneği görülmemiş bir tarzda, kadîm bilgelerin öğretisini yeniden tesis ettiğini zikreder. Bestâmî ve Hallâc gibi bazı sûfîler amelî tasavvuf yolunda onunla eşit mevkie ulaştılar, fakat, onlardan hiç birisi böyle mükemmel bir şekilde nazarî ve amelî hikmeti birleştiremedi.

**el-Meşârî** kitabı Sühreverdi'nin işrakî düşüncesinin esasını ihtiva

eden üçlünün birinci cüzüdür. **Hikmet el-İşrâk** ve **el-Mukavemât** da öteki iki cüzüdür. Şehrazûri'nin **Hikmet el-İşrâk** hakkındaki övgüsü çok mübalağalıdır: Ona göre, ondan önce hiç kimse ona denk bir eser vucuda getirememiştir ve ondan sonra da getiremiyecektir. Hatta, müellifin maksadını bir nebze bile görebilmek olağan üstü bir şekilde yardım edilmiş **sıddîk**ın feraset ve güçlerini gerektirir. Bu üçlüye, dördüncü bir eser, onları reddetmeye zemin hazırlamak maksadıyla peripatetik mevzuların bir özeti olarak kaleme alınan **el-Telvihât** ilave edilmelidir.

Şehrazûri'nin tanıklığı ve sözü edilen dörtlünün açık delâleti, menfî ve müsbet unsurlarıyla Sühreverdî'nin düşüncesinin tabiatını açık bir surette gösterir. Platon ve Aristo'da görülebilen ve Hermes, Asclepius, Pyhagoras ve Zerdüşt zamanına kadar uzanan daha yüksek bir hikmet adına İslâm Meşşâîliğine gösterilen reaksiyon sadece, İbn Sînâ'nın tasarladığı fakat tam olarak ortaya çıkaramadığı tasavvufî felsefe için temel vazifesi gördü.

**Telvîhât**'ın girişinde müellif, maskadının, Meşşâîlerin mevcut yorumlarına itibar etmeksizin ilk Muallim Aristo'nun öğretisinin özünü vermek olduğunu açıklar. İlk olarak Aristo mantığının kategorilerini mütalâa eder ve yaygın öğretiden ayrılma cüreti gösterir; çünkü "Kategoriler İlk Muallim (Aristo)'dan alınmamıştır, bilakis, Arkhütâs (Archytas) adında bir Pisagorcudan alınmıştır."[4] Daha sonra Sühreverdî küllî ve cüzî, sonlu ve sonsuz, hakîkî ve zihnî kavramlarını tartışır. Bu bağlamda ortaya çıkan önemli problem Sühreverdî'nin kısmen tenkit ettiği İbn Sînâ ontolojisinin bir mirası olan varlık ve mahiyet problemidir. Kendisinin görüşü şudur ki, "Cüzîlerin varlığı mahiyetleri üzerine ilave edilmiştir, demek doğru değildir. Çünkü biz onu (yani, mahiyeti) varlıktan ayrı olarak düşünebiliriz, yine biz (hayali bir canlının, mesela anka kuşunun) varlığını, onun her hangi bir varlıkta mevcut olup olmadığını bilmeksizin, doğrudan düşünemeyiz."[5] Bundan dolayı bu ikisi, en azından düşüncede, açık bir şekilde farklıdır. Eşyada varlık ve mahiyet tamamen aynileşir; çünkü akıl mevcut şeylerde herhangi bir ikiliği kabul etmez, bilakis tam bir varlık ve mahiyet, cüz'î ve küllî ayniyeti görür[6].

Bu ayniyete rağmen, varlığın mahiyete nisbeti, bazılarının zannettiği gibi, yüklemin konuya olan nisbeti gibi değildir. Çünkü bu sonuncu farazi-yeye göre cüz'î varlık onun mahiyetini belirleyen varlıkla mevcut olmayıp, bilakis ondan bağımsız olarak yahut onun yanında var olması cihetiyle, mahiyet varlıktan önce, ondan sonra veya onunla birlikte bulunabilir; ki bu muhaldir.

Varlık hakkındaki müzâkere Suhreverdî'yi mantîken zorunlu varlık müzâkeresine götürür. Bu bağlamda O, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'la ilgili delilini onun tamamen cedelî olmasından dolayı tenkit eder, çünkü

İbn Sînâ varlığın mahiyete ilâve olunan bir araz olduğunu ve buna binaen mahiyetin varlıktan önce olduğunu iddia eder ki, bunun yanlış olduğu görülmüştü. Onun delili her ne kadar mantıkî yapı bakımından kökten farklı değilse de, daha doğrudandır. Her mümkün şey için bir sebep gerekir, bundan dolayı alemdeki bütün mümkün varlıklar silsilesi mümkün olmayan böyle bir sebebe muhtaçtır; aksi takdirde bu sebep silsilesinin bir parçasını teşkil eder ve kendisi bir sebebe muhtaç olurdu ve bu sonsuza kadar böyle giderdi. Ne var ki sonsuz teselsül müstahil (imkânsız)dır. Bundan dolayı, mümkün varlıklar silsilesinin başlangıcında hiçbir yönden mümkün olmayan bir Zorunlu Varlık'ın olması gerekir[7].

Allah'ın varlığına dair Sühreverdî'nin zikrettiği diğer deliller şunlardır: 1) Cisimlerin ne maddesi ne sûreti zorunludur; bundan dolayı, cisimler varlıklarını her yönden zorunlu olan bir varlığa borçludur. 2) Hareketin esasen cismin mahiyetinden olmaması sebebiyle, alemdeki hareketler silsilesi, hareket etmeyen bir muharriki gerektirir. 3) Zorunlu varlık hiçbir kategorinin konusu değildir. Çünkü her kategoriye en azından mümkün bir cüzî varlık tekabül eder ve bu, imkânın, bu cüzî varlığın ait olduğu cinsin bir yüklemi olmasını gerektirir. Bu sebeple bütün kategoriler mümkündür ve onlardan hiçbirinin konusu olmayan, bilakis sırf varlık olan ve hiçbir şekilde çokluka muttasıf olmayan Zorunlu bir Varlık'ı gerektirir[8].

Bütün "Peripatetik" eserlerinde Sühreverdî yalnızca zorunlu olarak onların doğruluğunu kabul etmeksizin Meşşâîler'in görüşlerinin açıklayıcısı olmak ister. Ancak, bu görüşleri reddetmek üzere nereye kadar gideceği her zaman açık değildir. Birçok meselede onlarla mutabık yahut onların en muhtemel yorumunu seçer gibidir. Durum böyle olsun ya da olmasın, Sühreverdî bir çok yerde kendi halis görüşünün, dengi yahut daha üstününün olmadığını iddia ettiği büyük eseri **Hikmet el-İşrak**'ta aranması gerektiğini vurgular[9]. Kendisinin bize söylediği gibi, bu kitabın gayesi hasımlarını tenkit etmek değil, bilakis, "ruhî murâkabe" ve tasavvûfî sülûk yoluyla kendisine keşfolunduğu gibi, halis bir şekilde hakikatı ortaya koymaktır. İşte bu **İşrâk** yoludur.

İlk prensip olarak işrak metodunun dayandığı şey, Aristo'nun müellife naklettiği şeydir; Aristo ona rüyada görünmüş ve ona "kendini bilmenin" bütün yüksek bilgilerin başlangıcı olduğunu haber vermiştir [10]. Bu bilgi tamamen istidlâlî yahut nazari değildir; önemli tecrübî (zevkî) bir unsuru vardır. Gerçekten, hikmetin, bir kısmı sırf nazarî ve bir kısmı da sırf tecrübî bilgiyi gerektiren çeşitli mertebeleri vardır. Bu mertebelerden en yükseği, istidlâlî metodun da ustası olan teosofi mütehassısı (müteellih)nın mertebesidir. Yeryüzünde Allah'ın **halifesi** olarak, gerçekten reislik makamı ona aittir. Mertebece ondan sonra nazari (discursive) kabiliyeti olmayan müteellih gelir. Hilafet makamı bu şahsa da geçebilir, fakat asla yalnızca nazarî bilgide mütebahhir hakîme geçemez. Bu halife, Şia-

nın **İmamı** gibidir ve varlığı lüzumludur; şöyleki, âlemin ondan bir an bile boş kalması imkânsızdır. Görünmediği zaman O ancak gizlenmiştir (gaybet). O'na genel olarak **kutub** denilir[11].

Bu işrâkî felsefenin özü mesabesinde olan "nur ilmi"ni arz ederken Sühreverdî yeni birşey söylediği iddiasında değildir. Bu ilmin unsurları, Batıda Platon, Hermes, Empedokles, Pythagoras, Agathadaimon, Asclepius, Aristo ve başkalarında; Doğuda, Jamasp, Farashaustra, Buzurjumhr, Zerdüşt ve başkalarında her zaman mevcut idi[12]. Onları ayıran ifade ve ıstılah farklarına rağmen, der Süheverdî, bütün bilgiler, ilk olarak Hermes'e keşfolunan ve kopmayan bir silsile ile Bestâmi'ye, Hallâc'a intikal eden ve Sühreverdî'nin kendisinde son bulan küllî ve ebedî (perennial) hikmetten pay aldılar[13].

Her ne kadar müellif **Hikmet el-İşrâk**'ın cedelî bir eser olmadığını söylerse de, kitap, Meşşâîlere karşı yöneltilmiş bir bahisle başlar. Sühreverdî'nin, bu daha hususî olduğu iddia edilen eserde Aristocu (Peripatetic) mantık ve tabiat ilmine yönelttiği tenkitler çoktur; en önemlilerinden sadece üçünü vermekle yetinelim.

1- Meşâîlerin cevher öğretisi zorluklarla doludur. Onların öncülerinden, fasılları bilinmediği için, zorunlu olarak cevherin bilinemeyeceği neticesi çıkar. Nefs ve Müfârık akıllar da bilinemez. Vakıa, cevher umumiyetle Meşşâîlerce tamamen olumsuz ibarelerle tarif edilir[14]

2- Meşşâîler ilk madde (Heyula)yi muttasıl ve munfasıl olanın taşıyıcısı olarak tarif ederler. Ne var ki, onlara göre hacim cismin cüz'ünü teşkil etmez, fakat o cismin muttasıl olduğu mânâda muttasıldır. Bundan dolayı, onların iddia ettiği gibi, cismin dışında varlığı yoktur, cismin hacimle aynı olması ve bu sebepten cismin gerçek maddi taşıyıcısı olduğu ifade edilmelidir. Şu halde, onların iddia ettiği gibi, cisimleri farklı kılan madde değil bilakis bu hacim üzerine birbiri ardınca gelen suretlerdir.

3- Platon'un ideaları konusunda, Meşşaîler onların zatlarıyla kâim olmadığını, eğer zatlarıyla kâim olsalar onları temsil eden cüz'î varlıklarda bulunmalarının imkânsız olacağını ileri sürerler. Bununla birlikte eğer ideanın cüz'ünün ancak bir cüz'i taşıyıcıyı gerektirdiği ileri sürülürse, idea bölünmez olması hasebiyle küll dahi böyle bir taşıyıcıya muhtaç olacaktır. Maamafih Meşşailer suretlerin hem akıldan ve hem de hâricî nesnelerden bulunduğunu kabul ederler. İdealar da pekâla aynı şekilde bir yandan aklî alemlerinde, diğer yandan maddi şekillerinde bulunabilirler[15]. Ancak, Sühreverdî Platon'un çok sayıda cüzî varlığın müşterek örneği (Prototype) olan ideanın sayı olarak bir olması gerektiği görüşünü reddeder. Çünkü esasen idea bir olsaydı onun bu cüz'î varlıklarda çoğalması imkânsız olurdu. Onun çok olmayışından bir olması gerektiği sonucu çıkmaz; zira çoğun zıddı bir değil, belki çok olmayandır, yani mantı-

ken ideaya yüklem olamayandır[16].

**Hikmet el-İşrak'ın** öncelikle alâkadar olduğu, bütün İşrakî felsefenin esası, nur'un tabiatı ve yayılmasıdır. Burada nur'un gayr-i maddî ve tanımlanamaz olduğu söylenir. Çünkü, eğer "açık"tan maksat tanıma ihtiyacı olmayan ise, şüphesiz ki ışık, âlemdeki en açık varlık olması bakımından tanıma muhtaç değildir. Bütün eşyaya nüfuz eden bir hakikat olması hasebiyle ışık, ister maddi ister gayr-i maddî, bütün varlıkların terkibine, bu terkibi meydana getiren aslî bir unsur olarak dahil olur. "Saf Işık"tan başka her şey ya taşıyıcıya ihtiyacı olmayan karanlık cevherden yahut bu cevherin suretinden, yani bizâtihî karanlıktan meydana gelir. Işığın ve karanlığın alıcısı olmaları bakımından cisimlere **berzahlar** denebilir. Her berzah özü itibariyle karanlıktır. Bundan dolayı onda aydınlıktan yana ne varsa ona hârici bir kaynaktan gelmiş olmalıdır[17].

Bu karanlık cevherlerin şekil ve hacim gibi, aslen karanlık cevherlerde mevcut olan karanlık tabiattan sâdır olan bazı sıfatları vardır. Öte yandan Saf Işık tamamen karanlıktan uzaktır ve bu sıfatıyla aracısız yahut temsilsiz olarak kendisini idrak eder[18]. Bu bakımdan onun, herhangi bir aracı olmadan kavranan insan nefsi ile bir benzerliği vardır. Yalnız, cismanî yahut maddî olan varlık idraki için cismanî bir organa muhtaçtır ve bu itibarla o, asla bu idrakin sujesi değil, bilakis objesidir. Nefsin halinde idrak fiili ârizî bir hal yahut keyfiyyet değil, bilakis gerçek benliği **(enaiyyet)**dir. O bölünmezdir ve her idrak fiili ona dayandığı halde o zatının dışında hiçbir vasıtaya dayanmaz[19].

Böylece Işık (nur) özünde zahir ve diğer varlıkları açığa çıkaran diye tarif edilebilir. Gerçekten o aslî manasıyla zahirdir. Bir şeyin maddeden tecridi nisbetinde olumsuz olarak bilineceğini savunan Meşşâîlerin kanaatının aksine idrak, aslen ışıklı ve aydınlık objelerde tecelli eden kendiliğinden zuhur fiili gibi müsbet olarak anlaşılmalıdır. Şayet gayr-i maddilik zâtı idrakin şartı olsaydı kendisi maddî bir taşıyıcıda bulunmaması hasebiyle ilk madde **(heyula)**nın zâtını doğrudan bilmeye muktedir olması gerekirdi. Her ikisinin de saf mâhiyetler olarak tarif edilmeleri sebebiyle Meşşâîler ilk madde ile Zorunlu Varlık arasında yakın bir benzerlik ikame ettiler. Eğer Zorunlu Varlık gayr-i maddîliği yahut basitliği sebebiyle zâtını ve diğer eşyayı idrak edebiliyorsa, saf maddenin de aynı durumda olması gerekir[20].

Aşağısındaki varlıklarla münâsebeti bakımından nur zâtında ve zâtı için, ve başkasında ve başkası için nur olmak üzere ikiye ayrılabilir. Bunlardan ikincisi başka varlıkları aydınlatır ve bu sebeple o kendisi için değil, başkası içindir. İster kendisi için ister başkası için olsun nur tamamen zâhirdir ve bu itibarla diri olarak tavsif edilmelidir, çünkü hayat bu bilfiil kendiliğinden zuhûrun tarzı (mode)dir[21].

Saf Nurlar bir hiyerarşi meydana getirirler. Saf Nur silsilesinin başında bütün aşağı nurlar silsilesinin kendisine bağlı olduğu Nurlar Nur'u yer alır. Bütün diğer nurların menşei yahut kaynağı olarak Nurlar Nur'unun zorunlu olarak varolması gerekir. Çünkü nurlar silsilesinin, sonsuz bir geriye gidişin imkânsız olması sebebiyle bir İlk yahut Zorunlu Nur'da son bulması gerekir. Bu Zorunlu Nur'a, Suhreverdî Nurlar Nur'u, Zâtıyla kâim Nur, Kudsî Nur vb. adlar verir[22].

Bu Nurlar Nur'unun ilk sıfatı birliktir. Böyle iki nur kabul etmek çelişkiye yol açar; çünkü onlar üçüncü bir şeye **(tertium quid)** katılırlar ve ona bağlı olurlar. Esasen bir olan Zorunlu Nur sudûr yoluyla ilk Nur'u meydana getirir; İlk Nur sayı bakımından birdir ve Nur ve onun zıddı olan karanlıktan meydana gelmiş olan bir varlığın karanlıktan tamamen uzak olan bir hakikattan sâdır olması imkânsız olduğundan mürekkep değil basittir. Bu ilk Nur, kaynağından ancak kemâlinin derecesi bakımından ayrılır.

Varlığı Nurlar Nur'una bağlı olması sebebiyle ilk Nur çift tabiata sahiptir: Zatında yoksulluk ve Nurlar Nur'u sebebiyle bolluk. Yoksulluğunu yahut karanlık tabiatını idrak etmekle Sühreverdî'nin "en yüksek berzah" (yani, Yeni-Platoncu kozmolojinin en uzak feleği) dediği ilk gölgenin meydana gelmesine sebep olur. Kaynağına nisbetle bolluğunu idrakle ikinci nuru meydana getirir. Bu ikinci nur dahi sırasıyla bir nur ve bir berzah (yani gök feleği) meydana getirir ve vetire dokuzuncu berzah yahut feleğe ve onun altındaki unsurlar alemine ulaşıncaya kadar sürer. Zorunlu Nur'dan sâdır olan nurlar silsilesine gelince, Sühreverdî onun (İslam Yeni-Platoncuların ileri sürdüğü gibi) dokuzuncu nur yahut felekte son bulmayacağını söyler; bununla birlikte o bu silsilenin sayı bakımından sonlu olduğuna inanır[23]

Yüksek nurların aşağı nurlarla ilişkisi Sühreverdî tarafından hâkimiyet (Empedokles'in **Neikos**'una tekabül eden **kahr**) tabiriyle tasvir edilirken, aşağı nurların yüksek nurlarla ilişkisi cazibe yahut **aşk: philia** tabiriyle tasvir edilir[24]. Bu iki güç, yani hakimiyet ve aşk, âlemi yönetir. Ötesinde bir şey olmayan Nurlar Nur'u diğer herşeye hükmeder ve en yüksek ve en güzel Zâtı, yani kendisini sever. Bu kendini sevmede o en büyük sevince, en yüksek kemale sahip olma, onu temaşa etmenin şuuruna erişir[25].

Nurlar Nur'undan sadır olan nurlar silsilesinde **Kâhira** ve **Müdebbire** nurlarını ayırmamız gerekiyor. Kahir nurlar, bir yandan, tamamen kendi kendine yeterli (self -sufficent) olan üstün yahut mufarık aydınlık mahiyetler ve öte yandan, Platon'un idealarına tekabül eden cismanî varlıkların suretlerini yahut cinsleri ihtiva eden sûrî yahut arşetip hakikatlardır. Müdebbir nurlar semâvî felekleri yönetirler ve üstünlüklerinden

dolayı onlara âmire (**isfahbad**) denebilir.

Bu nurlar bir hiyerarşi teşkil ederler ve mutlak hükümdarları oldukları semavi cisimler aracılığıyla feleklere tesir ederler. Gün ışığının kaynağı olan güneş (**hurahş**), semavi reis yahut efendi olarak hürmet gösterilmesi gereken bu hiyerarşinin yüksek reislerinden biridir[26].

Sühreverdî, unsurlardan meydana gelen ve bütün aydınlık ve aydınlık olmayan varlık mertebeleriyle yayıldığı şekliyle adeta Nurlar Nuru'nun gölgesi olan alemin, yaratıcısı gibi ezeli olduğunu söyler. Onun alemin ezeli olduğuna dair esasen Aristo'dan alınan delilleri hareketin ezeliliği prensibine bağlıdır. Hareketin her parçası bir önceki parçaya dayanır. Fakat, bu parçaların birlikte bulunması imkânsızdır. Aksine ezeli ve ebedi olarak birinin diğerini takip etmesi gerekir. Çeşitli hareket şekillerinden bu şartı yerine getiren tek hareket şekli yalnız o sonsuz olduğu için müstedir harekettir; düz hareket ise, sıfatı olduğu ayaltı alemde bulunan şeyler gibi sonsuzca süremez ve nihayette kesilmek zorundadır[27].

Yine müellifin Aristo'yu izleyerek hareketin ölçüsü olarak tarif ettiği zamanın da başlangıcı olsaydı, onun ya yokluk (**nefs el-adem**) ya da bir varlık tarafından geçilmiş olması gerekirdi. Her iki durumda da, zamanın başlangıcından önce bir zamanın bulunması gerekirdi[28].

Şu halde alem İlk Prensipten ezeli bir sudûr (**feyz**)dur[29]. Gördüğümüz üzere, sayısı belli olmayan mufarık cevherler yahut nurlar silsilesine ilave olarak, yüksek bir maddi varlıklar (semavi cisimler) silsilesi doğrudan İlk Nurdan ve dolaylı olarak Nurlar Nur'u yahut Allah'tan sudûr eder.

Bu semavî cisimlerden ayaltı aleminin "unsûrî" cisimleri sâdır olur. Bu cisimlere, nihayet onlar, İşrakî literatürde ilk berzah adı verilen "müşterek madde"den doğmaları hasebiyle unsûrî denilir. Basit unsurî suretler, bunun yanında daha az basit inorganik yahut organik suretler bu müşterek madde üzerinde sıra ile vaki olurlar: hava suya, su toprağa, toprak havaya, hava ateşe dönüşür. Bu dönüşüm, Sühreverdî'ye göre, Meşşâîlerin ilk dört unsurunun, onların bu sonsuz dönüşüme tâbi olmaları ve bundan dolayı sâbit bir tabiat yahut aslî bir suretleri olmaması hasebiyle ilk olmadığını ıspatlar[30].

Yeryüzü cisimlerinin hareketleri ya bütün varlığın kaynağı olan Yüce Nur'a yahut ta ondan sâdır olan nurlar hiyerarşisindeki aşağı nurlara havale edilebilir. Sıcaklık tabiî hadiselerde önemli bir rol oynar; çünkü, taşları düşüren, suyu buharlaştıran, su buharını yağmura dönüştüren, yıldırımı meydana getiren şey, Meşşâîlerin iddia ettikleri gibi tabiat değil, bilakis sıcaklıktır. Sıcaklık ve sıcaklığa en yakın şey olan hareket, her ikisi de, nihayette, üstün nur'da bulunması gereken keyfiyetlerdir[31] Gerçekten "eğer sen âlemdeki varlıkların çokluğuna bakarsan, uzak yahut yakın,

eşyâ üzerine tesir eden tek varlığın nur olduğunu görürsün. Aşk ve hakimiyetin nurdan çıkması, hareket ve sıcaklığın ondan hasıl olması sebebiyle nur ihtiras, şehvet ve öfkenin temelidir ve arzu zorunlu olarak harekete sebep olur"[32]. Bu sebeplerden ve kendi asaleti sebebiyle ateş, nurla birlikte, Eski İranlıların yaptığı gibi, tapınmaya lâyıktır.

Zıt keyfiyetlerin bazı cisimlerdeki imtizacı neticesinde tabiî yahut arzî varlıklar neş'et eder. Bu varlıklardaki galip unsur, tılsımı toprak olan ve **sfendarmudh** denilen nurdur. En mükemmel imtizaç, Cebrail aracılığıyla kemalini Nurlar Nuru'ndan alan insanı meydana getiren imtizaçtır. Bu Kudsî Ruh, onu, yani insanî **isfahbad** denilen insanî nuru yahut Nefsi almaya hazır hale geldiğinde cenine üfler[33]. Bu nurun yaratılışı yahut sudûru bedenin oluşumundan önce değildir, çünkü onun fertlerdeki zuhûru bedene bağlıdır. Ayrıca, eğer bu nûrâni nefsler ezelî ve yaratılmamış olsaydı onlar ve onların gayri maddî âlemdeki misalleri (prototypes) sonsuz olurdu; ki bu muhaldir[34].

Bedende insan nuruna tekabül eden iki kuvvet vardır: örneği, hâkimiyet (kahr) gücü olan öfke kuvveti ve örneği aşk olan şehvetgücü. Beslenme ve üreme gibi bedenin diğer aşağı güçleri bedenin nurla olan muhtelif ilişkilerinden doğar ve arzî nurun birçok cismani tezahürleri olarak görülebilir.

Onların çeşitliliği nurun bedenle olan ilişkisinin çeşitli oluşundandır. Arzî nurun bedeni yönetmedeki aleti, kalbin sol kulakçığında yerleşen ruhtur. Bu ruh bütün bedene nüfuz eder ve arzî nurdan aldığı nuru onun çeşitli organlarına ulaştırır[35]. Ancak, fonksiyonların farklılığı kuvvetlerin yahut organların farklılığını gerektirmez; bu yüzden ortak duyum, (**sensus communis**), vehim gücü ve hayal gücü, İbn Sînâ'nın iddialarının aksine bir ve aynı güçtür[36]. Bütün bu fonksiyonlar, adeta onun gölgesi olan bedenin organları aracılığıyla duyu nesnelerini idrak eden arzî nura havale edilir ve bu itibarla ona "hass'ul-havas" (sense of sense) denilebilir. Bununla birlikte onun, yüksek nurları tabii görüşten daha açık gören süfîlerce iddia edildiği gibi, bedenin organlarından tamamen vazgeçmesi mümkündür.

Arzî nurun madde ile birleşmesi onun "karanlık güçler" tarafından şaşırtılmasının sonucudur. Böylece o nur alemine yabancılaşmış ve Doğu bilgelerine göre, onun ilk ve en yüksek meskeni olan insan bedeninde oturmaya zorlanmıştır. Sonraki tenâsuhlarında (reincarnations) bu nur daha aşağı hayvan suretlerine bürünebilir, fakat bu proses tersine döndürülemez. Sühreverdî bu görüşün Platon ve Pisagor'un görüşleriyle uyuşmadığının tamamen farkındadır. Ancak, o nefsin tenasuhu meselesinde kesin hükmü askıda bırakır; bununla birlikte Nefs in "yeniden doğuş çarkı"ndan nihai kurtuluşuna dair Platoncu-Pisagorcu görüşün muhtevası-

nı kabul eder[37]. Böylece bedende oturan ve onu yöneten müdebbir nurların kurtuluşu beden ayrılıp dağıldığında gerçekleşir. Tenasuh bu kurtuluşun zorunlu şartı değildir. Çünkü, bedendeki mahpus nur, daha yüksek nur alemine iştiyak duyduğu ve bedenin arzularına boyun eğmediği ölçüde onunla **ittisal** edebilir ve nihayet bedenin boyunduruğundan bütünüyle kurtulabilir ve saf nur alemindeki kutsal ruhların mertebesine katılabilir. Arınmış Nefs bu süflî alemde yaşarken bile yüksek alem ve onun ihtişamından bir lemha yakalayabilir ve hatta, gelecekte olacak hadiseleri önceden haber verme yahut onları denetleme gibi, bazı hârikulâde güçlere sahip olabilir[38].

İşte, İbn Sînâ'nın tasarladığı ve Sühreverdî'nin geliştirdiği nur felsefesinin esası budur. Bu felsefeye sokulan mistik yahut tecrübî (zevkî) unsurun dışında, onun kozmolojik ve metafizik temeli bütünüyle yeni değildir. O esas itibarıyla Zerdüşt'ten ve diğer Şark kaynaklarından alınma bazı mistik ve dini unsurların ilave edildiği İbn Sînâcı ve Yeni-Platoncu bir temeldi. Onu İslam Yeni-Platonçuluk geleneğinden ayıran şey birinci derecede, gördüğümüz üzere, ilki İbn Sînâ'nın ima ettiği ve Zerdüştlüğün tamamen kendi dini ve metafizik alem görüşünde birleştirdiği nur suretlerini (lights imagery) kullanma teşebbüsüdür.

Ancak, bu üslûp ve berraklık farklarına rağmen biz, Sühreverdî'nin metafizik görüşünün temelde İbn Sînâcı yahut Yeni-Platoncu kaldığına inanıyoruz. Bu husus belki de en açık bir şekilde, "Theosophistleri" (müteellih filozoflar) tanrı tanımazlık ve dinsizlikle itham eden halkın tenkit ve hücumlarına karşı savunmaya çalıştığı **Hukemânın İtikadı**[39] başlıklı küçük risalesinde görülebilir. Bu risalede Sühreverdî teosofistlerin Allah'ın birliğine, âlemin yaratılmışlığına ve ahirette hesabın kaçınılmazlığına inandıklarını savunur. Allah'ın yarattığı ilk varlık ilk akıldır; ondan sudûr yoluyla, kendisinden ilk göğün nefsi ve cisminin sadır olduğu başka bir akıl meydana gelir. Bu silsile aşağıya doğru inilerek son akla ve onun idare ettiği kevn ve fesad alemine gelinceye kadar devam eder. Onlar en aşağıdaki akla "Vâhibu's-Suver" (suretler verici) yahut "Ruhu'l-Kuds" adını verirler.

Sühreverdî'nin filozoflara nisbet ettiği kozmolojik ve metafizik âlem görüşünün geri kalanı İbn Sînâ'nın bilinen görüşüdür. O bu alem görüşünü zimmen tasvip ettiğini açıklamakla yetinmez, hatta onu Kur'an ve sûfî irfanından alınan iktibaslarla desteklemeye çalışır. O halde kaçınılmaz netice, Sühreverdî'nin bu alem görüşünü tamamen benimsediğidir. Onun onda yaptığı tashihler (refinements) tamamen usluba aittir ve genellikle de mistik yahut Zerdüştî kaynaklardan alınmıştır. Tasavvufunda Fârâbî ve İbn Sînâ'dan çok daha ileri giden Sühreverdî mümkün olduğu kadar açık bir şekilde amelî sûfî "yol"unun başlıca unsurlarını kendi sistemine katmaya çalışır. O bu birleştirmenin yolaçtığı zorlukların, onun eserini,

diğer Yeni-Platoncu üstadların eserleri kadar sistematik ve kusursuz olmasını engelleyen zorlukların tamamen farkındadır.

## II. İşrâkîliğin Sonraki Gelişmesi: Sadreddin Şirâzî (Molla Sadra) ve Tâbileri

Kökleri Yunanistan ve Şark'a uzanan daha yüksek bir hikmet adına İslâm Yeni-Platonculuğuna karşı tepkisine rağmen Sühreverdî asla aklın en derin dini sırları ele alma hakkını inkar etmemiştir. Gelenekçi yahut muhâfazakâr kelamcılar, fakihler, bir çok sûfi ve umumi olarak halk bu hakkı inkâr ettiler. Sühreverdî'nin İbn Sînâ sonrası düşünce tarihindeki önemi onun dini ve metafizik hakikatın birliğini ve nerede bulunursa bulunsun -Yunan Felsefesinde, kadim İran düşüncesinde, İslâm Yeni-Platonculuğunda ve Tasavvufda- hakikatı aramanın görev olduğunu savunmasında kendini gösterir. Sühreverdî'nin başlattığı bu akım, İran'ın Safevî dönemi boyunca bilhassa Şiî çevrelerde gelişmesini sürdürdü. Safevî hanedanının kurucusu olan ve onüçüncü yüzyıla kadar giden bir **sûfî** tarikatından olduğunu iddia eden Şah İsmail (1500-1524) baştan başa bütün İran'da kesin bir şekilde Şiî akideyi güçlendirmeyi üstlendi [40]. Bunun sonucu olarak Moğallar döneminde azalan felsefe ve kelama olan alaka şimdi özellikle Şah Abbâs (1588-1629) döneminde yeniden canlandı. Bu dönem boyunca, özellikle zikredilmesi gereken Mîr Dâmâd (öl: 1631) ve Bahâeddîn el-Âmilî (öl: 1621) gibi, birçok âlim yetişti. Bu iki alim, "İran'da modern zamanların en büyük filozofu olduğunda ittifak edilen" ve Safevî döneminin en meşhur filozofu olan Sadreddin Şirâzî (öl: 1641)'nin hocası idiler[41].

Daha çok Molla Sadra olarak bilinen Şirâzî 1572'de Şîrâz kentinde doğdu. Daha sonra, dönemin önemli bir kültür merkezi olan İsfehan'a gitti ve orada tahsilini Mir Dâmâd ve Mir Ebu'l-Kasım Fendereski (öl: 1640) ile sürdürdü. Sonunda, Fars bölgesinin valisince kurulan **medrese**de öğretimi üstlenmek üzere, Şîrâz'a döndü[42]. Onun hacc maksadıyla yedi defa yaya olmak üzere Mekke'ye gittiği ve yedincisinden dönüşte Basra'da 1641 yılında öldüğü söylenir.

Sühreverdî'nin **Hikmet el-İşrâk**'ı, Esîrüddin el-Ebherî'nin **el-Hidâye fi'l-Hikmet**'i ve İbn Sînâ'nın **Şifâ**'sının bölümleri üzerine yazdığı çok sayıda şerhlere ilave olarak Şirâzî bir çok orijinal eser kaleme aldı. Bunlardan **Hudûs, Haşr, İsnâdü'l-Vücud ile'l-Mahiyet, el-Cebr ve'l-İhtiyâr;**[43] keza, **Kitab el-Meşâir,**[44] ve **Kitâb el-Esfâr el-Erba'a** (Four Journeys) olarak da bilinen âbidevi eseri, **Kitâb el-Hikmet el-Muteâliye** (Transcendental Wisdom) olduğunda şüphe yoktur. Bu kitap, onun kısa risalelerindeki bir çok meseleyi ve yine genel olarak İbn Sînâ sonrası düşünceyi ihtiva etmesi sebebiyle Şirâzî felsefesinin hulâsası

(Summa Philosophia) olarak tavsif edilebilir.

Bu eserin girişinde Şirâzî, zamanında, felsefenin içinde bulunduğu kötü hal ve halkın çoğunun onun öğretimine gösterdiği hoşnutsuzluk hakkındaki üzüntülerini dile getirir. Kendisini felsefe öğrenimine veren Şirâzî şuna kâni oldu ki, peygamberlere ve hakîmlere verildiği gibi, vahyolunan hakikatla birleşen kadîm felsefe hakikatının en yüksek ifadesi idi. Oldukça zor fikirlerini yazıyla ifade etmek için uzun bir süre dünya ile alakasını kesti ve kendi deyişiyle "kalbi tutuşuncaya" kadar kendisine katlandı, ve "ilâhi alemin nuru onun üzerine doğdu, ve evvelce endîşe etmediği sırları keşfedebildi."[45] Netice olarak, O önce nazari (discursively) olarak öğrendiklerini, ve bunun yanında daha bir çok şeyi keşfen (intuitively) idrak edebildi. Gittikçe, kendisine Allah'ın inayetiyle kavrama imtiyazı verilen bilgileri başkalarına anlatmakla görevli olduğunu anladı. Netice, onun "dört sefer" (**el-Esfâr el-Erba'a**) adını verdiği bu hacimli eser idi. Bu seferler, Nefsin **halk** (yaratıklar)'dan Hakk'a, sonra **Hakk**'la Hakk'a, daha sonra Hakk'dan halk'a dönüş, ve son olarak yaratıklarda tecelli ettiği suretle Hakk'a olan yolculuklarıdır.

Felsefenin bölümleriyle ilgili bu kitap'ta sergilenen fikir esasta İbn Sînâ'nın taksimiyle aynıdır. Felsefenin iki ana bölümü vardır; gerçekte oldukları şekliyle eşyanın bilgisine yönelen nazarî felsefe; Nefs'e yakışan kemalleri kazanmayı hedef alan amelî (pratik) felsefe. Birinci faaliyetin kemali bütün nazari araştırmaların nihâi gayesinin elde edilmesidir; yani, ma'kûl âlemin nefste irtisamı yahut in'ıkasıdır ki, bu suretle nefs, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın söylemiş olduğu gibi, kendisi bir ma'kul alem olur[46]. İkincisinin kemâli, "Tanrı'ya benzemek" (**imitatio Dei:** teşebbüh bi'llah) suretiyle Allah'a yaklaşmaktır ki, nefs'e bu imtiyazı bu taklit verir. Bu görüşe göre, felsefe ve akidenin gayeleri tamamen aynıdır ve müellif bu tezini desteklemek için bir çok ayet, hadis ve Şia'nın ilk imamı, Ali b. Ebi Talib'in sözlerini zikreder. O hiç bir yerde, Sünnî müelliflerin, felsefeyle akide ilişkisi ortaya çıktığında kelamî meseleler üzerinde ifade etmek mecburiyeti hissettikleri kayıt ve şartları anlatmaz.

Sühreverdî gibi Şirazî de, Âdem'den İbrahim'e, Yunanlılar'a, İslâm **Sûfî**'lerine, ve Filozoflara kadar kopmayan bir silsile ile aktarılan hakikatın birliğine inanmaktadır. Başka bir eserde o, dünyanın her yerinde **hikmet**in yayılmasının sorumlularının Şît (Seth) ve Hermes (Kur'ân'ın İdris'i, Tevrat'ın Enoch'u) olduğunu uzun uzun tasvir eder[47]. Ona göre, önceleri yıldızlara tapan Grekler, ilâhiyatı ve tevhid ilmini İbrahim'den öğrendiler. O, kadim Grek Filozoflarını, biri Miletli Thales'le başlayan ve Sokrates ve Platon'da son bulan; diğeri Mısır'da karşılaştığı Süleyman (Hakim)dan ve keza Mısır kâhinlerinden hikmet öğrenen Pisagor'la başlayan iki farklı geleneğe bağlı filozoflar olmak üzere iki gruba ayırır. Şîrâzî'ye göre, Yunanistan'da hikmetin sütunları Empedocles, Pythago-

ras, Sokrates, Platon ve Aristo idi. Plotinus (el-Şeyh el-Yunânî) da genellikle önemli bir sima olarak zikredilir. Her ne kadar hikmetin bütün ülkelere yayılması bu Grek bilgelerine atfedilirse de, Sicistânî'den Şehrezûrî-'ye kadar[48] müslüman felsefe tarihçilerinin çoğunun yaptığı gibi, Şirâzî de sık sık, bu bilgelerin "hikmet nuru"nu başlangıçta "nübüvvet feneri"nden aldıklarını vurgular[49]. Bu, onların, Allah'ın birliği, âlemin yaratılması, ve ölümden sonra dirilme (Haşr) gibi, üzerinde önemle durdukları meselelerde "peygamberî ta'lîm"le tamamen ittifak halinde olduklarını açıklar.

Sühreverdî'nin bu târihî silsileyi nasıl kendisine kadar getirdiğini[50] ve Sûfîlerin nasıl ilk Grek bilgelerinin gerçek halefleri olduklarını gördük. Şirâzî dahi başlarında İbn Arabî (ki ona bazen İbn el-A'rabî der) olduğu halde **Sûfî**ler hakkında aynı fikre sahiptir ve felsefî ve dînî düşüncenin gelişmesinde tasavvufun oynadığı rol hakkında Sühreverdî ile esasta mutabıktır.

Düşüncesinin önemli bir yüzü felsefî ve tasavvufî kavramları **İmâmî** (Şiî) ilâhiyata tatbik etmesidir. Ona göre, Hz. Muhammed'in ölümüyle peygamberlik dönemi sona ermiştir. İslâm'da **İmâmet** yahut **velâyet** dönemi başlamıştır. Bu dönem oniki Şiî imamla başlar ve geçici gaybet'te olan onikinci imamın bininci yılın sonunda yeniden dönüşüne kadar sürer. Ancak, genel olarak söylenirse, **velayet** devri, Ali'nin Hz. Muhammed'e göre durumu ne ise **-imam** yahut halife- Adem'e göre durumu o olan Şît ile başlar[51].

Şirâzî bu doktrinine İbn Arabî'nin "Hakikat-ı Muhammed", yani, Muhammed'in, onun, son ve ekmel mazharı olduğu ezelî nebevî hakikat yahut "kelime" (**logos**) anlayışında felsefî bir temel bulur[52] Ona göre bu hakikatın biri **zâhir,** diğeri **bâtın** olmak üzere iki boyutu vardır. Muhammed nebevî ilkenin mazharı olduğuna göre, ilk **imam** (Ali) ve halefleri de velâyetin mazharlarıdırlar. Beklenen imam yahut Mehdi, zamanın sonunda yeniden ortaya çıktığında ilâhî vahyin bütün mânâsı açıkça görülecek ve insanlık, İbrahim'in başlattığı ve Muhammed'in sağlamlaştırdığı aslî tek Tanrıcı (Monotheistic) akideye dönecektir.

**el-Esfâr'ın** ilk bölümü metafizik yahut "ilm el-ilâhî"den bahseder. İbn Sînâcı ve İbn Sînâ sonrası felsefe çevrelerinde adet olduğu üzere, varlık ve mahiyet kavramlarının tahlili ve onlar arasındaki alaka metafizikle ilgili bahislerin önemli bir kısmını teşkil etmiştir. Şirâzî garip bir ısrarla bu iki mevzua diğer eserlerinde de yeniden döner ve varlığın, onun "fasl"ı, "nev"i, "araz"ı, "hassa"sı olmaması hasebiyle tanımlanamaz olduğunu ileri sürer[53]. Bununla birlikte o düşüncede mahiyetten açıkça ayırt edilebilir; bu yüzden ilahî yaratmanın objesi, Sühreverdî, Devvânî ve daha başkalarının iddia ettikleri gibi, mahiyet değil, bilakis, mahiyete izafe edil-

mesi cihetiyle varlıktır[54]. Bundan şu çıkar ki, ilâhî yaratma fiiline taalluku bakımından- zât bakımından değil- mahiyetlerin varlığa belli bir önceliği vardır. Böylece Şîrâzî mahiyetleri, İbn Arabî'nin "âyân-ı sâbite" (fixed entites; sabit hakikatler)siyle aynılaştırır. Bunlar, kâinatın, kendileri kopya edilerek yaratıldığı ilk örnek suretler (archetypal forms)dir[55].

Şu halde her yaratık, varlık ve mahiyetten mürekkeptir. Zorunlu Varlık ise bu terkipten uzaktır, ve her yaratılmış (muhdes) varlığa, nurun ışık vermesine benzer bir yolla, sahip olduğu varlığını O verir. Lâkin, ma'lulun illete, eserin müessire mütenasip olması gerektiğinden, Zorunlu Varlıktan sâdır olan yaratılmış varlıkların mahiyetleri değil, varlıklarıdır[56]. Nurlar Nuru yahut bizatihi Nur olan Zorunlu Varlık yaratılmış varlıklara nûrânî tabiatlarını verir ve bu suretle onlar O'na benzerler. Fakat onları, kesinlikle O'ndan ayrı kılan hususî mahiyetleri Zorunlu Varlık'ın fiiline atfedilemez; ancak onlar, işrâk dilinde, yaratıkları, onların gerçek yaratıcıları olan Nurlar Nuru'ndan ayıran karanlık yahut "berzah"tırlar.

Bu ve benzeri metafizik meseleleri formülasyonunda Şirâzî mütemadiyen İbn Sînâcı, İşrakî ve Sûfî unsurları bir araya getirmeye çalışır. Bir yandan, o, kendisinin de kabul ettiği geleneksel yaratmacı görüşü zedeleyici neticelerini yeterince değerlendirmeden, İbn Sînâ'nın hareket fikrini ve onun sonunda bir ilk Hareket etmeyen Muharrik'e dayanması gerektiğini kabul eder. Diğer yandan, zımmen Yeni-Platoncular'ın sudurcu nazariyelerini kabul eder, fakat onları işrâkî-**Sûfî** bir taslağa uygun hale getirmeye çabalar[57]. İbn Arabî'ye uyarak Şirâzî, bir yandan, Yüce Hakikat **(el-Hakk)** mevzuunda Sûfîlerin "el-ama" (bilindness-körlük) yahut "**el-gayb**" dedikleri birlik (unity) yahut uluhiyyet mertebesiyle, diğer yandan bu Hakikatın aşağı tecelliler yahut taayyünler silsilesini ayırır. Bu tecellinin ilk safhası, onunla karışmaksızın Yüce Hakikatı ızhar eden mahiyetler yahut "ayân-ı sâbite" mertebesine tekabül eder[58]. Kezâ onun "mümkün mahiyetler"de dediği bu sâbit ayn'ların konumu oldukça ayrıntılı bir şekilde müzakere edilir. Şirâzî, onların, genellikle yanlış anlaşılan fakat gerçekte iki yönü olan zihnî bir hakikata sahip olduklarını savunur: İllet lerine (sebep) nisbetle zorunludurlar ve küllî varlık sıfatında onunla ortaktırlar, öte yandan onlar bu ideale erişemezler ve varlık merdiveninin aşağı basamaklarını teşkil ederler. Kısacası, onlar, ondan ayrı olmaksızın Yüce Hakikat'ın birliğindeki ilk farklılaşma (diversification) mertebesini gösterirlerken diğer yandan da, **Tasavvuf**'da "emr alemi" ve felsefede "ma'kûl âlem" denilen bir tek küllî cevher yahut aklın çokluk yönünü teşkil ederler.

Farklılaşmanın ikinci mertebesi, bütün ferdî nefslerin ve idrak güçlerinin kendisinin tezahürleri oldukları küllî Nefistir. Kur'an'ın, Allah'ın ezeli hükümlerini ihtiva eden "Levh-i Mahfûz" (Preserved Tablet)'uyla özleştirilen bu küllî Nefs ezelden beri Allah'ın irâdesinin açık bir ifadesidir ve

bu sebeple, adeta, O'nun âlemle ittisal vasıtası görevi yapar.

Nefsin, onu, kendisinden önce ve sonra gelen mertebelerden ayıran belirgin bir özelliği vardır ki, o da nur ve zulmetin, aydınlık ve karanlığın bir karışımı olması ve bu suretle akıl âlemiyle madde âlemi arasında bir halka vazifesi görmesidir. Madde âlemi, Yeni-Platoncu kozmolojinin bütün aşağı feleklerini kuşatan küllî felekle başlar. Letafeti sebebiyle bu küllî felek, bir yandan, "aklî suretler" yahut Nefsler alemiyle, diğer yandan, tabiat alemindeki maddî varlıklar arasında sınır çizgisidir[59].

Bu çeşitliliğe rağmen bütün kâinat, daha yüksek olanın daima daha aydınlık yahut latif olduğu, nûranîlik yahut letafet dereceleri farklı birçok tabakası olan "bir tek cevher" teşkil eder. Bütün bu mertebeler silsilesinin (hierarchy) sırasıyle ilâhî ilmin değişik mertebelerine, ilâhî sıfatların tecellisine, ilâhî güzelliğin (cemal) işaretlerine yahut Allah'ın "vechi"ni gösteren nurlar silsilesine tekabül ettiği söylenebilir[60].

İbn Sînâ'ya büyük saygısına rağmen, Şirâzî, onun iki önemli görüşünü, âlemin ezelîliğini ve cismânî haşrın imkânsızlığını reddeder. Birinci konuda onun görüşü şudur ki, Hermes'den Thales'e, Pythagoras ve Aristo'ya kadar bütün kadîm filozoflar, alemin zamanda yaratıldığı (**hâdis** olduğu) itikadında müttefiktirler. Onlara aykırı görüş nisbet ettiklerinde, onların taraftarları onların öğretilerini tamamen yanlış anlamışlardır. Böyle olsun ya da olmasın, zaman ve hareketin ezeliliği iddiası ispat edilemez. Varlığı, zamanın varoluşundan önce olan tek varlık, yaratma emriyle alemi varlık planına çıkaran Allah'tır[61]. Yaratılmış alemin bir unsuru olarak zamanın ne bütünü ne de onun bir parçası bu yaratma emrinden önce mevcud olabilir. Hem duyulur hem de akledilir âlem sürekli değişmeye tâbidir ve bu sebeple ezelî olamaz. **Sûfî**'lerin "â'yân-ı sâbite", filozofların "fâal akıllar" yahut aklî suretler adını verdikleri ilk mahiyetler de bu umumi değişme yasasının dışında değildirler. Her ne kadar onlar aslen Allah'ın aklında bulunsalar da, sadece imkân halinde idiler; onların ilâhî emirden aldıkları varlık dışında, bizâtihi hakikat ya da varlıkları yoktu[62].

Peygamberlerin ve evliyanınkiyle tam bir ittifak halinde olan kadim filozofların öğretisi sadece alemin zamanda yaratılmış olduğu değildir, bununla beraber onda bulunan herşeyin nihâyette yok olacağıdır. Ebedî kalacak tek hakikat, Kur'an'ın da bildirdiği gibi, "Allah'ın vechi"dir.

Bu kısa tetkikten, bu onyedinci yüzyıl filozof ve mistiğinin ilminin ne kadar geniş ve onun metafizik eklektisizm binâsının ne kadar karmaşık (complex) olduğu ortaya çıkar. Bu binânın yapısına üç asıl unsur dahil oldu. Bunlar, Yeni-Plâtoncu yahut İbn Sînâ'cı unsur, İşrâkî unsur, ve tasavvufî unsur'dur. Öncelikle onun baş mürşidleri İşrâkî hareketin kurucusu olan Sühreverdî ve vahdet-i vücutçu tasavvufun büyük temsilcisi İbn Arabî idi. Bunun yanında, bu ikisi ve İbn Sînâ'dan başka, Şirâzî Pla-

ton'dan Aristo'ya (daha doğrusu, işrâkî müelliflerinin çoğunun yaptığı gibi, **Theologia**'nın sahte-Aristosuna), sahte-Empedocles'e, Gazzâlî'ye; sonra, Mir Dâmâd, Tûsî, Fahreddin Râzî ve daha başkalarına kadar bütün felsefî gelenekten serbestçe yararlandı. Kaynağı ne olursa olsun hakikatın birliğine kâni ve onun davetçisi ve savunucusu olarak görevini müdrik olan Şîrâzî, gücü dahilinde olan bütün kaynaklara yaklaşmakta tereddüt etmedi. Bu usulde belli bir dağınıklık ve tekrarın vukuundan kaçınmak mümkün değildir, fakat bu İslâm'ın son büyük ansiklopedik yazarı olan Şirâzî'nin başarısını küçültmez. Onun hacimli külliyatı, bir çok İslâm ortaçağ felsefesi tarihçisi tarafından ifade edilen, Onbirinci yüzyılın sonunda Gazzâlî'nin felsefeye, asla şifa bulamayacağı bir darbe vurduğu görüşünün çok beliğ bir reddidir.

Molla Sadra'nın çok sayıda talebesi ve halefî olması onun tesirinin devamlılığına ve keza İranda Şîî-İşrakî hareketin sürekliliğine delil teşkil eder. Öğrencilerinden onun iki oğlu, İbrahim ve Ahmed'i; damatları Feyâz Abdü'l-Rezzâk Lahici (öl 1662) ve Muhsin Feyz Kâşânî (öl: 1680)'yi ve yine Muhammed Bâkır Meclisî (öl: 1700) ve Ni'metullah Şüsterî (öl: 1691)'yi zikretmemiz gerekiyor. Muhammed Mehdî Burucirdî (öl: 1743), Molla Sadra'ya şiddetle karşı çıkan Ahmed b. Zeynuddin b. İbrahim el-Ehsânî (öl: 1828) ve **el-Esfar** ve Şirâzî'nin öteki eserlerini şerh eden ve E.G. Browne'un "İran'ın son büyük filozofu" olduğunu söylediği molla Hâdi Sebzevârî (öl: 1878) onun halefleri arasındadır[63].

## Notlar:

1. Bkz. dördüncü bölüm.
2. Bkz. dördüncü bölüm.
3. el-Şehrazûrî, **Nûzhet el-Ervâh,** Fatih ktb. 4516; ve Spies and Khatak, **Three Treatises on Mysticism,** s. 101 vd.
4. **el-Telvihât, in Opera Metaphysica et Mystica,** I, 12.
5. **A.g.e.**, s. 22.
6. **A.g.e.**, s. 24.
7. **A.g.e.**, s. 33 vd.
8. **A.g.e.**, s. 38 vd.
9. **el-Meşâri', Opera Metaphysica et Mystica,** içinde. s. 401; Kezâ 483, 505.
10. **A.g.e.**, s. 484. Sühreverdî'nin Aristo ile hayâlî diyaloğu için bkz. **Telvihât,** s. 70.
11. **Hikmet el-İşrâk, Oeuvres Philosophiques et Mystiques,** içinde s. 12.
12. **A.g.e.**, s. 10, ve **Prolegomenes,** s. 25.
13. Nasr, **Three Muslim Sages,** s. 62 vd.
14. **Hikmet el-İşrâk,** s. 73 vd.
15. **A.g.e.**, s. 92 vd.
16. **A.g.e.**, s. 161.

17. **A.g.e.**, s. 106 vd.
18. **A.g.e.**, s. 110 vd.
19. **A.g.e.**, s. 114.
20. **A.g.e.**, s. 115 vd.
21. **A.g.e.**, s. 117 vd.
22. **A.g.e.**, s. 121.
23. **A.g.e.**, s. 131 vd., 138 vd.
24. İslam geleneğindeki Empedocles için bkz. M. Asin, **İbn Masarrah,** s. 40 vd. Kezâ nur ve kahr arasındaki Mazdean birliğe işaret edilmelidir. Bkz. Corbin'in **Oeuvres Philosophiques et Mystiques** neşrinin girişindeki işaretler, s. 39 vd.
25. Krş. **Hikmet el-İşrak,** s. 136, ve Aristotle, **Met.** XII. 1072 $^{b}$ 23.
26. **A.g.e.**, s. 146 vd.
27. **A.g.e.**, s. 173 vd.; Aristotle, **Physics** VIII. Ch. 8.
28. **A.g.e.**, s. 180.
29. **A.g.e.**, s. 181 muhtelif yerler.
30. **A.g.e.**, s. 192 vd.
31. **A.g.e.**, s. 194 vd.
32. **A.g.e.**, s. 196.
33. **A.g.e.**, s. 201. İbn Sînâ kozmolojisindeki f'aal aklın rolüyle krş.
34. **A.g.e.**, s. 203.
35. **A.g.e.**, s. 221-230.
36. **A.g.e.**, s. 209 vd.
37. **A.g.e.**, s. 221, 230.
38. **A.g.e.**, s. 252.
39. **I'tiqâd al-Hukemâ', Oeuvres Philosophiques et Mystiques,** içinde, s. 261-72.
40. Bkz. Browne, **Literary History,** IV, 53 vd.
41. **A.g.e.**, s. 408.
42. Şîrâzî'nin girişi, **Kitâb el-Meşâ'ir,** s. 7.
43. Bkz. **Akhund Mulla Sadrâ.**
44. Yahut **Livre des Penetrations,** trc. H. Corbin.
45. **el-Esfâr el-Erba'a,** I, 3.
46. Bkz. dördüncü bölüm.
47. **Risâle fi'l-Hudûs, Resâil Akhund,** içinde s. 67 vd.; krş. **el-Esfâr,** II, foll, 246 vd.
48. Bkz. yukarıda ilgili bölüm.
49. **R. fi'l-Hudûs,** s. 69; krş. **el-Esfar,** II, foll. 246 vd.
50. Bkz. yukarıda ilgili yer.
51. **Livre des Penetrations,** s. 13 vd.
52. **A.g.e.**, s. 14; krş. yukarda ilgili yer.
53. **el-Esfâr,** I, 10 vd.; krş. **Livre des Penetrations,** s. 6 vd. (Arapça metin ve **Resâil Akhund,** s. 110 vd.
54. **A.g.e.**, I, 14 ve **Livre des Penetrations,** s. 37.
55. **A.g.e.**, I, 15 vd., ve müt. 95$^{a}$; **Livre des Penetrations**, s. 35.
56. **el-Esfâr,** I, 104.
57. **A.g.e.**, I, foll, 105$^{a}$; krş. **R. fi'l-Hudûs,** s. 514

58. **A.g.e.**, I, foll, 95[a], 97[b].
59. **el-Esfâr,** III, foll, 304, 354. Kezâ bkz. **R. fi'l-Hudûs,** s. 358 vd. ki burada Plotinyen sudûr görüşü açıkça sergilenir.
60. **A.g.e.**, III, foll. 304, 354 vd.
61. **R. fi'l-Hudûs,** s. 45 vd.
62. **A.g.e.**, s. 62 vd.
63. Browne, **Literary History,** s. 408, 411 vd.; krş. **Livre des Penetrations,** s. 19.

**onbirinci bölüm**

KELÂMIN TEPKİSİ VE YENİDEN TEŞEKKÜLÜ

## I. Zâhirîlik ve Yeni-Hanbelîlik: İbn Hazm, İbn Teymiye ve Muhammed b. Abdü'l-Vehhâb.

Gazzâlî'nin İslâm Yeni-Plâtonculuğuna karşı hücumu tahripkâr olmakla beraber, yine de aklın kelâmî münakaşalardaki hakemlik hakkı teslim edilmişti. Buna binâen Gazzâlî, felsefenin iman esaslarıyla bağdaşmayan yönüyle, bağdaşan yönünü açıkça ayırdı. Tabiat ilmi ve metafizik İslâmî görüş noktasından bilhassa zararlı bir çok kaziyye ihtiva ederken mantık ve matematiğin tamamen zararsız olduğu kabul edildi. Gerçekte mantık, sadece felsefe ve **fıkıh**ta değil, aynı zamanda kelâmdaki münakaşalı meseleleri halletmek için vazgeçilmez bir alettir.

Tohumlarını ekmek sûretiyle Gazzâlî'nin alet olduğu aklı inkâr tavrının (misology) gelişmesi, onikinci yüzyıldan sonra, uzun bir süre kelâm ve felsefe çevrelerinde devam etti. Bu gelişme iki şekle büründü[1]. Dokuzuncu yüzyılda şampiyonları Ahmed b. Hanbel olan ilk kelâmcı ve fakihlerin zâhirciliğine ve gelenekçiliğine yeniden dönüş; ve boş ve yersiz olduğu için akıl yolunu reddetme ve sonra, akla karşı olanların, **zevk** yahut **keşf** dedikleri daha doğrudan tecrûbî bir yolla hakikatı keşfetmeyi umdukları yere, Nefsin iç kalesine çekilme.

Akla karşı olmanın bu ikinci şekli, ifadesini düşünce seviyesinde İşrakîlikte ve daha amelî, dînî seviyede taşavvufta buldu. Birinci şekli ise, İbn Hazm el-Kurtubî ve İbn Teymiye el-Harrânî gibi meşhur kelâmcıların elinde literalist düşüncenin yeniden nüksetmesiyle en yüksek noktasına ulaştı. İbn Teymiye'nin talebesi İbn Kayyım el-Cevziyye (öl: 1350) ve Vehhâbî hareketin kurucusu Muhammed b. Abdü'l-Vehhâb (öl: 1792) gibi onlara katılan önemli sîmâları da zikretmek gerekir.

İbn Hazm 994'de Kurtuba'da doğdu. Babası Emevî halifesinin veziri idi ve kaderi, efendisinkine bağlı olarak dalgalanmaktaydı. 1013 yılında Berberîler Emevîlere karşı ayaklandıklarında İbn Hazm Kurtuba'dan uzaklaştırıldı ve mal varlığı müsadere edildi. Bundan sonra on yıl boyunca İbn Hazm, ağırlıklarının azalmasına rağmen sadık kaldığı Emevî'lerin yeniden eski durumlarına gelmesi için etkin bir şekilde çalışarak ülkenin bir

bölgesinden diğer bölgesine seyahatler yaptı. Fakat onun siyasî faaliyeti, hamisi el-Mustazhir 1023'de öldürüldüğünde felaketle sonuçlandı; ikinci kez Kurtuba'yı terketmeye ve siyasetten vazgeçmeye zorlandı. 1064 yılında sona erecek hayatının geri kalan kısmını yazmaya tahsis etti.

İbn Hazm'ın en ünlü eseri herhalde yirmibeş yaşında iken yazdığı ve Zâhirî kelâmcısı ve İslâm'da Platonik aşk üzerinde ilk risale olan **Kitab el-Zühre**'nin müellifi İbn Davud el-İsfehânî (909)'nin tesirini yansıtan **Tavk el-Hamâme** adlı saray aşkını konu alan eseridir[2]. Psikolojik gözlemlerle dolu bu kitap, İngilizce dahil bir çok dile tercüme edilmiştir. Aynı şekilde o bir çok ahlâkî ve zâtî (otobiyografik) düşünceleri de ihtiva eder ve bu sebeple o, yine bize kadar ulaşan **el-Ahlâk ve'l-Siyer**[3] adlı daha sistemli bir ahlâk eserine bağlanabilir. Arapçadaki bu tür ahlâkî eserlerin azlığı dikkate alınırsa bu risale ilgilenmeye değerdir. Ancak, o, Arapçadaki benzeri birçok eser gibi, sistematik ahlâkî bahislerden ziyade edebî türe daha yakındır.

Bizi burada ilgilendiren kelâmcı ve münâzaracı İbn Hazm'dır. **Kitab el-Zühre**'nin yukarıda zikredilen müellifinin babası olan Davud b. Halef el-İsfehânî (öl: 833)'nin Doğu'da başlattığı Zâhirî geleneği sürdüren İbn Hazm bütün kıyas yahut ta'lîl (dedüction) şekillerini reddeder ve sıkı bir Zahirîciliğe yapışır ki, ona göre, ister hür düşünceli (liberal), ister mühâfazakâr, ister Mu'tezili ister Eş'arî olsun, bütün kelâm mezhepleri müsâvî olarak dalalettedir[4].

Hatırlanacaktır ki, Ebu Hanife (öl: 767)'den beri fakihler, haklarında Kur'an ve Sünnette sarih ve kat'î nass bulunmayan şer'î yahut kelâmî karışık meseleleri çözmek için çeşitli aklî usuller (devices) kullanmışlardı. **Kitâb el-İbtâl**[5] adlı bir risalesinde İbn Hazm **kıyas, rey, istihsan, taklid** ve **tâlil**'in kullanılmasına karşı çıkar ve yalnız literal (lâfzî, zâhirî) metodun doğruluğunu iddia eder, çünkü bu, ona göre temelini Kur'an'ın, Hadis'in yahut **İcma**'nın sarih naslarında bulan tek yoldur. Şu kadar var ki, O, şeriat ve akidenin bu muteber kaynaklarından sonuncusunu (icma') önemli kayıtla, yani onun **Sahabenin** İcmâ'ıyla sınırlandırılması gerektiği şartıyla kabul etti. Bu suretle İbn Hazm, Kur'an ve Hadislerin sükût ettiği fıkhî yahut itikadî problemlerin çözümü için pratik bir yol olarak icma'ı asıl değerinden mahrum eder.

Fıkhî meselelerde bütün kıyas çeşitlerini reddeden İbn Hazm daha sonra zararlı ve mânâsız olmaları hasebiyle bütün kelâm mezheblerini devreden çıkarır. İster Mu'tezile ister Eş'ariyye ya da başkaları olsun, kelâmcıların, Allah'ın mahiyeti, cevherin terkibi, ahlâkî sorumluluğun tabiatı ve benzeri konulardaki görüşleri tamamen batıldır. İnsan bu tür sırları ve bilhassa Allah'ın mahiyetinin sırrını ve onun yollarının hikmetini araştırmanın imkânsızlığını kabul etmelidir[6]. Bilginin gerçek konusu,

bir yandan ya duyularımızla kavranan ya da aklın doğrudan kavradığı şeydir, yahut diğer yandan Kur'an ve hadisin sarahatle bildirdiği şeydir. Allah'ın mahiyeti ve sıfatları hususunda bizim bilgimiz, tamamen Kur'an'da açıkça bildirilenle sınırlıdır. Bununla beraber, Kur'an'da Allah'ın kendisine ıtlakını ihtiyâr ettiği isimlerinin aklî muhteva yahut mânâsı tamamen duyularımızın ötesindedir. Gerçekte, bizim, kendisi için seçtiklerinin dışında Allah'a sıfat ve isimler verme selâhiyetimiz yoktur[7]. Bu isimlerin, ister müspet, ister menfi terimlerle olsun, aklileştirilmesi asla haklı bulunamaz. Bize düşen Allah hakkında adalet ve hayrı tasdik etmek ve zulüm ve şerri inkar etmektir, ancak bu, Mu'tezilenin arzettiği gibi, onun, Allah'ın kelamının mantıki iktizası olduğunu söyleyen rasyonel sebepten dolayı değil, fakat tamamen Kur'an'da adalet ve hayrın Allah'a nisbet edilmesi ve zulüm ve şerr'in nisbet edilmemesinden ötürüdür.

Böylece İbn Hazm'ın fıkıh yahut akaid meselelerine kelamın metodlarından herhangi birinin uygulamasının doğruluğunu reddetmek için Mu'tezilî ve Eşarî fırkaların hür düşünceli ve muhâfazakâr kelamcılarına yönelttiği tenkitler aynıdır. Bu reddiyesinde İbn Hazın sadece Kur'an ve sünnete sarılmakla yetinir ve diğerlerinin onu kelamî münakaşalara çekme teşebbüslerine karşı direnir.

İbn Hazm'ın taraftarı olduğu bu köle tabiatlı (slavish) gelenekçiliğin bir çok savunucusu vardı. Bu gelenekçiliğin onüçüncü yüzyıldaki önemli şahsiyeti, 1261'de Harran'da dünyaya gelen ve 1327'de Şam'da vefat eden Suriye'li fakih ve "ıslahatçı" Ahmed b. Teymiyye idi. Aralarında iki asırdan fazla bir zaman farkıyla İbn Hazm ve İbn Teymiyye, Mu'tezile sonrası bütün İslam tarihinde gelenekçiliğin en kuvvetli iki mümessili olarak göze çarparlar. Fikrî seviye bakımından Gazzâlî ile kıyaslanamazlarsa da onlar rasyonalistlere karşı hücumlarının şiddeti bakımından onu geride bırakmışlardır. Gazzâlî gibi, fakat onun itidalinden yoksun olarak her ikisi de açık bir dille Grek tesiriyle gelişen İslam felsefesine hücum ettiler. İbn Hazm'dan daha şiddetli bir şekilde İbn Teymiyye felsefe ve kelamın zararlarına karşı koyar ve **selef**'in sağlam yollarına yeniden dönmeyi savunur. Bu dini gayretinde sanki o, uzun zamandır süregelen asırların dînî istikametini iptal etmek ve onu kelam ve felsefe münakaşalarıyla geldiği karışıklık hali öncesine döndürmeye kararlıdır.

Ona göre, bütün dînî hakikatın kaynağı Kur'an ve **Sahâbe**'nin yahut sonraki neslin **(Tâbiûn)** tefsir ettiği şekliyle Hadîstir. Bizzat hadîs açıkça sahabenin ve tâbiun'un üstünlüğünü kabul etmiştir; o halde onların dinî meselelerdeki otoritesi asla tartışılamaz yahut inkâr edilemez ve onların kararı, **icma**'da ifade edildiği gibi, tamamen hatadan münezzehtir[8]. Tâbiun'un icma'ı, daha sonra, kelâm, felsefe ve **tasavvuf**'da ortaya çıkan ihtilaflardan görülebileceği gibi, bu özellikten yoksundur. Bundan başka, sahabe ve tâbiun (yani, İslâm'ın ilk fakihler ve alimler nesli) İslâm cemi-

yetini alakadar edebilecek bütün dinî problemleri kat'î ve nihaî olarak hal yoluna koymuş olmaları sebebiyle, sonradan ortaya çıkan her fikir (opinion) yahut uygulama bid'at olarak ilan edilmelidir. İbn Teymiye Hâricileri, Şia'yı; Mu'tezile, Mürcie, Cehmiye ve hatta Eş'arîleri bu bid'at suçunu işleyenler arasına dahil etmekte tereddüt etmez, -kısaca, dördüncü halife Ali b. Ebî Talib'in ölümünü metakip İslâm'ın ana gövdesinden çıkan bütün kelâmî yahut dinî grup ve fırkalar[9].

İbn Teymiye'ye göre, bu grupları irşad etme yahut yanlışa sevketmenin mesuliyeti, tek muteber tefsir olan **Selef**'in tefsirine zıt olarak Kur'an'ı tefsir etmeye kalkışan kelâmcıların, filozofların ve dil alimlerinin kısır metodlarına yüklenmelidir. O, Fahreddin Râzî'den iktibasla şöyle yazar: "Bütün kelâm ve felsefe metodlarını inceledim ve onları hiçbir hastaya şifa verir yahut bir susuzu kandırır bulmadım. Bence en iyi metod Kur'an'ın metodudur, isbat ve tasdikte "Rahman arş'a oturdu" (Kur'an: 20,4) nefy'de "Hiçbir şey O'na benzemez (Kur'an: 42, 11) âyetlerini okurum."[10] Gerçekte, o, kendi tecrübesine katılan hiç kimsenin bu metodların faydasızlığından şüphe etmiyeceğini iddia eder. Filozoflar ve kelâmcılar kesin olarak Allah'ın adaletini, hikmetini, rahmetini ve hattâ doğruluğunu isbat etmeye muktedir değildirler. Ve her ne kadar, bazıları hakikata diğerlerinden daha yakın olabilirlerse de hiç biri bütünüyle hatadan berî değildir. Gerçekte, hataya karşı tek koruyucu, kayıtsız şartsız selefin otoritesine teslim olmaktır.

Beklendiği gibi, İbn Teymiye'nin en sert tenkitleri filozoflara ayrılmıştır. Onların dînî hakikat konusundaki öğretilerinin esası şudur ki, ilâhî kelâm, esasen bütün insanlara hitabettiği için onlar tarafından kolayca kavranabilmesi maksadıyla kasten teşbih ve temsillerle ifade edilmiştir. Allah ve ahiret hayatı gibi meseleler hakkındaki dinî hükümler olsa olsa ahlakî ve içtimâî açıdan faydalıdır, fakat onlar zorunlu olarak gerçek değildir[11].

İbn Teymiye'nin filozoflara karşı yönelttiği tenkidi başlıca onun **el-Redd ala'l-Mantıkıyyîn** (Mantıkçılara Reddiye) adlı eserinde, İbn Rüşd'ün kelâmla ilgili **el-Keşf** adlı risalesine yazdığı şerhte ve **Muvafakât el-sahih el-Menkûl li Sarih el-Mâkûl** adlı eserinde yer alır[12]. Mantıkçılara Reddiye'sinde o (Aristotelyen) mantıkçıların, apaçık (bedihî) olmayan kavramlar ancak tanım yoluyla bilinebilir, iddiasına hücumla başlar; apaçık olmamasından ötürü bu iddia delile muhtaçtır, aksi takdirde batıl olarak reddedilmelidir[13]. Ayrıca, kavramları tanımlama teşebbüsündeki mevcut zorluklar sayılamayacak kadar çoktur. Hatta Gazzâlî gibi, mantık ilmini büyük bir gayretle savunan müellifler, tanımın dayandığı "yakın cins" ve "aslî ayırım"ın tayininde, bırakın cahilleri, âlimler için bile zorluk olduğunu itiraf etmek mecburiyetinde kalmışlar-

dır[14].

Mantıkçıların bir başka vahim hatası, tanım, tanımlananın gerçek bilgisini ifâde eder, iddialarından neş'et eder. Tanım, konuşanın telaffuz ettiği mücerret bir söz yahut teyiddir ki, doğruluğundan açık bir şekilde bütünüyle emin olunamaz. Konuşmacı ya bu sözünün doğruluğunu önceden biliyordur, ki, bu durumda o tanımlanan hakkında yeni bir şey öğrenmez, yahut bilmiyordur, ki, bu durumda da onu delilsiz kabul edemez[15].

Kıyasta başka hükümlerin irtibatından çıkarılan hükümlerin doğruluğu konusuna gelince, bu hususta da mantıkçıların nazariyesi zorluklarla doludur. Önce, mantıkçılar hükümleri apaçık olanlar ve apaçık olmayanlar diye ikiye ayırırlar. Fakat, insanların idrâk güçlerinin farklı olması hasebiyle bu ayırımın dayandığı temel, açık ve kesin olmaktan uzaktır. Çünkü bazı insanlar, bizzât İbn Sînâ'nın gösterdiği gibi, sezgi **(hads)** güçlerinin keskinliği sebebiyle, kıyasın doğruluğunun kendisine bağlı olduğu orta terimi diğerlerinden çok daha çabuk kavrayabilirler[16].

Daha sonra İbn Teymiye, Aristo mantığının köşe taşlarından biri olan **burhan** görüşüne hücûm eder. Bilindiği gibi burhan, Aristo ve Arap Aristocularınca en yüksek ispat şekli olarak gösterilmişti. İbn Teymiye, burhanla (apodeictic proof) sonuçlanan kıyas vetiresine itiraz etmez; daha çok, burhanın tamamen boş olduğuna dikkat çeker. Çünkü, en yüksek ispat şekli olarak burhan, yalnızca zihinde var olan küllîlere dayanmak zorundadır. Ne var ki, bütün varlıklar cüz'î olduklarından, burhanın genel olarak varlıklar ve özel olarak da Allah hakkında müsbet bir bilgi vermesi mümkün değildir[17]. Bundan dolayı ne burhan metodu, ne de onlara göre, bu metodun en çok kullanıldığı metafizik, varlık hakkında herhangi bir duruma sahip olabilir.

Bundan başka, varlığı tahlillerinde onlar, beş tür cevher (sûret, madde, cisim, nefs ve akıl) ve on kategori (Aristo mantığının on kategorisi) kabul ederler. Fakat, bu iki listenin tüketici (exhaustive) olmadığı ve herhalde Allah ve küllî akıllar gibi yüksek varlıklara uymadığı, yahut bu varlıklar hakkındaki bilgimize bir katkısının olmadığı görülmektedir[18].

Bu tenkitler, filozofların yahut onları taklit etmeye çalışan kelâmcıların kullandıkları metodların kifayetsizliğini göstermeye kâfidir. bütün bunlardan sonra, mantık, her insânî metodun yahut yolun maruz kaldığı bütün yanılma ve karışıklığa maruz olan sırf insânî bir örftür. Hiç şüphesiz o, Kur'an ve Sünnet'te anlatılan ve müminin, diğer herhangi birine iltifat etmeksizin, ona sarılmakla mükellef olduğu sahih metodun aşağısındadır.

İbn Teymiye'nin en meşhur talebesi, kelâm, felsefe ve tasavvufa yönelen, antirasyonalist tepki tarihinin diğer bir önemli simâsı olan İbn el-

Kayyım el-Cevziyye idi. Ancak, Hanbelîliğin yeniden canlanışı, XVIII. yüzyılda Muhammed b. Abdulvehhâb tarafından kurulan ve Suûdî sülâlesinin Necd ve Hicaz'da hakimiyetini tesis etmesiyle, Orta Arabistan'ın resmî mezhebi haline gelen Vehhâbî hareketin ortaya çıkışıyla en yüksek noktasına ulaşır. Kur'an ve Hadîslerin zahirine tutunmalarına ilâve olarak Vehhâbilerle İbn Teymiye'nin ortak oldukları hususlar, dinî vecibelerin mutlak edası, evliyâyı takdis etmenin ve **Sûfî tarikatların** aşırılıklarının çirkin görülmesidir. Bütün bu Yeni-Hanbelî hareketlerle, adını benimsedikleri ve görmüş olduğumuz üzere[19], akılcılığa karşı tutumunda asla eğilmeyen IX. yüzyıl kelâmcı ve fakihinin ortak oldukları şey, "selef-i sâlihin" yahut Müslümanların ilk neslinin sünnetine yeniden dönüşün ve sünneti ilk saf haline iadenin zorunluluğu hususunda gösterdikleri ısrardır[20].

## II. Duraklama ve Gerileme: Fahreddin Râzî, Necmeddin Nesefî, el -İcî, Cürcânî ve el-Bâcûrî.

Kelâmda zâhirci hareketin aşırılığının karşıtı hürriyetçi hareket idi. XII. yüzyılın önde gelen kelâmcılarından bazıları, filozoflara hücûmunda, onlara kendi ilkeleriyle karşı koymaya çalışan ve bu vetirede genel olarak felsefeye ve özel olarak da mantığa bazı köklü tavizler veren Gazzalî'nin savunduğu geleneği devam ettirdiler.

XII. yüzyılda felsefe ve kelâm sahalarındaki geniş ve derin bilgisi bakımından Gazzâlî'nin tek dengi, İslâm'ın son ansiklopedik müelliflerinden biri olan Fahreddin Râzî'dir. 1149 yılında Rey'de dünyaya gelen Fahreddin, vatandaşı ve adaşı, X. asır hekim ve filozofu olan Ebû Bekr b. Muhammed b. Zekeriyyâ el Râzî gibi, hemen hemen İran'ın her yerine seyahatler yaptı.

Babasından başka, el-Simnânî, el-Begâvî ve dönemin diğer büyük düşünürü Sühreverdî'nin de hocası olan Mecduddîn el-Cîlî, hocaları arasında idi. O'nun düşüncesi üzerinde en büyük şekillendirici tesirin İbn Sînâ olduğundan şüphe olmamakla beraber, bir tabiat, mantık ve metafizik icmâli olan **el-Mu'teber fi'l-Hikme**'nin ve XII. yüzyılın önemli tıb yazarı olan Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî (öl: yaklaşık 1166)'nin de tesiri altında kalmıştır.

Râzî'nin önemli felsefî eserleri arasında, İbn Sînâ'nın iki önemli eseri, **el-İşârât** ve **Uyûn el-Hikme**'ye yazdığı şerhleri ve belki de onun en önemli eseri olan **el-Mebâhis el-Meşrikıyye** adlı kitabı yer alır. O'nun kelâm ve tefsire dair zikredilmesi gereken eserleri **el-Erbaîn fî Usûli'd-dîn, el-Muhassal** ve hacimli bir Kur'an tefsiri olan **Mefâtıhu'l-**

**Gayb**'dır. Bu eserlerin önemi, XIV. asrın ünlü tarihçisi İbn Haldun'un yerinde işâret ettiği üzere, selefi Gazzâlî gibi, Râzî'nin onlarda, şeriatla çatışan hükümleri reddederken tamamen filozofların metodlarını kullanmış olmasında yatar[22]. Fakat Gazzâlî'den fazla olarak Râzî felsefe ile kelâmı öylesine mükemmel bir şekilde mezcetti ki, onların husûsî sahalarını ayırmak hemen hemen imkânsızlaştı. Bu husus belki de en iyi yukarıda zikredilen **el-Mebâhis el-Meşrıkiyye** (Oriental Investigations) adlı eserde görülebilir ki, adının da telkin ettiği gibi bu eser, İbn Sînâ'nın daha geç kaleme aldığı eserlerinden biri olan **el-İşârât**'da îmâ etmiş olduğu "Meşrıkî felsefe" tetkikleri zincirinin bir halkasını teşkil eder.

İbn Sînâ'nın bu eserine yazdığı şerhinde Râzî, filozofun öğretisini sadakatle yayar; fakat fırsat çıktığında onu tenkit etmekte tereddüt etmez. Tenkitlerinden bazıları **el-Mebâhis**'te tekrarlanır. Bunlar aşağıda zikredilecektir. **el-İşârât** üzerine ikinci meşhur şerh, Şi'î filozof, astronom ve kelâmcı Nasiruddîn Tûsî tarafından yazılmıştır ve onda Râzî'ye karşı İbn Sînâ savunulur. Gazzâlî'nin **Tehâfût**'üne **el-Zehîre** adlı bir reddiye de yazan bu İbn Sînâ taraftarına göre Râzî'nin bu eseri "şerh değil cerh" (**cerh lâ şerh**) idi[23].

**el-Mebâhis**'in dikkatli bir okunuşu, okuyucuyu Râzî'nin İbn Sînâ'ya borçlu olduğuna ikna etmesi için kafidir. Ortaya attığı bir çok konu, İbn Sînâ'nın **el-Şifâ**'sında müzâkere edilen klâsik konuları hatırlatır. Böylece **Mebâhis, Şifâ** gibi, mahiyet ve varlık, birlik, çokluk, zorunluluk, imkân vb. gibi, varlığın umûmî keyfiyetlerinin uzun bir müzakeresi ile başlar. O'na göre, varlık tanımlanamaz, çünkü bizim varlık, özellikle kendi varlığımız hakkındaki bilgimiz, diğer bütün bilgilerden öncedir ve dolayısıyla daha aslî yahut tamamlayıcı bir kavrama hamledilemez[24]. Varlığın mahiyete nisbeti, ne ayniyet ne de mantıkî iltizâm ilişkisidir; bilâkis başkalık ilişkisidir, aksi takdirde, varlığın muayyen bir mahiyete isnadı totoloji olurdu. Netice olarak Râzî, varlık mahiyetten başkadır, yahut ona dışardan katılır, görüşünü kuvvetlendirmek için on bir tane delil ileri sürer. Bu delillerin özü şudur: Mahiyet fikri zorunlu olarak onun varlığını ihtiva etmez, ne de birincisinin bir husûsiyet yahut sıfatını ikincisine atfetmek zorunludur. Şu halde bu ikisi birbirinden tamamen bağımsızdır ve mahiyet varlığa çıkabilmesi için önce haricî bir vucûdî taayyüne (existential determination) muhtaçtır[25].

Bilgi ameliyesi, Râzî'nin **feyz âlemi** (âlem el-feyz) adını verdiği Yeni-Plâtonculuğun "akıl âlemi"nden pek az farklı olan şeyden doğan bir işrak ameliyesi olarak tasvir edilir ve nefsin söz konusu bilgileri alma kabiliyetine bağlıdır. Bu ameliyede duyu (hiss) İbn Sînâ'nın da kail olduğu gibi, sadece Nefs'i bu idrâke hazırlama rolünü oynar. Bu merhale bilhassa, hiç bir aracı olmaksızın sezgisel olarak bilinen[26] ve bütün bilgilerin temelini teşkil eden ilk prensiplerin yahut aksiyomların tam kavranışıdır. Bununla

birlikte Râzî, bilginin hatırlama olduğunu söyleyen Platon'un bilgi görüşünü şu sebeplere dayanarak reddeder. Nefs zamanda yaratılmış (hâdis) tır ve bu yüzden hatırlama teorisinin farzettiği gibi bedenden önce bulunması mümkün değildir. Bu görüş tarafından delil olarak ileri sürülen tanıma (recogniton), Nefs'in bu hayatta öğrendiği şeyin bilgisinin onda, önceden olmasını gerektirmesi zorunlu değildir. Nefs'in öğrendiği şeyin, onun muşahhas yahut husûsî bilgisini kazanmadan önce, ancak genel yahut mücerret olarak bilinmekte olduğu söylenebilir[27].

Fakat, Râzî, İbn Sînâ'nın sudûr öğretisini tenkit eder. Bu suretle, Gazzâlî'den beri kelâm çevrelerinde âdet olduğu üzere, bir'den ancak bir çıkar, dustûrunu temelsiz olduğu için reddeder. Bu dustûr bilindiği gibi, bütün sudûrcu planın önemli nazarî dayanaklarından biri idi. İlk varlık ilk aklı meydana getirir ve o da sırasıyla ikinci aklı ve ilk semanın Nefs'ini ve cismini meydana getirir. İlk yahut Zorunlu Varlık'ın tersine ilk akıl, özünde mümkün, fakat illeti dolayısıyla zorunlu olan ikili karakteri sebebiyle bir çokluk unsuru ihtivâ eder. Bu, gerçekte, mutlak surette bir olan İlk Prensip'ten sudûr eden âlemdeki çokluğun nihâî sebebidir.

Fârâbî'den bu yana kelâmcıların, filozofların karşısında yer aldıkları bir mesele olan Allah'ın cüz'îleri bilmesi konusunda aynı şekilde Râzî de İbn Sînâ'nın karşısında yer alır. Gayr-ı maddî varlık olarak Allah zâtını bilir, çünkü zâtını bilmek bütün gayr-ı maddî varlıkların husûsiyetidir ve kendi yaratıcı fiilinden meydana gelen bütün varlıkların sebebi olarak Allah yaratılmış bütün varlık mertebelerini, zâtını bildiği şekilde bilir.

İbn Sînâ ve taraftarlarının iddiasının aksine, Allah'ın cüz'îleri bilmesi zorunlu olarak çokluğu, değişmeyi yahut bilinene bağımlılığı gerektirmez. Çünkü ilim genel olarak Yeni-Plâtoncuların iddia ettikleri gibi bilinenin sûretine bürünmek (assimilation) değil, bilakis bilenle bilinen arasında özel bir alâkadır[28]. Bu görüşe göre, cüz'îleri bilme ameliyesinde değişen, Allah'ın zâtı değil, fakat O'nun bilinen şeye alâkasıdır. Bu sebepten, Allah'ın cüz'îleri bilmesi konusundaki başlıca Yeni-Plâtoncu itiraz kırılmış olur. Böylece Râzî, bazen kendi otoritesine, bazen de Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'ninkine dayanarak, Allah'ın ilminin zâtını, küllîleri ve cüz'îleri tamamen kuşattığını teyid eder ve Yeni-Plâtoncu müelliflerin klâsik itirazlarını bir bir iptal eder. Ancak bu reddiyesi Gazzâlî'ninkinden ne daha güçlü, ne daha keskindir. Görmüş olduğumuz üzere Gazzâlî, Allah'ın cüz'îleri bilmesi konusunda İbn Sînâ'nın görüşünü, daha küllî olarak temelden yıkmış ve kesin bir ifâdeyle Kur'an'ın, Allah'ın herşeyi kuşatan bilgi anlayışını ispat etmişti[29]. İslâm Yeni-Plâtoncularının görüşlerini nakletmede belki Gazzâlî'den daha insaflı ve daha dikkatli olmasına rağmen Râzî, daha dağınıktır ve kendi görüşü her zaman açık ve kesin değildir. Bu kusurlarına rağmen şüphesiz o, filozoflarla kelâmcılar arasındaki diyalektik mücadelede yüksek bir şahsiyet olarak tebârüz eder. İlminin

genişliği ve samimiyeti hasebiyle Râzî, İslâm'ın felsefî düşünce tarihinde özel bir yeri hak eder.

Kelâmda daha sonra ortaya çıkan gelişmeler ve felsefe ile kelâm arasında devam eden çatışma bizi burada alâkadar etmez. XIII. yüzyılın, kelâmda inkırazın (decline) başlamasına damgasını vurduğuna işâret etmek kafidir. Orijinal kelâm eserleri ve kelâm münakaşaları devrini şerh ve reaksiyon devri takip etti. Filozoflara karşı mücadelede Gazzâlî ve Râzî'nin yolunu takip eden son büyük kelâmcı İbn Teymiye idi. XIII. ve XIV. yüzyılların zikre değer diğer kelâmcıları Hâfızuddîn el-Nesefî (öl: 1301) -akaid ve diğer kelâm meselelerinin bir başka müellifi olan Necmuddîn Nesefî (öl: 1142) ile karıştırılmamalı-; **el-Mevâfık**'ın müellifi Abudiddin el-İcî (öl: 1355), Necmüddîn Nesefî'nin **Akaid**'ine yazdığı şerhiyle -ki bu eser asırlarca kelâmın başlıca ders kitaplarından biri olarak kalmıştır- meşhur olan Teftazânî (öl: 1390) ve el-İcî'nin **el-Mevâkıf**'ına yazdığı şerhiyle ve kendisinin **Ta'rifât** adlı felsefî terimler lugatıyla şöhret bulan Seyyid Şerif Cürcâni (öl:1413)'dir. XV. yüzyılın en önemli kelâmcıları el-Senûsî (öl: yaklaşık 1490) ile el-Devvânî (öl: 1501)'dir. XV. yüzyıldan sonra canlı bir şekilde şerh geleneğine sarılan kelâmcılar, Birgivî (öl: 1573), sonraki şerhler yahut lugatçelerin esası olarak meşhur olan **Cevheretu't-Tevhîd**'in müellifi olan el-Lekânî (öl: 1631), Siyelkûtî (öl: 1657) ve **Cevheretu'l-Lekânî** şerhinin müellifi olan el-Bâcûrî (öl: 1860)'dir[30]. XIX. yüzyılda Muhammed Abduh (öl: 1905), göreceğimiz gibi, VIII. asırda Hasan Basrî ve Vâsıl b. Ata ile başlayan bu kopmayan gelenekte, önemli bir kelâmî şahsiyet olarak ortaya çıktı.

### III. Reaksiyon ve Yeniden Kuruluş: İbn Haldun

XIV. asrın Yeni Hanbelîlik asrı olduğu söylenebilir. İbn Teymiye ve öğrencileri, Yeni-Hanbelîliğin kelâm ve felsefeye galip gelmesini sağladılar ve İslâm'ın entellektüel hızı (momentum) bu dönemde azalmakla birlikte orada burada istisnâlar çıkmaya devam etti. Bu istisnâların en göze çarpanları Batı'da Tunus'lu İbn Haldun, Doğu'da ise Molla Sadra'dır[31]. İlminin genişliği ve sosyolojik düşüncesinin özgünlüğü (originality) sebebiyle İbn Haldun İslâm'ın felsefî düşünce tarihinde ayrı bir yer işgal eder.

Endülüs'lü asîl bir âlimler ve idareciler ailesi içinde 1332'de dünyaya gelen Abdurrahman b. Haldun, sınıfının mutad terbiyesini aldı. Uzun otobiyografisinde kendilerini övdüğü bir hoca topluluğundan Kur'an ve Lisan ilimleri, Hadis ve Fıkıh tahsil etti[32]. Zamanın siyâsî kavgalarından ve 1348-1349 yıllarında ailesinin ve hocalarından çoğunun hayatlarına mal olan taun yahut vebâ salgınından sıkılan İbn Haldun 1352 yılında Batı'ya seyahat etti. Kısa bir müddet Becâye'de kaldıktan sonra Fas'da yeni ilim

meclisi için âlimler aramakta olan Sultan Ebû İnan'ın sarayına yerleşti[33]. İbn Haldun'un Fas'da karşılaştığı âlimlerden biri, kendisinden mutlak övgüyle bahsettiği Şerif el-Tilmisânî el-Alvî (öl: 1370) idi. Fıkıh, Kelâm ve Lisân ilimlerindeki şöhretine ek olarak bu âlimin, İbn Haldun'un hocalarından olan İbn Abdi's-Selâm'ı, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün felsefî eserlerinin tetkikine başlattığı söylenir[34]. O,Ebû İnan'ın halefi Ebû Sâlim'in maiyyetinde yüksek bir idârî mevkie ulaştığı bir zamanda Fas'tan Gırnata'ya hareket etti. 1362'de oraya ulaştı. Daha sonra Fas ve Becâye'ye yeniden çağrıldı ve yine sarayda yüksek mevkiler işgal etti. Fakat bu sıkıntılı yıllar esnasında ve ekseriya mücâdele ettiği yüksek makamların cazibesine rağmen İbn Haldun, öğretim ve tefekküre dayalı sâkin bir hayatın özlemini duydu. 1377'de kısa bir inziva dönemi esnasında en önemli eseri olan **Mukaddime**'yi tamamlayabildi ki, bu eser O'nun bir dünya tarihi olan **Kitap el-İber** adlı kitabına giriş idi[35]. Halkla ilişkilerden ve Kuzey Afrika'nın dönek hükümdarlarının tehlikeli hizmetinden yorulmuş olarak 1382'de deniz yoluyla İskenderiye'ye gitti. Kahire'de Memlük Sultanı Melik Zâhir Berkûk bir âlim ve fakîh olarak ona büyük değer verdi. 1384 yılında Mâlikî fıkhının müderrisliğine ve daha sonra Mısır'da Mâlikî mezhebinin başkadılığına (kadı'l-kudât) tayin edildi. Zaman zaman vukubulan fasılalarla muhtelif Memlûk müesseselerinde şeriat müderrisliğini ve kadılığını ölümüne kadar sürdürdü. O'nun hayatında zikre değer son bir sahne, İbn Haldun'un 1401 yılında Şam şehri surları dışında Timurlenk'i karşılamasıydı, Timurlenk bu âlime büyük saygı gösterdi ve galiba O'nu sarayına çekmek istedi[36]. Fakat İbn Haldun kısa bir müddet sonra, fakîh ve âlim olarak 1406 senesinde ölümüne kadar faaliyetlerini devam ettirmek üzere Mısır'a döndü.

İbn Haldun'un İslâm felsefesi tarihindeki rolü karmaşık bir roldür. Yukarıda O'nun felsefe tahsiline ve en önemli hocalarından birinin delâletiyle genç yaşta O'nun, İbn Sînâ'nın ve İbn Rüşd'ün eserleriyle tanıştığına işâret etmiştik. Hatta bir rivâyet, O'na İbn Rüşd'ün eserlerinin telhis edilmesini nisbet eder[37]. Ancak bu eserlerin İbn Rüşd'ün kelâm ve Malikî fıkhına dair eserleri mi yoksa onun Aristo üzerine yazdığı şerhleri mi olduğu açık değildir. Durum böyle olsun ya da olmasın. O'nun felsefî katkısının önemli iki yanı vardır: 1) Greko-Arab felsefesi üzerinde şumullü mütalaâları ve tenkitleri, 2) İlk ve son defa İslâm tarih felsefesinin ilkelerini özgün ifadelerle formüle etmesi. Buna, O'nun bize kadar ulaşan iki eseriyle, kelâm ve tasavvufa katkısını da zikretmek gerekir, bunlardan **Lubâb el-Muhassal,** Fahruddin Râzî'nin kelâm ve felsefî görüşlerinin bir özeti, **Şifâu's-Sail** de klasik tarzda bir tasavvuf kitabıdır.

Bu felsefî sahalardaki cüretine rağmen İbn Haldun, esasen metafizik tahayyülâttan tabiî olarak şüphe eden amprist görüşlü bir tarihçi olarak kalır. **Mukaddime**'de O bütün İslâm ilimlerine dair kısa ve anlaşılır bir

izahat verir. Bu O'nun felsefî ilimlerin tabiatı ve hedefi hakkında tenkitçi mülahazalarıyla birlikte, XIV. yüzyılda felsefî ilimlerin durumunu ve felsefe taraftarlarıyla karşıtları arasındaki çatışmalardan beş asır sonra, İslâm topraklarında Yunan felsefesi için "millî bir vatan" kurmayı hedefleyen her teşebbüs hakkında tarihin verdiği hükmü gösterir. Bu hususta İbn Haldun'un başta gelen mürşidi İbn Rüşd'den ziyâde Gazzâlî'dir. O'nun felsefî metodun değeriyle ilgili son derece sistemli ve dikkatli görüşü "Felsefenin İbtali ve Felsefecilerin Fesadı" başlıklı bahiste yer alır ki, bu bölümde ve başka yerlerde uslûbu belirleyen bu bahistir.

Tenkidine bir başlangıç olarak İbn Haldun **naklî** ve felsefî ilimlerin bir tasnifini yapar ki, bu tasnif arasına Keldânîler ve Mısırlılar'dan beri felsefenin doğuşu ve gelişmesine dair kısa talikler serpiştirilmiştir. O'nun felsefe tarihi anlayışı, Kadı Sâ'id ve İbn el-Kıftî gibi meşhur tarihçilerin isimleriyle birleşen geleneksel İslâmî bir anlayıştır.

O'nun felsefeyi değerlendirme kriterleri, esasen dinî yahut kelamidir. Filozoflar, O'nun söylediğine göre, hem duyulur hem de duyularüstü hakikatin bilgisinin ancak nazarî düşünce ve istidlâl vasıtalarıyla mümkün olduğunu ve bizzât iman konularının doğruluğunun, vahyin yardımı olmaksızın bu vasıtalarla tesbit edilebileceğini iddia ederler[40]. Duyulur âlemdeki cüz'î varlıkların tetkikinden zihin, filozoflara göre Allah'la aynı olan İlk Akl'a yükselebilir ve insanın nihâî mutluluğu bu Akl'ı temâşa etmekle gerçekleşir. Sırf aklî olduğu ifâde edilen bu mutluluğun vahyden hiçbir yardım almaksızın mümkün olduğunu iddia ederler.

Bu genel Yeni-Plâtoncu varlık mertebeleri ve insanın nihâî mutluluğu görüşüne karşı İbn Haldun önce, varlık merdiveninin bir İlk Akıl'la son bulur, faraziyesinin tamamen keyfî olduğuna işâret eder. Hakikatin tabiatı, dar görüşlülükleri sebebiyle filozofların zannettiklerinden çok daha çeşitli ve karmaşıktır. Bu bakımdan onların durumu, bilgileri onların ötesine ulaşamaması sebebiyle maddî varlıkların dışında başka varlıkların varlığını kabul etmeyi reddeden materyalistlerin durumuna benzer[41].

Daha sonra O, filozofların tabiat ilimlerindeki metodlarının da uygun olmadığına dikkat çeker. Haricî dünya hakkında akıl yürütmelerinde onlar, zımnen tabii hakikatin onların delillerinin mantıkî modellerine uyması gerektiğini kabul ederler, yahut başka deyişle, bir şey düşüncede nasılsa vakıada da öyle olması gerekir. Fakat, onların delilleri küllî hükümler nizamından oldukları halde, tavsif edildikleri farzolunan tabii varlıklar, maddî olarak fertleşmiş cüz'îler nizâmına aittir. Bu cüz'îlerle onları tavsif eden hükümler arasındaki, iddia edilen uygunluğun desteklenmesinde getirilebilecek tek delil, tecrübî delildir. Bununla birlikte, hasıl olan mutabakat zorunlu değildir; bilakis mezkur hükümlerin, bütün felsefî bilginin dayandığı "İlk ma'kuller"den ziyâde "mutehayyile sûretler"inde

kökleşmiş olması ârızî şartına bağlıdır. Mamafih, bu zorlukların dışında, "tabiî araştırmaların bizim dinî itikadımız yahut yaşayışımızla bir alâkası yoktur ve bu sebepten terk edilmesi gerekir."[42]

Filozofların metafizik araştırmaları daha da yanlıştır, çünkü onun konuları (rûhânî varlıklar) tecrübe sahamızın dışındadır ve onların tabiatları bizce tamamen meçhûldür. Onlar hakkında hüküm vermek için tek dayanağımız kendi nefislerimizde bilhassa mistik tecrübeyle birleşen "batınî keşf" (Inward Vision) şeklinde müşahede ettiğimiz şeye kıyastır. Bu kıyaslamanın ötesinde bu tür ruhânî varlıkları tavsif ve tarif etme vasıtalarına mâlik değiliz. İleri gelen (muhakkık) filozoflar da bu neticeye katılırlar. Çünkü onlara göre, maddî taşıyıcısı olmayan şey ispatlanamaz; zira ispatın öncüllerinin nihayette, filvaki, müşahhas bir temelinin olması gerekir. Platon bile metafizikte kesinliğin mümkün olmadığını, ancak ihtimâliyetin yahut zannın söz konusu olduğunu teslim etmiştir. Bundan İbn Haldun şu neticeyi çıkarır. "Şayet uzun teemmül ve araştırmalarımızdan sonra burhanlarımızın bize vereceği herşey ihtimâliyet yahut zan ise, başlangıçtaki ihtimâliyet yahut zan bize kâfidir."

Filozofların, insanın mutluluğu aklî idrâk yahut İlk Akıl dahil, aklî hakikatlerin temâşasındadır, iddialarına gelince, bu dahi batıl olduğu için reddedilmelidir. İnsan cismânî ve ruhânî (yahut aklî) olmak üzere iki cüzden mürekkeptir. Her bir cüzün kendine has idrâk objeleri (**medârik**) vardır. Ancak, her iki halde de idrâkin süjesi (müdrik) ruhânî cüzdür. Bu cüz bazen ruhânî, bazen de cismâni objeleri idrâk eder. Öncekileri doğrudan idrâk ederken, sonuncuları beyin ve çeşitli duyu organları gibi cismânî organlar vasıtasıyla idrâk eder. İmdi, idrâk gücünün doğrudan ve hiçbir aracı olmaksızın idrâk ettiği şeyden aldığı zevk aşikârdır ki, ârızî yahut dolaylı zevklerden daha büyüktür. Bundan dolayı "Ruhânî Nefs", ancak ruhâni objesine sahip olduğunda en yüksek zevki tadar. Fakat bu zevke teemmül yahut akıl yürütme (reasoning) yoluyla değil, bilakis "hissin tamamen aşıldığı ve duyu organlarının bütünüyle terkedildiği" doğrudan mistik tecrübe yoluyla ulaşılır. Bu seviyede, "beynin tahayyül, tefekkür ve hafıza" faaliyetlerine dayanmaları sebebiyle aklî kuvvetler dahi terk edilir[43]. Doğrusu insan, filozofların akıl yürütme yahut ispat yollarında daha çok şaşırmış olacağından bu nihâî insan mutluluğu hedefine ulaşmak daha zor olacaktır.

Filozofların mutluluk nazariyelerinin dayandığı bütün temel, faal akılla **ittisal** vuku bulduğunda insanın mutluluğu elde edilir, görüşüdür. Filozofların, özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın "ittisal"le kasdettikleri "kendisi tarafından ve aracı olmaksızın Nefs'in doğrudan idrâki"dir[44]. Fakat bu idrâk üzerine vaki olan zevk, Kur'an'da Nefs'e vaad olunan mutluluğun çok altındadır. Mutluluk anlayışlarını dayandırdıkları varlık mertebeleri gibi, bu nazariye de keyfî olarak Allah'ın yarattığı daha yüksek hakikat

mertebelerini sınırlandırır. Kur'an'da bize vaadolunan mutluluk, felsefî burhanların çıkarabileceği yahut ahlâkî dürüstlük hayatının temin edebileceği herşeyin çok üstündedir. Kısaca o, ilâhî rahmetin harikulâde bir ihsânıdır. İbn Sînâ dahi, cismânî haşr meselesi hakkında, burhanın tabiî nizamla mütenasip (proportionate) olan şeye inhisar etmesi sebebiyle, cismânî haşrin burhan sahasının dışında olduğunu kabul etmiştir. Bu sebeple cismânî haşrla ilgili hakikatı Kur'an ve Sünnet'te aramamız zorunludur[45].

Bütün bunlardan İbn Haldun, metafiziğin, insanın nihâî kaderine yahut kurtuluşa tesir eden çetin problemlerden hiçbirini çözmeye muktedir olmadığı sonucunu çıkarır. Onun tek "semeresi", uzun süre mantıkî metodu kullanarak bizdeki "hakikat melekesini" (**habitus** of truth) geliştirmek sûretiyle "zihni keskinleştirmek"tir. Kusurlarına rağmen bu metod bizce en sağlam metoddur. İbn Haldun'un, mantık öğrencisini hata yahut helâkten koruma vasıtası olarak vaz ettiği tek şart, dinî ilimlerde, özellikle **tefsir** ve **fıkıh**'ta mütehassıs olmadan önce onu tahsile yaklaşmamaktır[46].

İbn Haldun'un mistik yahut dinî unsurlarla ıslah edilmiş pozitivist metodu, O'nun daha önce Gazzâlî'de olduğu gibi, dinen zararlı olmaları itibariyle tabiî ve metafizik kaziyeleri reddetmesine rağmen, düşüncenin mutebar bir aleti olarak bu şartlı mantık görüşünü benimsemeye götürmüştür. Yine Gazzâlî gibi, "unsurlar âlemi"ndeki bütün hâdiselerin, doğrudan Allah'ın insiyatifine yahut kudretine atfedilmesi gerektiğini açıkça tekid eden Kur'ânî beyana zıt olması hasebiyle ikincil (tâlî) sebepliliği reddeder[47].

Ancak onu, yasaları coğrafya, iktisat ve kültürden yahut kısmen kendi tabiatında bulunan (immanent) kısmen Kadir-i Mutlak'ın yüce (trancendent) takdiriyle tayin edilen tarihî gelişmenin belli "diyalektik"inden çıkarılan "umran ilmi"nin kanunlarını tanzim etmeye sevkeden onun pozitivizmi idi. Ortaya koyduğu tarih ve umran nazariyesi hiç şüphesiz ona İslâm felsefesi düşünce tarihinde üstün bir yer sağladı. Çünkü, her ne kadar o, Yeni-Plâtonculuk ve Meşşâîlik gibi, İslâm felsefesinin ana akımlarının dışında durursa da, felsefî ilminin genişliği ve yaratıcılığı (orijinality) O'nu İslâm'ın daha yaratıcı mütefekkirleri sınıfına koyar. O'nun umran ilminin topografik ve demokrafik safhalarının bazılarının Mes'ûdî (öl: 956) Aristo ve Fârâbî'nin eserlerinde bir temeli vardır[48], lâkin mevcut bilgi ve verilerin sistemli olarak yasalaştırılması (codification) ve tahlil edilmesi tamamen kendisine aittir.

"Tâlî sebepliliği" şiddetle reddetmesine ve tarihî vetirenin Allah'ın iradesine bağımlı olduğunu kabul etmesine rağmen İbn Haldun, sağlam (solid) bir coğrafya, siyâset ve kültür bilgisi temeli üzerine tenkitçi tarih araş-

tırması tesis etmeye koyulur. Bu bilginin kaideleri (norm) ve keza tarihin üzerinde döndüğü olayları idare eden yasalar esasen aklî yahut tabiîdir ve tarih araştırmacısına "tarihî haberlerin gerçek yahut sahte, doğru yahut yanlış olduğunu kesin (demonstrative) ve şaşmaz bir şekilde temyiz etme kriterleri verir."[49]

"Umran ilmi"nin temelini teşkil eden başlangıç noktası Aristo'nun, insan doğuştan politik bir hayvandır, düsturudur. Çünkü o hemcinslerinin yardımı olmadan zâtî maddî ihtiyaçlarını temin edemez yahut kendisini saldırılardan koruyamaz. Ancak, siyâsî birlik tecâvüze mütemâyil fertleri, diğerlerinin hak yahut güvenliklerine tecâvüz etmelerine mani olacak bir hükümdâr (**vâzı**)'ın varlığını gerektirir. İşte bu tamamen tabiî bir müessese (institution) olan hükümdarlık müessesesinin (**el-mülk**) doğmasına yol açar. Ancak, onun üzerinde peygamberlik müessesesi vardır; her ne kadar filozoflar onun da tabiî olduğunu söylerlerse de İbn Haldun, kelâmcıların çoğunluğunu izleyerek onu burhan sahasının dışında kabul eder. Onun doğruluğu **şeriat**'ta gösterilmiştir[50].

Daha sonra Fârâbî ve İbn Sînâ'nın nübüvvet görüşünde işledikleri hatalar sergilenir. Önce bu görüş, siyâsî güçle ilgili tarihî hakikatleri ve hükümdarın otoritesinin kuvvetle devam ettiğini yahut ilkel kabile dayanışmasına (**asabiyet**) dayandığını kabul etmez. Binaenaleyh, tabiî yahut rasyonel bir hükümet şekli sık sık son bulmuştur. Bu tabiî monarşinin yönetildiği yasalar tamamen rasyoneldir. Diğer yandan dinî hükümet (regime), Allah'ın takdir ettiği yasaların bir peygamber yahut **halifesi** tarafından tatbik edildiği bir nizamdır[51].

Bundan başka, "tabiî mülk" (natural monarchy) insanın sadece tabiî yahut dünyevî ihtiyaçlarına hizmet eder. Fakat insanın iki gayesi vardır; biri dünyevî diğeri uhrevîdir. Onun bu dünyadaki kısa ömrü, gerçek mutluluğuna yalnız orada erişebileceği gelecek âlemdeki daha yüksek bir hayat için sadece bir hazırlıktır. Şu halde insanın bu dünyada ve ahirette mutluluğunu garanti edebileceği tek hükümet şekli dinî yahut peygamberî hükümet şekilleri olduğuna göre, bunların "tabiî idâre"lere olan üstünlüğü tartışma götürmez[52].

Cemiyet şekilleri, nüfusun dağılımı, devlet ve imparatorlukların doğuşu ve çöküşü ve hatta ferdî ve ırkî özellikler, iklim, coğrafya, iktisad, din ve çevre (ecology) gibi bir çok faktörlerce tayin edilir. Sıcaklık ve soğukluk, bolluk ya da gerekli yiyecek kıtlığı gibi, iklim ve iktisâdî faktörler genellikle bütün grupların tabiî ve psikolojik hallerini tayin eder. Bu yüzden sıcak bölgelerin sakinleri daha hafifmeşrep olmaya meyillidirler ve gelecekle daha az ilgilenirler. Soğuk bölgelerin sâkinleri ise daha soğukkanlı ve vakur olmaya meyillidirler. Yiyeceğin daha bol olduğu yerde insanlar biraz daha gevşek, yumuşak ve epikürüyen olmaya; daha az olduğu yerde sâde,

kuvvetli ve dindar olmaya meylederler[53].

Çevre faktörleri de beşerî birlik şekillerini ve onların gelişme yasalarını tayin eder. Bu yüzden biz, insanın tek gayesinin zorunlu ihtiyaçlarını temin etmek olduğu göçebelik merhalesinden, cemiyetin daha yüksek bir geçim seviyesi mücâdelesinin göze çarptığı zirâî ve sınâî umran merhalelerine doğru geliştiğini müşâhede etmekteyiz. O halde en iptidâî cemiyet şekli olan göçebelik (bedâyet), tedricen "yerleşik" (hadarî) merhaleye dönüşür ve çöl hayatını tam mânâsıyla **umranın** kendisine bağlı olduğu şehir hayatı izler[54].

Bu iki hayat tarzı arasında bir karşılaştırma yaparsak, göçebenin hayat tarzının daha tabiî olduğunu görürüz. Bundan başka ô daha dayanıklı ve tabiî fazilete (goodness) daha yatkındır. Şehirli ise mizacen daha yumuşak ve fesat ve fıska daha yakındır. Rousseau gibi, İbn Haldun da aslen iyi yahut nötr olan insan tabiatını medeniyetin bozduğuna inanmaktaydı.

Bu ictimâî nazariyenin tazammun ettiği siyâsî neticeler açıktır. Göçebelik halinde cemiyet kuvvetli, sıhhatli ve saldırgandır; oysa şehirde uyuşuk, pasif ve tembeldir. Şehrin kötülükleriyle aşınmış olan böyle bir cemiyet kolay bir av olacağı istilâyı çağırır. Fakat, onu istilâ edenler yerleşik bir hayata karar kılar kılmaz, aynı lüks ve yumuşaklık güçlerince tedricen zayıflık haline sokulurlar. O zaman çöl sakinlerinin başlattığı yeni bir istilâ dalgası onların saltanatı üzerinden geçer ve bu hal bu şekilde sonsuza kadar devam eder. Bu bedevî-hadarî etki tepki çemberi sürer gider.

Gördüğümüz şekilde, tabiî durumundan çıkan cemiyet kendisini bir arada tutacak güçlü bir hükümdara muhtaçtır. Fakat hükümdar kendisi gruba ilk birliğini veren asabiyetin aslî gücünün mahsülüdür. Hükümdar gücünü pekiştirmek için bu asabiyetin yanında aklî ve dinî adalet ilkelerine dayanmak zorundadır. Gerçekte bu şartlar hazır olduğunda, böyle bir cemiyette hükümdarlık makamının da üstün yaratılışlı, fazıl bir adamın bulunması ilâhî planın bir parçasıdır. Ancak bu şartlar kaybolur kaybolmaz ve devlet içinde fesat yahut mücâdele başlar başlamaz, istikâmet Allah'ın irâdesine dönmeye hazırdır. O vakit eskiler yenilere yol vermek zorundadır[55].

İbn Haldun bu ictimâî gelişme teselsülünün (cycle) sonsuz olduğunu ifâde etmesine rağmen, devletin ömrü ve geçirdiği merhaleler dikkatle hesap edilmiştir. Devletin "tabiî" ömrü her biri kırk yıl süren üç neslin yaşına eşittir. Birinci neslin özelliği göçebe hayatın sadeliği, onları bir arada tutan ve hükümdarın otoritesini paylaşmaya sevkeden asabiyet ruhunun hararetidir. İkinci nesilde hadarî hayat tarzına geçişin sonucu olarak bu asabiyet ruhunda bir zayıflama ve hükümdarın otoritesine katılma isteksizliği görülür. Üçüncü neslin vasfı ise asabiyet ruhunun tamamen kaybolması ve onunla birlikte devletin kalesi olan muharip ruhun yok olması-

dır. Bu vukû bulduğunda devletin ölümü yakındır ve sonunda Allah'ın takdiri vâki olur.

Daha özel olarak, devletin büyüme ve zevâl vetiresini beş merhaleye ayırabiliriz:

1. Zafer ve birlik merhalesi; bu merhalede otorite sağlam, katılımcı bir halk desteği üzerine kurulmuştur.

2. İstibdât (tranny) merhalesi; bu devrede hükümdar tedricen siyâsî gücü tekeline almaya çalışır. Onunla tebaası arasındaki kabile bağları zayıflar ve yabancı unsurlara bağımlılığı artar.

3. Servet biriktirmek, vergi toplamak ve diğer hükümdarlarla rekabete kalkışarak, umûmî binâlar yahut yüksek anıtlar inşa etmeye girişmek suretiyle otoritenin imtiyazlarını istismar etme merhalesi.

4. Gayretle, atalarının gelenek ve müesseselerini devam ettirmeye çalışılan sulh merhalesi.

5. Çözülme ve zeval merhalesi. Bu merhalede hükümdar kendi zevki ve avânesinin zevklerini tatmin etmek için hazineyi tüketir. Netice olarak çözülme, devletin her kesimine işler ve artık zemin yeni bir bedevî istilâsı dalgasına hazırdır[57].

İnsan cemiyetlerinin doğma, gelişme ve zevaline hükmeden ekolojik ve tarihî yasalarla ilgili bu tahlilin kısmen coğrafik, kısmen iktisâdî ve kısmen de tarihî yahut ekolojik determinizmin tam ve kesin (complete) olduğunu farzetmek yanlıştır. İbn Haldun'un tarih ve devlet felsefesinin, O'nun, Allah'ın âlem hakkındaki planı anlayışı diyebileceğimiz şeyle irtibatlı tabiatüstü (extranatural) ve akılüstü (extrarational) önemli bir unsuru vardır. Determinizmin bu iki ayrı hattı birlikte çalışır. Allah'ın irâdesi O'na göre, tarihî vetirede devrî değişmelerin meydana gelmesinde daima kesin faktördür. Hatta, kırkların çarpılmasıyla hesap edilen devletin ömrüne, mücerret tahlil yahut ta'lil (deduction) yoluyla ulaşılmamıştır. Bilakis O, bu rakamı ortalama insan ömrü kılan Kur'an âyetinden ve keza İslâm tefsir geleneklerine göre, Benî İsrâil'in Sinâ çölünde kırk yıl kalışıyla ilgili âyetten çıkarmıştır[58]. Bu kısmen modern, kısmen gelenekçi tarih filozofuna göre, bu ikili determinizmin ihtivâ ettiği şey, esasen olsa olsa, tarihî vetirenin, Allah'ın âlem hakkındaki büyük planlarının üzerinde gerçekleştiği bir sahne görevi yaptığını kabul etmektir.

## • Notlar:

1. El-Gazâli, **Tehâfût,** s. 16 vd; **Mi'yâr el-İlm,** s. 60 vd; yukarıda ilgili yer.
2. Corbin, **Histoire de la Philosophie İslamique,** s. 278 vd.
3. **Epître Morale,** Fransızca'ya çevirip neşreden, Nada Tomiche.
4. Bkz. Sâid, **Tabakât el-Ümem,** s. 75 vd.
5. Goldziher, **Die Zahiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte,** s. 207-230.
6. **El-Fisal,** II, 81, 116, 121.
7. **A.g.e.,** s. 74.
8. İbn Teymiye, **Mecmuat el-Resail,** Pt. I, s. 16.
9. İbn Teymiye, **Mecmuat el-Resail** Pt. I, s. 18 vd., 76 vd.
10. **A.g.e.,** s. 100 ve 190 vd. Bu referans Kur'an ibarelerini tefsir etmenin icabî ve selbî usullerine dairdir.
11. **A.g.e.,** s. 160 vd., 180 vd.
12. bkz. Bibliografya.
13. **El-Redd al'l-Mantıkıyyîn, s.** 7.
14. **A.g.e.,** s. 19 vd.
15. **A.g.e.,** s. 32 vd.
16. **A.g.e.,** s. 88 vd., yukarısı, ilgili yer.
17. **El-Redd al'l-Mantıkıyyîn,** s. 124 vd.
18. **A.g.e.,** s. 132.
19. Yukarısı, ilgili yer.
20. Krş. el-Vehhabiye mad. (D.S.Margoliouth) ve Laoust, **Essai sur les Doctrines Sociales et Politiques de T. D. Ahmed b. Teymiye.**
21. El-Subkî, **Tabakât el-Şafiiyye el-Kübrâ,** V, 33-40.
22. **El-Mukaddime,** s. 466, 495.
23. **El-İşârât ve'l-Tenbîhât Şerhi,** I, 162.
24. **El -Mebahis,** I, 11, 16.
25. **A.g.e.,** s. 25 vd.
26. **El-Mebahis,** I, 245 vd.
27. **A.g.e.,** s. 376.
28. **A.g.e.,** s. 470; krş. **El-Muhassal,** s. 127 vd.
29. Yukarısı, ilgili yer.
30. Watt, **İslamic Philosophy and Theology,** s. 153 vd; Brunschvig ve von Grunebaum, **Classicisme et Dèclin Culturel dans l'Histoire de l'İslam,** s. 93 vd.
31. bkz. yukarısı, ilgili yer.
32. **El-Ta'rîf bi'bni Haldun ve Rihletuhu Şarkan,** s. 229.
33. **A.g.e., The Mukaddime of İbn Khaldun,** Rosenthal terc. xii.
34. **A.g.e.,** s. 62 vd.
35. **El-Ta'rîf bi'bni Haldun ve Rihletuhu Şarkan,** s. 229.
36. **A.g.e.,** s. 366 vd.; Mehdî, **İbn Khaldun's Philosophy of History,** s. 58 vd.
37. Makkarî, **Nefs el-Tıb,** VIII, 286 vd.; Mehdî, **İbn Khaldun's Philosophy of History,** s. 35 ve n. 5.

38. Escorial Ms. 1614.
39. **El-Mukaddime,** s. 514-519.
40. **A.g.e.,** s. 514.
41. **El-Mukaddime.**
42. **A.g.e.,** s. 516.
43. **El-Mukaddime,** s. 517.
44. **A.g.e.,** s. 518.
45. **El-Mukaddime,** s. 519. İbn Haldun, İbn Sina'nın Kitâb el-Mebde've'l-Mead'ından iktibas etmektedir; krş. yukarısı, ilgili yer.
46. **A.g.e.,** s. 519.
47. **A.g.e.,** s. 143, 521 et passim.
48. İbn Haldun iklimlerin sebepleri teorisiyle bağlantılı olarak, el-Mes'udî, Galen ve el-Kindî'ye atıfta bulunuyor. (**el-Mukaddime,** s. 87).
49. **A.g.e.,** s. 37.
50. **A.g.e.,** s. 44.
51. **A.g.e.,** s. 44-187.
52. **El-Mukaddime,** s. 190 vd.
53. **A.g.e.,** s. 86. vd.
54. **A.g.e.,** s. 120 vd.
55. **El-Mukaddime,** s. 143 vd., 157.
56. **A.g.e.,** s. 171.
57. **El-Mukaddime,** s. 175 vd.
58. **A.g.e.,** s. 141, 170.

**onikinci bölüm**

MODERN VE ÇAĞDAŞ TEMAYÜLLER

## I. Modernist Ruhun Ortaya Çıkışı: Cemâleddin Efgânî ve Muhammed Abduh.

Sühreverdî'den Şîrâzî'ye kadar, İşrâkî düşünürlerce felsefe ile kelâmın nihâî uzlaştırılışı, felsefeye İran'da sağlam bir yer sağladı ve İslâm ülkelerinde "modernizm"in doğuşuna zemin hazırladı. İslâm düşüncesinin devamlılığını bilhassa Şi'î formunda, modern zamanlardaki en büyük temsilcisi olan Sadreddîn Şîrâzî'de zirvesine ulaşan İşrâkî geleneğini sürdüren uzun bir filozof-ilâhî yatçılar silsilesi izah eder. İslâm tarihinde ilk gerçek modernist düşünür olan Cemâleddin Efgânî kısmen aynı geleneğin bir neticesi ve İslâmı XIX. ve XX. yüzyıllara getiren yeni hür düşünce ruhunun habercisi idi.

İran'ın Asadabâd, yahut kendi söyleyişiyle Afganistan'ın As'adabâd kentinde 1839'da dünyaya gelen Cemâleddin ailesiyle birlikte Kazvin'e, daha sonra da Tahran'a gitti. Orada zamanın en ünlü Şi'î kelâmcısı Akâsid Sâdık'tan ders aldı. Tahran'dan, Şi'î dinî öğretim mezheplerinden biri olan Irak'ın Necef şehri'ne gitti ve orada ileri gelen bir kelâmcı ve âlim olan Murtaza el-Ensârî'nin öğrencisi olarak dört yıl kaldı. 1853 yılında Avrupa ilimleriyle tanıştığı Hindistan'a gitti. Seyahatleri hemen hemen onu dünyanın her yanına götürdü: Hicaz, Mısır, Yemen, Türkiye, Rusya, İngiltere ve Fransa. Bu seyahatlerden en çok zikre şâyan olanlardan biri, onun 1869 yılında Mısır'ı ziyâreti ve kısa bir kalıştan sonra oradan İstanbul'a yaptığı ziyaret idi. Onun İstanbul'da kabûlü başlangıçta çok sıcak ve samîmi idi. Fakat çok geçmeden kıskançlık ve şüphe O'nu Osmanlı başkentinden uzaklaştırdı. 1871'de yeniden Mısır'a döndü ve sekiz yıl orada ikamet etti. Bu esnada O'nun Mısırlı aydınlar üzerindeki çok büyük fikrî ve siyâsî tesiri meyvelerini vermeye başladı. Edîb gibi mümeyyiz yazarlar, Arabî Paşa gibi siyasetçiler ve daha bir çokları O'nun öğrencileri arasında idi. Bununla birlikte O'nun en büyük öğrencisi ve uzun hayat arkadaşı, Yakın Doğu'daki modernist hareketin ikinci direği olan Muhammed Abduh idi[2].

O'nun diğer önemli bir ziyareti Paris'e yaptığı idi. Orada 1884 yılında Muhammed Abduh'la birlikte bütün müslümanları birliğe ve hilâfeti can-

landırmaya çağıran ateşli bir gazete olan **el-'Urvetu'l-Vuskâ**'yı çıkarmaya başladı. Yine Paris'te Fransız filozof ve tarihçisi Ernest Renan'la tanıştı ve onun üzerinde önemli bir intiba bıraktı. Onunla sohbet ederken Renan, sanki tanıdık kadîm bir dostla konuşuyor ve asırlar önce İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün söylediği akılcılığa ve hür düşünceye çağrı şarkısını yeniden duyuyor gibi olmuştu[3]. 1892'de ikinci defa İstanbul'a gitti ve kendisinin savunuculuğunu yaptığı Pan-İslâmizm hareketi için Efgânî çapında bir entellektüel ve propagandistin değerini bilen Sultan Abdülhamid nezdinde büyük bir itibar gördü. Ne var ki, Sultanla Efganî arasındaki dostluk, İslâm dünyasını birbirinden uzaklaştıran kıskançlıklar ve ihtilaflar yüzünden hiçbir fayda getirmedi. 1897 yılında bir boğaz ameliyatının yol açtığı komplikasyonlar sonucu öldü. Fakat bazı rivayetler O'nun ölüm sebebinin zehirlenme olduğunu söyler[4].

Kısaca biyografisinden anlaşılabileceği üzere Efganî esasen İslâm halklarının hürriyeti ve ilerlemesi için şiddetli bir dinî gayretle tutuşan bir inkılâpçı idi. Avrupa'ya yaptığı seyahatler ona İslâm toplumlarının cehaletini ve geriliğini göstermişti. Abdülhamid'le talihsiz dostluğu, O'nun yabancı boyunduruğundan kurtulmuş bir birleşik İslâm hilâfeti idealini kuvvetlendirmişti. Bu hedefin iptal edilmesine rağmen, O'nun Pan-İslâmizm ve modernizme verdiği fikrî güç, O'nun öğrencilerinin çalışmalarında, özellikle az sonra üzerinde duracağımız Muhammed Abduh'da ifadesini buldu.

Efgânî gerçekte, sistemli bir düşünür yahut kelâmcı olarak önemli bir simâ değildir. O'nun aslen Farsça olarak yayınlanmış tek eseri olan **Materyalistlere (yahut Naturalistlere) Reddiye** bu tip polemik türü eserlerin derinlik ve dirâyetinden yoksun, şartların ortaya çıkardığı bir eserdir. O'nun bu kitaptaki tenkit silahları, öncelikle 1879'da[5] Hindistan ziyareti esnasında tanıdığı Ahmed Han (öl: 1898)'ın senkretik tabiatçılığına (Nacheriya) yöneltilmişse de, esasında o daha geniş bir alanı hedef alır. Sarahaten yahut zımnen Allah'ın varlığını inkâr etmeleri sebebiyle Democritus ve Darwin, O'nun hücum ettiği materyalistler yahut naturalistler arasındadır[6].

Tanrıtanımaz materyalizm ve naturalizm felsefelerini iptal ettikten sonra Efgânî, dinîn medeniyet ve terakkî davalarına yaptığı paha biçilmez katkıları göstermeye koyulur. Din insana üç temel hakikati öğretmiştir; 1) Yaratıkların efendisi olan insanın melekî yahut rûhî tabiatı; 2) Diğer bütün gruplara üstünlükleriyle her dinî topluluğun imânını; ve 3) İnsanın bu dünyadaki hayatının elem ve hüznün olmadığı ve insanın nihâî kaderi olan bir âlemdeki daha yüksek hayata hazırlıktan başka bir şey olmadığının idrâki.

Birinci hakikat insanda hayvanî temâyüllerinin üstüne çıkma, hem-

cinsleriyle barış ve uyum içinde yaşama ve hayvanî insiyaklarına hâkim olma iştiyakı meydana getirmiştir. İkincisi milletler arasında rekabet doğurmuştur; çünkü milletler bu hakikati haklı çıkaracak bir hayatı istedikleri ölçüde, devamlı bir şekilde kaderlerini ıslah etmeye, ilmi teşvik etmeye ve medenileşmenin gerçek alametleri olan sanat ve marifetleri geliştirmeye çalışırlar.

Üçüncü hakikat insanda, sonunda gideceği daha yüksek âleme gözünü dikme, nefsini insan tabiatının meyilli olduğu bütün kötülüklerden temizleme ve barış, adalet ve sevgi ilkelerine göre yaşama arzusu doğurmuştur.

Bundan başka din müntesiplerine üç haslet aşılamıştır: 1) Onları çirkin davranışlardan koruyan ve onları tevbeye götüren iffet (modesty); 2) Cemiyeti ayakta tutan emânet (honesty); ve 3) Hakikatte onsuz insan cemiyetinin imkânsız olduğu doğruluk.

Şayet bu tahlili büyük milletler âlemine tatbik edersek görürüz ki, onların büyüklüğü her zaman onların bu hasletleri geliştirmelerinin bir neticesi olmuştur. Bu yüzden Grekler nisbeten küçük bir millet olmalarına rağmen, bu değerler sayesinde büyük bir imparatorluk olan Perslere karşı koyabilmişler ve sonunda onları bozguna uğratabilmişlerdi[7]. Ancak çok geçmeden Epicuros'un maddecilik ve haz felsefesi (Hedonizm), insanın değeri ve onun semâvî kaderiyle ilgili Grek anlayışını öldürdü ve bu Greklerin mahvolmasını hazırlayan ve nihayet onları Romalıların hakimiyetine sürükleyen değer tanımazlık (cynicism) ahlâkî çöküntüsüyle sonuçlandı.

Keza , çok soylu bir halk olan kadîm Persler, Mazdeizmin doğuşuyla birlikte, ahlâkî çöküş ve Arapların hakimiyetine girmeleriyle sonuçlanan aynı iniş yolculuğuna başladılar.

Bizzat İslâm İmparatorluğu da aynı sağlam ahlâkî ve dinî temel üzerinde yükseldi. Ancak X. asırda batınî (İsmailî) propaganda kılığında, Mısır ve İran'da materyalizmin ortaya çıkışı, onların zihinlerine şüphe tohumları ekmek ve bu tür mükellefiyetler sadece zayıf akıllılar (uninitiated) için farz kılınmıştır, şeklinde sinsi bir propagandayla tâbilerini dinî ve ahlâkî vecibelerden azâd etmek suretiyle müslüman halkın imanını sarstı. Müslümanlar ahlâkî temellerini kaybettikleri için öylesine zayıfladılar ki, bir avuç Frenk[8] onların ortasında iki asır boyunca sağlam bir yer inşa edip orada kalabildi. Daha sonra da Cengiz Han'ın ordusu bütün İslâm memleketini çiğneyip, şehirlerini yağma etti ve halkını kılıçtan geçirdi.

Roma İmparatorluğu'nun düşmesinden sonra Fransızlar, ilim ve sanatlarda kesin bir üstünlük sağladılar ve Avrupa'nın en ileri milleti haline geldiler. XVIII. yüzyıl, tarihte köklü bir değişikliğe sahne oldu. Bu asırda Voltaire ve Rousseau aydınlanma ve eşitlik adına eski Epicuros "Natura-

lizmi"ni yeniden canlandırdılar. Dînî inançları bütünüyle hurafe sayıp reddettiler. Allah'ın varlığını inkâr edip, onun yerine Akıl Tanrısı'nı ikame ettiler. Sonunda bu sapık akîdeler Fransa'yı, Fransız İhtilâlî olarak bilinen kanlı mücadeleye soktu ki, Napolyon bile bu ülkeyi bu fitneden kurtaramadı. Bu umûmî inkıraz ve infisahı XIX. asırda bilhassa Sosyalizmin doğuşu ve Prusya'nın Fransa'yı işgali gibi daha büyük felâketler takip etti[9].

Efgânî, Avrupa tarihiyle ilgili bu düşüncelerine, aynı ahlâkî-felsefî kategorileri XIX. yüzyıl nihilistlerine, sosyalistlerine ve komünistlerine atfetmekle son verdi. Zayıfların ve mazlumların davasını savunma bahanesiyle onlar bütün imtiyazların kaldırılmasını ve bütün özel mülklerin kamulaştırılmasını (communization) telkin ettiler. Adalet ve eşitlik adına bu vetirede onların ne kadar kan döktüklerini ve fitneler çıkardıklarını herkes bilir. Onların din ve otoriteye (monarchy) saldırmaları, "bütün iktisâdî mallar tabiatın hediyesidir ve onların özel mülke dönüştürülmesi tabiat kanununu ihlâldir", kaziyesinden kaynaklanır. Ajanları bütün Avrupa'da ve bilhassa Rusya'da aktiftirler; Eğer güçlerini pekiştirirlerse insan soyu yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. "Allah bizi onların kötü söz ve amellerinden korusun"[10].

Milletlerin doğuş ve çöküşlerinde etkin olan dinî ve ahlâkî amiller hakkındaki bu tahlil insicamı ve dinî hamiyeti bakımından harikulâdedir. Gariptir ki, Efganî'nin hücum ettiği XIX. yüzyıl "naturalistleri", Avrupa nihilistleri ve sosyalistleriyle, onların Fransız İhtilâli öncesinin serbest düşünürleri olan selefleridir. Her ne kadar **Urvetu'l-Vüskâ**'da, niyetinin Hindistan tabiatçılarını (**Neyçîrî**) tenkit etmek olduğunu ifâde ederse de, kitapta onlardan açıkça bahsedilmez. Anlaşılan Efganî genel bir nazariye olarak "naturalizm"i iptal etmekle, Hind **Neyçîrî**'lerinin görüşünün nazarî olarak savunulamaz olduğunu göstermek istemiştir.

Tahlîlinin ilgi çekici bir özelliği, onun dayandığı tarih nazariyesi ve beşeriyetin terakkîsinde müessir bir âmil olarak dinin rolüdür. Ancak gariptir ki, Efgânî dini herhangi bir tabiatüstü muhtevâdan hâlî, akılcı bir inançlar sistemine irca eder. Hakîkî dinî âkîdelerin, şüpheli fanteziler, yahut ataların zan ve vehimleri yerine, sağlam burhanlar ve sahih deliller üzerine kurulmasını savunur[11]. İslâm'ın üstünlüğü, onun tâbilerine delilsiz hiç bir şeyi kabul etmemeyi emretmesinde ve hevâ ve hevesin (fancies or whims) onları yoldan çıkarmamasını ihtar etmesinde yatar.

> "Bu din, müntesiplerine iman esasları konusunda açık delil aramalarını emreder. Bundan dolayı o daima akla hitap eder ve hükümlerini akıl üzerine bina eder. Onun nassları açık bir şekilde insan mutluluğunun akıl ve basiretin mahsulü, bedbahtlık ve helâkın, cehâletin, akla itibar etmemenin ve basiret nurunu söndürmenin neticesi olduğunu söyler[12]

İslâm'ın Hinduizm'den Hıristiyanlığa ve Zerdüştlüğe kadar diğer dinlere üstünlüğünün alâmeti onun temel akidelerinin tamamen akledilebilir ve herhangi bir gaybî unsurdan hâlî olmasında yatar. Efgânî'nin, akîdenin "aklîliği" görüşünde tamamen modern olduğu açıkça görülür. Yine aynı şekilde onun, özellikle Hanbelîler, Eş'arîler ve **Sûfî**'lerce ifâde edildiği şekilde dinî ibâdetin (cult) tabiatüstü unsuruna dair geleneksel anlayıştan ayrıldığı da açıktır. Herhalde İslâm'ın ilk akılcıları olan Mu'tezile bile bu aşırı iddiaları kabul etmezdi.

Bununla beraber, akılcılığı O'nu İbn el-Ravendî'den Ebu'l-Alâ'ya kadar diğer İslâm düşünürlerini götürdüğü gibi dinî âkideyi ya lüzumsuz olduğu, ya da akılla çatıştığı gerekçesiyle inkâra götürmedi. Aksine O, analizimizin de göstermiş olduğu üzere din hakikatinin, ferdî ahlâkın teşekkülünde ve beşerî kültür kompleksinde zâtî unsur olduğunun tamamen farkındadır. Böylece (bütün tabiatüstü unsurlardan tecrit edilmiş olan) İslâm'ın aklîliği ve kültürel boyutu XX. yüzyılda İslâm'ın modernist yorumlarında hâkim konular olacaktır.

Efgânî, 1871 senesinde Mısır'a yaptığı ikinci ziyareti esnasında kendisinin en büyük öğrencisi ve öğretisindeki dini unsurun Yakın Doğu'daki gerçek propagandisti olacak olan Allâme Muhammed Abduh ile tanıştı. 1849'da Mısır'da Mahallet Nasr'da dünyaya gelen Muhammed Abduh, daha sonra geleneksel tarzda lisan ve din eğitimini aldığı yer olan Tanta'ya gitti[13]. Başlangıçta öğretimden nefret etmesine rağmen nihayet Tanta'da, üzerinde çok büyük tesir bırakan ilk muallim olan Şeyh Derviş'le karşılaştı. 1866'da İslâmî ilimlerin eski büyük merkezi olan Ezher'e girdi ve orada dört yıl kaldı; ancak orada okutulan dersler ve modası geçmiş öğretim metodları sebebiyle hayal kırıklığına uğradı. Müfredattaki en büyük boşluklar, kelâm ve felsefede olanlardı. Bu ilimlere ehemmiyet veren İran geleneğiyle yetişen Efgânî Mısır'da, Ezher'de öğretimi bid'at sayılan bu konularda umuma açık dersler vermeye başladı[14]. Başından beri bu yabancı hoca Muhammed Abduh'u cezbediyordu. Fakat bu tehlikeli konuların tetkikine girişmeden önce Şeyh Derviş'in tavsiyesini almak istedi. Bu **sûfî** muallim O'nun korkularını yatıştırmakla kalmadı, ayrıca felsefe (**hikmet**) ve ilmin Allah'ı bilmeye ve O'na kulluğa götüren en emin iki yol olduğu hususunda da ona teminat verdi. Yalnızca cahiller yahut fasıklar - ki bunlar Allah'ın en kötü düşmanlarıdır- bu konuların tedrîsinin bid'at olduğunu söylerler[15].

Efgânî'nin M. Abduh'la talimi Mantık, İlâhiyat, Astronomi, Metafizik ve bilhassa İşrâkî Teosofi konularında toplanmıştı. Bu mücerred konulara ek olarak, bu çok yönlü üstad, talebelerine ilk tasavvufî alakalarının sönmesine sebep olduğu içtimâî ruhu aşıladı[16]. Umûmî bir lakaydîlik ve temsil müesseselerinin olmayışı sebebiyle o tarihe kadar Mısır'da ictimâî meselelerle ilgilenmek hemen hemen bilinmiyordu. Efgânî talebelerine

sadece hür ifâde ruhu vermedi, ayrıca Mısır'da aktif bir şekilde millî ve fikrî kurtuluş hareketinin öncülüğünü yaptı. M. Abduh onun şahsında modern Mısır'ın fikrî rönesansının habercisini tanıdı[17]. Efgânî'nin kendi tasavvufî eğilimleri bu öğrencisinin itimadını kazanmasını ve nihayet tasavvufun zayıf ruhlarda doğurduğu uyuşukluktan onu kurtarmasını sağladı. Bununla birlikte O'nun hayat hikayesini yazan öğrencisi Muhammed Reşîd Rıza, tasavvufun sadece bu hizmete bir hazırlık olduğunu söyleyerek ictimaî meselelerde aktif görev almasında O'nun ilk sûfî mürşidi olan Şeyh Derviş'in oynadığı role işaret etmiştir[18].

Çok geçmeden verdiği umuma açık dersler yüzünden M. Abduh onu gelenekten ayırmakla itham eden muhafazakâr kelâmcılarla çatışmaya girdi. Ezher'deki dersleri geniş bir öğrenci kitlesini cezbetti, ancak O'nun ele aldığı felsefî, ahlâkî ve hatta kelâmî konular bu kadîm müessesenin muhafazakâr **ulemâ**sının şüphelerini uyandırdı. O'nun bu konulara yaklaşımı her zaman mücerred akademik yahut nazarî değildi. Şöyle ki, İbn Haldun'un **Mukaddimesi** üzerine verdiği derslerinde, O, bu ünlü tarihçinin analizini Mısır'ın mevcut durumuna tatbik etti ve öğrencilerine yeni bir bağımsızlık ve hür düşünce ruhu telkin etti.

Bu değerli ve çok yönlü mütefekkirin hayat hikayesi ve ictimaî alandaki faaliyetleri bizi burada ancak ârızî olarak ilgilendirir. **Resmî Gazete** editörlüğünden talim ve terbiye meclisi üyeliğine, Ezher'in İcrâ Meclisi'nden Mısır'ın büyük Müftisi makamına kadar üstlendiği görevlerde, Mısır'ın fikrî ve dinî uyanışında mühim bir rol oynadı. Fikrî planda hayatının en önemli iki hadisesi 1884'te **Urvetu'l-Vuska**'nın editörlüğüne iştirâki ve onu takip eden senede Beyrut'taki Sultaniye Medresesi'nde öğretim görevi deruhte etmesiydi. Bu okuldaki dersleri geleneksel lisan ve fıkıh ilimlerini kapsıyordu, ancak bunlara ilâveten O uzun zamandır unutulmuş felsefe, mantık ve **kelâm** konularını da okuttu[19].

Kelâm ilminde Beyrut'ta verdiği dersler, O'nun VIII. asırda Mu'tezilî ulemânın başlattığı uzun kelâmî risâleler zincirinde önemli bir halka teşkil eden en sistemli eseri olan **Risâletu't-Tevhid**'inin esasını meydana getirdi. Bu risâle, Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve nübüvvetin ve hakikatinden bahseden bir ilim olarak kelâmın yahut "Tevhid İlmi"nin tarifiyle başlar. O İslâm'ın doğuşundan önce de ilâhiyâtın bilinmekte olduğuna işaret eder; ancak İslâm öncesi ilâhiyatçıların kullandıkları ispat metodları mucizelere, hitâbî bahislere, yahut menkibelere müracaat etmek gibi tabiatüstü bir ispat şekli olmaya mütemâyildi. Kur'an bunu tamamen değiştirdi. Misli görülmemiş bir şekilde "Allah'ın izin verdiği, yahut bilmemizi farz kıldığı şeyi bildirdi, fakat onun kabulünü sadece vahy şartına bağlamadı; bilakis delil ve hüccet getirdi, inanmayanların görüşlerini anlattı ve onları makul bir şekilde reddetti."[20] Kısaca, Kur'an aklın, hakikatın nihâî hakemi olduğunu ilan etti ve ahlâkî emirlerini sağlam aklî temel-

ler üzerine bina etti. Böylece "akıl ve din ilk defa, Allah'ın peygamberine vahyettiği bu kutsal kitapta birlikte, uyum içinde oldular."[21]. Binaenaleyh müslümanlar, Allah'ın varlığı, peygamberler göndermesi, nübüvvetin aslını idrâk etme ve ona uyma gibi iman hususlarının kabûlü için aklın vazgeçilmez olduğunu layıkıyla anladılar. Keza onlar, bu hususlardan bazılarının aklın gücünün üstünde olsa da, ona zıt olmadığını idrâk ettiler.

Zamanla, önce siyâsî ihtilaflar ve bunun sonucu kelâmî farklılıklar İslâm saflarını parçalamaya başladı. Vasıl'ın Hasan Basrî'ye karşı gelmesi ve bunun neticesinde Mu'tezilî okulun doğuşuyla kelâmî münakaşalar alevlendi. Nihayet Eş'ari, Mu'tezile'nin aşırı akılcılığıyla, hasımlarının muhafazakarlığı arasında bir uzlaşma meydana getirebildi ve bu suretle Ehl-i sünnet (Orthodoxy)in mümessili oldu[22].

Çok geçmeden sahnede görünen filozoflar öncelikle rasyonel bilgiyle alâkadar idiler. Din ehli önce, rasyonel metodlarının Kur'an'ın tavsiye ettiği akılcılığa uygun gelmesi sebebiyle onlara kucak açtı. Ancak sonunda iki sebepten dolayı onların görüşleri tehlikeye girdi. (1) Grek filozoflarını, bilhassa Platon ve Aristo'yu aşırı derecede övmeleri ve tenkitsiz bir şekilde onları takip etme temâyülleri; ve (2) Onları halkın öfkesine maruz bırakan zamanın kelâm münakaşalarına karışmaları.

Daha sonra Gazzâlî geldi ve filozoflara karşı itidal sınırlarını aşan toptan bir saldırıya girişti. Farklı dinî ve fikrî gruplar arasındaki düşmanlık, umûmî karışıklıktan medet uman siyâsîler tarafından körüklendi. Sonunda cehâlet ve cehâlet taraftarlığı (obscurantism) yaygın hale geldi ve din ile ilim arasında Kur'an'ın bertaraf etmiş olduğu ayrılma bir kere daha ortaya çıktı[23].

İslâm'da akılcılığın doğuş ve düşüşüyle ilgili bu tarihi tetkik bir ölçüde **apriori** karakteri ve daha sonra modernist çevrelerde kazandığı büyük rağbetten dolayı şayanı dikkattır. Onun dayandığı fiilî esas tartışılabilir olmakla birlikte M. Abduh onu, İslâm inancının temel akidelerine tatbik etmeye kalkışır. O'na göre İslâm'ın özü aklın tesbit ettiği ve vahyin te'kit ettiği şekliyle, Allah'ın birliğine inanmaktır. Herhangi bir hükmün, yahut akîdenin körükörüne kabulü **(taklid)**, yaratılışın harikaları üzerinde teemmülü emreden ve inananları atalarının inançlarını taklit etmeye karşı uyaran Kur'an'ın talimiyle bağdaşmaz.

**Risâletu't-Tevhid**'in muhtevası, İbn Sînâ sonrası bilinen çizgiyi izler. Zorunlu, mümkün ve müstahil (imkânsız) kavramları hakkında bir ön müzâkereden sonra Abduh, Zorunlu Varlık'ın müzakeresine dönür. O'na göre bu varlık **ex hypothesi** olarak ezelîlik, ebedîlik, basitlik ve gayri cismânîlikle ittisaf eder. Hayat, ilim ve irade gibi "varlığın bütün kemalleri ve bu kemalleri öteki varlıklara sirayet ettirme kudreti, O'nun "vucûdi" (existentiel) sıfatlarındandır[24]. Bundan başka, kâinattaki muazzam

âhenk ve nizam O'nun üstün bilgi ve hikmetini teyit eder. Bu bilgi aletlere bağımlı olma, yahut hareket gibi, sınırlı bilenlerin tâbi olduğu bütün noksanlıklardan uzaktır. İlminin lâzimesi olarak O'nun irâde sahibi olması gerekir, çünkü O'nun meydana getirdiği herşey, O'nun ilminin gerektirdiği şekilde ve ona uygun olarak meydana gelir. Fakat bu ilâhî irâde anlayışı, Allah yapıp yapmamakta hürdür, şeklindeki umûmî anlayışı dışta bırakır; zira bu sonuncusu, O'nun ilminin ve irâdesinin değişmezliğiyle bağdaşmaz[25].

Kelâm, işitme ve görme gibi Kur'an'ın Allah'a isnâd ettiği diğer sıfatlar, saf akılla tesbit edilemez. Bununla birlikte akla zıt da değildirler[26].

İnsan bilgisinin şahası hakkında ortaya çıkan ilginç bir nokta, Abduh'un Mu'tezile ve filozofların akılcılığı ile **selef-i sâlih**'in akılcılığı -ki kendisinin başlattığı harekete Selefî Hareket adını verir- arasındaki tereddüdünü gösterir. Gazzâlî gibi O da çok övülen akılcılığına uygun olmayan agnostisizmi destekleyen zayıf bir hadîsi zikreder; bu hadîste Hz. Peygamber müminlere: "Allah'ın yarattıkları üzerinde düşünün; fakat zatı hakkında düşünmeyin, yoksa helâk olursunuz." buyurmuştur. O'na göre aklın gerçek objesi, onun ışığının ulaştığı eşyânın ârizî yönleridir. Bu ârızî görünüşlerden, onların temelini teşkil eden sebepleri, ait oldukları türleri ve onlara hükmeden kanunları keşfedebilir. Fakat akıl bunun ötesine geçemez. Bu yüzden eşyanın gerçek mahiyetinin bilgisi onun idrâkinin ötesindedir ve onların terkibinde bulunan basit unsurlar akıl tarafından kavranılamaz[27]. Bunun sebebi O'na göre, eşyanın mahiyetlerini bilmenin ilâhî kurtuluş tedbirine, yahut beşerî menfaat yahut zevk tedbirine girmemesidir. Böyle bir tedbir (economy) insanın güçleriyle orantılı olan şeylerle alakadar olmasını ve güçlerini aşan şeylerle alakadar olmamasını ikitiza eder. Meselâ, insana bir Nefs'inin olduğunu bilmesi kâfidir; lâkin onun araz mı, yoksa cevher mi olduğu, cisimden ayrı olup olmadığı tamamen faydasız meselelerdir. Yine insanın, Allah'ın başka hiçbir varlığa benzemeyen bir varlık olduğunu, O'nun ezelî, diri (hayy), bilen olduğunu bilmesi kafidir; fakat bu sıfatların O'nun zatına ait olup olmadıkları ve O'nun kelâmının kutsal kitabın muhtevasından başka birşey olup olmadığı aynı şekilde faydasız suallerdir. Kendilerini bu meselelerin araştırılmasına veren filozof, yahut kelâmcılar haddini bilmeyen gafillerdir[28].

İslâm fırkalarını karşı karşıya getiren diğer münakaşalar, mesûliyet ve mükâfat, hür irâde ve kader vb. meseleler etrafında toplandı. İkinci mesele hususunda bazıları (Mutezile) Allah'ın, fiillerinde kullarının iyi halini hesaba katmak zorunda olduğunu ileri sürerken, diğerleri (Eş'arîler ve Hanbelîler) O'nun fiillerinin herhangi bir determinasyondan tamamen bağımsız olduğuna kail oldular. Birinciler Allah'ı efendisinin emirlerine tâbi bir kul mevkiine koymakla hata ettiler. İkinci fırka O'nu, keyfî ve sorumsuzca davranan kaprisli bir despot olarak gördü. Ancak her iki fırka

O'nun fiillerinin O'nun hikmetini göstermesi gerektiğinde, ilim ve iradesinin kemâli sebebiyle O'na sorumsuzluğun, yahut yalancılığın (falsehood) isnâd edilemeyeceğinde müttefiktirler. Aralarındaki farklılık daha çok semantiktir. Allah'a zarûret nisbet etmekle birinci fırka küstahlık etmiş; O'na keyfîlik (caprice) nisbet etmekle ikinci fırka da ahmaklık etmiştir[29].

Keza hür irâde meselesi de sonsuz münakaşalar doğurdu. Aklı selim açıkça gösterir ki, akıllı bir fail fiillerini müdriktir ve binaenaleyh onları tayin eder. Onun planları kontrolünün üstündeki güçlerce bozulduğunda teemmül onu, bu âlemdeki hadiseleri tedbir eden müteâl bir kudretin varlığını kabule götürür. Bununla birlikte, insanın şuurluca işlediği fiillerde bir payının olduğunu inkâr etmek her dinin esası olan teklif mefhumunu bütünüyle inkâr etmek demektir. Bütün zorluk ilâhî takdirin, akıl sahibi failin sıfatı olarak hür seçime (**ihtiyâr**) olan alakası üzerinde dönmektedir. Çözümü, kurcalamamakla emrolunduğumuz hür irâde ve **kader** sırrından bir cüz olduğunu teslim etmektir[30].

İrâde hürriyeti (ihtiyar) zorunlu olarak iyi (hayr) ve kötü (şerr)nün temyizini gerektirir. Bu temyiz, güzel ile çirkin, hoş ve nahoş, faydalı ve zararlı arasındaki temyize benzer. Bütün bu kategorilerin M. Abduh, sezgisel olarak bilindiğini ve onların objelerinin kâinatta cereyan eden olaylar silsilesinin bir bölümünü teşkil ettiğini söyler. Ancak cahiller yahut aptallar onların apaçık olduğunu inkâr eder[31].

Fikrî istidatlarının farklılıkları sebebiyle insanların Allah'ı, ahiret hayatının mahiyetini ve, bu ve gelecek hayatta mutluluğa götüren yolları bilme kabiliyetleri de farklıdır. Bu yüzden insan aklı erdemli amelleri ve nihâî mutluluğunun bağlı olduğu sahih akîdeleri bilmede kendisine yol gösterecek bir yardımcıya muhtaçtır. Bu yardımcı, peygamberdir[32].

**Risâletu't-Tevhid**'in büyük bir kısmı nübüvvet, yahut vahiy meselesine ayrılmıştır. Bu mesele Bâkıllâni'den beri bu tür kelâm eserlerinin ayrılmaz bir cüzünü teşkil eder. M. Abduh burada peygamberliğin zaruretini, peygamberî hakikatin üstünlüğünü ve Allah tarafından irsal olunan peygamberlerin dâvâlarını desteklemede mûcizenin rolünü teyit eder. Anlattığı mucize görüşü ve onun ispatlayıcı gücü (probative) bilinen geleneksel çizgiyi takip eder. Ancak O, mucizenin akıl dışı (irrational) değil, fakat daha ziyade akıl üstü (preterrational) olduğunu şiddetle vurgular. Ve yüksek bir dini maksada hizmet ettiği için mûcize kesin olarak büyü ve sihirden farklıdır.

Vahyin başlıca fonksiyonu ahlâkî terbiyedir. Bu yüzden son zamanlarda bazı İslâm savunucularının (apologist) yaptıkları gibi, Kur'an'da ilmî yahut tarihi meselelere cevaplar aramaya çalışmak yanlıştır. Şöyle ki, Kur'an'daki Coğrafya, Tarih ve Astronomi'ye ait işâretlerden ilmî maksatlar değil, sadece ahlâkî yahut dinî talim maksadı güdülmüştür. Kur'an

okuyucusu devamlı olarak yaratıcısının hikmetini göstermeleri hasebiyle kainatın harikalarını düşünmeye ve faydalı bilgi kazanmaya teşvik edilir.

"Hâtemu'l-Enbiyâ" olan Hz. Muhammed'e inzâl edilen son ve ekmel vahiy olarak İslâm insanın ikili karakterini ve onun Allah'tan başka bir otoriteye boyun eğmemesi, yahut akılca ispatlanmayan hiçbir hakikatı kabul etmemesi gerektiğini, başka herhangi bir dinden daha çok teslim eder. Böylece İslâm tâbilerini siyâsî ve dînî otoritenin boyunduruğundan kurtarmış ve hayatlarını akıllarının erdiğince şekillendirme hakkını teslim etmiştir. Buna ilâve olarak, itidâl sınırlarını aşmamak şartıyla hayatın temiz şeylerinden faydalanma hakkını da vermiştir. Bazı hallerde bu faydalanma onların itaatları karşılığında verilen ilâhî bir mükafattır, bazı hallerde de kendi şahsî çabalarının bir neticesidir. İslâm'ın evrenselliği öyledir ki, hayatın ruhî, ahlâkî, yahut fikrî hiçbir temel cephesi yoktur ki, onun için bir kanun koymamış olsun.

Burada Muhammed Abduh'un geniş "muharrirlik" faaliyetini mütâlâa etmemiz gerekmez. Onun modernist kelâmının temel unsurları bütünüyle sistematik mükemmellikten yoksun olmasına mukabil, parlak bir uslüpla yazılan bu kelâm risâlesinde mevcuttur. Ancak O'nun, "İslâm Meselesi"[34] yaftasını verdiği şeyi ortaya atan zamanın Fransız Dışişleri Bakanı G. Hanotaux'ya ünlü karşı koyuşunu zikretmeden geçemeyiz. Üzerinden yarım asırdan fazla bir zaman geçmesine rağmen bu gün de müslüman entellektüellerini meşgul eden bu mesele, İslâm'ın modern medeniyetin tazyik ve streslerinin üstesinden gelebilme meselesidir.

Hanotaux'nun ve diğer Avrupalı İslâm münekkitlerinin tenkitlerine karşı Abduh, kendisinden önce Efgânî'nin de yaptığı gibi, İslâm'ın modern savunucularının klasik cevabını işletir. İslâm'la müslümanlar arasında, VII. asırda insanlığın uyanışının işareti olan inanç ve ibadet sistemiyle, daha sonra İslâm ümmetinin siyâsî ve dînî birliğini tahrip eden siyâsî ve askerî karışıklıklar arasında kesin bir ayırım yapma zarureti vardır. Bu birliğin içerden bozulmasının mesulleri Abbasiler döneminde halifeliğe sızan yabancı unsurlardı. İslâm'ın bugünkü inhitatı, İslâm'ın doğuşuyla başlayan ve bir asır sonra insanlık tarihinde benzeri görülmemiş bir parlaklık dönemine ulaşan uzun hâdiseler zincirinin sadece bir safhasıdır. Avrupa'nın koyu bir karanlığa gömüldüğü bir zamanda Doğu, zamanı gelince Endülüs yoluyla Batı Avrupa'yı aydınlatacak müsamaha ve akılcılık nuruyla parlıyordu[35].

O, fatalizmi (cebriyye) teşvik etmesi yüzünden İslâm'ın, İslâm ümmetinin gelişmesine engel olduğu iddiasına şu gerekçelerle karşı çıkar. Önce çeşitli şekilleriyle fatalizm münhasıran İslâmî bir öğreti değildir. İkinci olarak, Kur'an Allah'ın herşeyi kuşatan takdirini tekid etmekle beraber, yaklaşık 64 âyette ihtiyâr ve **kesbi** teyid etmiştir. Keza Peygamber ve sa-

habesi fatalizmi reddetmiş ve onun yol açacağı muhtemel uyuşukluğu takbih etmişlerdir. Ne var ki, sonunda İslâm'a yabancı unsurların girmesi, derviş tarikatlarının yayılmasıyla birleşince, halk fatalizmin dinin özünden olduğu zannına kapıldı[36].

Hanotaux tarafından ortaya atılan diğer bir iddia, Hıristiyanlıktaki ruhî ve maddî (dünyevî) otorite, Allah'a ait olanla Kayser (Caesar)'e ait olan arasındaki ayırımın Avrupa toplumlarının ilerlemesi için geniş bir kapı açtığı, oysa İslâm'da onların zorunlu içiçeciliği (correlation)nin İslâm ümmetini durgunluğa götürdüğü iddiası idi[37]. Abduh'un cevabı, o tarihten beri İslâm savunucularının benimsediği standart bir cevap oldu. Bu cevabın özü, İslâm'ın dünya görüşünün organik birliğinin tekidi ve bu birliğin, rûhî ve maddî olan arasında keyfî bir ayırımı kabul etmeyen İslâm'ın üstünlüğünün bir delili olduğu iddiasıdır. "Fıtrat dini" olarak İslâmın şiarı Kayser'inkini Kayser'e ve Allah'a ait olanı Allah'a vermek değil, bilakis Kayser'i Allah'a tâbi kılmak ve onu iyi ve kötü fiillerinden mesul tutmaktır[38]. Hristiyanlığın hilâfına İslâm tâbilerine dünya ile alakalarını kesmelerini ve dünyevî zevkleri bütünüyle terketmelerini emretmez. Bilakis o, "vucut sağlığının din sağlığından önce geldiğini" emretmiştir ve yemek, içmek, süslenmek, evlenmek ve mülk edinmek gibi, hayatın temiz ve güzel nimetlerinden faydalanmayı, itidali aşmamak ve Kur'an hükümlerine uygun olmak şartıyla mübah kımıştır[39].

Muhammed Abduh'un en meşhur talebesi ve halefi M. Reşid Rıza (öl: 1935) idi. Lübnan'ın Trablus kentinde dünyaya gelen ve orada tahsil gören Reşid Rıza, Abduh'un maiyyetinde çalışmak maksadıyla 1897'de Mısır'a hicret etti. Aslen her ne kadar tasavvufa meyilli idiyse de, **Urvetu'l-Vuska**'yı okuması O'nu Efgânî ve Abduh'un, modern zamanların gerçek müslümanına yaraşan tek vasıf olarak gösterdikleri, İslâmın ıslahı ve ihyâsı gayretine sevketti. O'nun muharrir olarak etkinliği 1898 yılında kurduğu ve İslâmın anlatılması ve onun ebedî vasfının ispat edilmesine adanan bir gazete olan **el-Menâr**'da ifâdesini buldu[40]. Bu gazeteye **Urvetu'l-Vuskâ**'nın tamamlayıcısı olarak bakılabilir; çıkışının birinci yılının sonunda neşrine son verildi. **Urvetu'l-Vuska** gibi **el-Menâr** da İslâm birliği davasına ve başında Osmanlı Sultanı'nın bulunduğu tek İslâm İmparatorluğu kurmaya adanmıştı[41]. **el-Menar**'ın reform programının esası, İslâm inanç sisteminin katiyyetinin teyidi ve bidat ve çekişmenin yayılmasından önce Kur'an ve Sünnet'in nuruyla aydınlanmış olan **selef'i sâlih**'in müstakim yoluna yeniden dönmenin gerekliliğidir.

İslâm'ın bu selefî (fundamentalist) tefsiri, XIV. yüzyılda İbn Teymiye'nin yahut XIX. yüzyılda Efgânî ve M. Abduh'un sözünü etmediği hiçbir unsuru ihtivâ etmiyordu. Nihayet O, selefin dosdoğru yoluna dönmeyi öğütleyen aynı yeni Hanbelî çağrının, asrın dönüşünde yaşayan İslâm ümmetinin siyâsî ve kültürel şartlarına daha uygun şekle sokulmuş yeni

bir ifadesidir ve Mısır ve İslâm dünyasının geri kalan kısmında çağdaş fikrî çevrelerde yankılanmaya devam etmektedir.

## II. Hindistan'da Modernizm: Seyyid Ahmed Han, Emir Ali ve Muhammed İkbâl.

Hint İslâm tarihinin ilk önemli modernisti, Seyyid Ahmed Han el-Bahadurî idi. 1817'de Delhi'de doğan Ahmed Han hali vakti yerinde olan müslümanların muhafazakâr dînî terbiyesini aldı ve geleneksel Vahhâbî eğilimleri yansıtan bir çok kelâmî ve tarihî makale yazdı[42]. 1857 ayaklanmasından sonra aktif bir şekilde Anglo-İslâm yakınlaşması için çalıştı ve temelde Hristiyanlıktan farklı olmayan yepyeni telifçi bir İslâm geliştirdi. O'na göre bu iki akîde arasındaki aslî benzerlik tabiatüstü unsurun çıkarıldığı bir tabiî ahlâk nizamına indirgenebilirdi. 1870'de İngiltere'ye yaptığı kısa bir ziyaretten sonra Ahmed Han'ın Batı (İngiliz) kültürüne hayranlığı aşırı ölçülere ulaştı ve Hindistan'a döndüğünde **Tehzîb el-Ahlâk** adıyla Urduca bir gazete ve tamamen modern ve akılcı çerçevede düşünülmüş Urduca bir Kur'an tefsiri çıkarmaya başladı. Keza 1875 yılında Muhammedî Anglo-Şark Koleji'ni kurdu. Bu kolej daha sonra Aligarh Üneversitesi'ne dönüştü.

Ahmed Han'a göre dînî hakikatin ölçüsü, tabiî aklın normlarına uygunluğudur. Bu yüzden O'nun Kur'an tefsirinde mucize yahut harikulâde hadiseler bu normlara uygun olarak, başka deyişle naturalistik bir uslûpla tefsir edilmiştir. Hadîs ve **İcmâ** gibi dînî akide, yahut uygulamanın öteki kaynakları reddedildi ve Kur'an nassı, hasseten Mekkî **sûre**ler akıl ve tabiatla tam bir uygunluk içinde olan bu ahlâkî ve ruhî görüşe esas yapıldı. Bu harekete **Neçîrî** (yani naturalist) adı verilmesinin sebebi budur. O'na göre, savaş, kölelik ve kadınların erkeklere tabi olması gibi, bu ahlâk görüşüne uygun olmadığı görülen her inanç ve uygulama reddedilmelidir[43].

Ahmed Han liberalizminin Hindistan'da başka temsilcileri de vardı. Bunlardan Ahmed Han'ın ölümünü müteakip, otuz yıl boyunca en göze çarpanı herhalde Seyyid Emir Ali (öl: 1928)'dir. Esasta Ahmed Han'ın liberal görüşlerine sempati besleyen Emir Ali, İslâm savunmasında bir adım daha ileri gider. O'nun ahlâkî ve rûhî kemâlin en yüksek örneği olarak gördüğü İslâm Peygamberine saygısı çok daha barizdir. İslâm ve Modern liberalizm uyuşmasını göstermekten ziyade Emir Ali, İslâm ruhunun Liberalizm'in özünü teşkil eden hakîkî fikirlere indirgenebilir olduğunu savunur. Reşid Rıza ve diğer birçok İslâm entellektüeli gibi O da Modern Liberalizm'in yeniliğinin bir hayal olduğunu, Batı Hristiyan dünyasının ve Batı ilminin İslâm öğretisinde sağlam bir temeli olduğunu iddia etti[44].

Tahmin edilebileceği gibi, Emir Ali'nin tarih anlayışı Ahmed Han'ınkinden çok daha dikkatli ve bir din olarak İslâm'ın tarihî boyutunu kavrayışı daha derindi. Bu, O'nun ilk baskısı 1899'da yapılan ünlü **Muhtasar İslâm Tarihi** adlı eserinde, İslâmî edebiyat, felsefe ve ilim tarihine yaptığı telmihlerde açıkça görülür. İslâm tarihindeki karanlık devirler bilmezlikten gelinmez, fakat onlar her kültürün maruz kaldığı bozulma ve inkırazın tabiî neticeleri olarak yorumlanır. Bu durumlarda kusur, M. Abduh ve Efgânî'nin de belirttiği gibi, İslâm'ın değil bilakis dinlerini yanlış anlayan, yahut onun koyduğu ideallere ulaşamayan müslümanlarındır. Bununla beraber O, tarihle fazla meşgul olmanın ilerlemeye bir manivela olarak kafî gelmeyeceğini, fakat ilk İslâm'ın şanı olan şer'î **ictihad** metodlarını işletmek suretiyle namütenahî gelişmeye bir saik olabileceğini hatırlatır[45].

Emir Ali, Budizm, Hinduizm ve Hristiyanlık gibi öteki dinlere karşı Ahmed Han'dan daha az toleranslı idi. Budizm ve Hinduizm hakkındaki görüşü tahkîre yakındır. Zaman zaman sempatiyle zikrettiği Hristiyanlık, O'nun tenkit yahut istihzasından kurtulamaz. Genel olarak O, tenkit etmeksizin, Hz. Muhammed'in VII. asırda temasta bulunduğu tarihî Hristiyanlığın, asırların siyasî ve itikâdî mücadelelerinin aşındırdığı bozulmuş Hristiyanlık olduğunu söyleyen klasik İslâmî görüşü tekrarlar. O. VII. asırda Hristiyanlığın dünyayı içine sürüklediği dalâlet ve ınkırazdan, İslâm'ın kurtarmasını, onun adına fevkalade bir başarı addeder[46]. Bugün bile zaman değişiklikleri ve asırların mücadelelerinin aşındırmasına rağmen İslâm safiyetinden bir şey kaybetmemiş olarak durmaktadır; bu onun, diğer hiçbir dine nasip olmayan bozulmaktan kesinlikle muaf oluşundandır. Böylece, geniş malumatına rağmen, O'nun tarihî İslâm anlayışı esasta romantik kalır.

Emir Ali'nin romantik liberalizmi, bugün, Hindistan ve Pakistan'dan, Mısır ve Magrib'e kadar İslâm'ın entellektüel çevrelerinde yayılan genel savunma ruhunun ilk ifadelerinden biridir. Çağdaşlarının yahut takipçilerinin çoğundan daha fazla bir belâgat ve ilimle Emir Ali, "doğru yapma, doğru düşünme, doğru söyleme, ilâhî sevgi, evrensel merhamet, Allah'ın nazarında insanın eşitliği üzerine kurulmuş bir din olan" İslâm'ın yarattığı rûhî ve ahlâkî değerlerin sağlamlığını vurgulamıştır[47]. Kısacası İslâm, "terakkici temâyüllere tam uyum sağlayan" bir din ve medeniyetin dinamik bir âmilidir[48].

Bir İslâm müdafii olarak önemine rağmen Emîr Ali, İslâm anlayışında tarih ilmine bağımlı kalır. Tek değilse de, İslâm'ı modern felsefî terimlerle yorumlayan en önemli teşebbüs, derin duyarlıklı bir şair ve geniş felsefe kültürüne sahip bir âlim olan diğer Hintli bir mütefekkir, Muhammed İkbâl (öl: 1938)'in teşebbüsüdür. Modern terimlerle İslâm'ın dünya görüşünü yeniden ifâde etme teşebbüsünde Emir Ali'nin yapmış olduğu gibi ta-

rihe dayanmak yerine İkbâl, kayıtsız şartsız Batı'nın felsefî mirasına dayanır. Gerçekte, O'nun gayesi Batı görüşünün doğruluğunu göstermek değil, daha çok onun Kur'an'ın dünya görüşü (**Weltanschaung**)'yle aslî uyumunu göstermektir. Bu suretle onun **İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Kuruluşu** adlı eserinde denediği sentez, ehemmiyeti bakımından bin yıl önce Gazzâlî'nin **Din İlimlerinin Canlandırılması** (**el-İhyâ**)'nda denediği sentezle karşılaştırılabilir. Mamafih esasta O, Grekler in felsefî dünya görüşleriyle İslâm'ın dinî dünya görüşünü uzlaştırmaya çalışan Kindî ve İbn Rüşd'ün denedikleri sentezlere daha çok benzer. Aralarındaki başlıca fark, Kindî ile İbn Rüşd'ün kullandıkları felsefî kategoriler Platon, Aristo ve Plotinus'tan alınmış olduğu halde, İkbâl'in kullandıkları Hegel, Whitehead ve Bergson'dan alınmıştır. Üstadlar değişmiş, fakat problem özünde değişmemiştir; o da, nazarî düşünce ile din arasında köprü kurma teşebbüsüdür..

1878'de Pencab Eyaleti'nin Siyalkut Şehri'nde doğan İkbâl, ilk tahsilini doğduğu yerde ve Lahor'da aldı. 1905'te felsefî tetkiklerini geliştirdiği İngiltere ve Almanya'ya gitti. Üç yıl sonra avukatlık yapmak üzere Hindistan'a geri döndü. Wilfrid C. Smith'in söylediği gibi, Avrupa'nın üç şeyi O'nu son derece etkiledi: Avrupa hayatının canlılığı ve dinamizmi, insanın önüne açılan sınırsız imkanlar ve kapitalist cemiyetin Avrupa insanının üzerindeki insanîlikten uzaklaştıran (dehumanizing) tesiri[49]. Bu sonuncu durum O'nun ahlâkî ve rûhî bir ideal olarak İslâm'ın üstünlüğüne olan imanını pekiştirdi ve buna binaen O, kendisini bu idealin savunmasına ve gelişmesine vakfetti. 1928-1929 yılları arasında **İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Kuruluşu**'na dair Madras'da verdiği altı konferans, onun, Hindistan'daki dindaşlarının uyanmasına ve İslâm'ın, başlıca XIX. ve XX. yüzyıl Avrupa düşüncesinden alınan modern ve canlı kategorilerle yeniden düşünülmesine önemli katkısı idi.

İkbâl'ın din anlayışı kısmen aklî, kısmen ahlâkî ve kısmen de rûhî tecrübeye dayanan kompleks bir anlayıştır. O'na göre din "ne sadece düşünce ve duygu ve ne de yalnızca aksiyon (amel)dur; O bir bütün olarak insanın ifadesidir."[50] Bundan dolayı o felsefeye zıt değildir; tersine felsefenin üzerinde teemmül etmek zorunda olduğu topyekün hakikat tecrübesinin önemli bir yanıdır. Bu durum Kur'an'ın ilim ve tefekküre merkezî bir yer tahsis etmesinden açıkça görülür. Tarihî olarak, ehl-i sünnetin savunulmasında ve tamamlanmasında tamamen Grek düşüncesinin diyalektik usullerini kullanan Eş'arî kelâmcıları idi[51]. Mutezile ve İbn Rüşd akla dayanmalarında aşırı gittiler ve bu sebepten onlar ilmî ve dinî bilgi sahasını "müşahhas tecrübe"den ayırmanın büyük bir hata olduğunu anlayamadılar. Diğer yandan Gazzâlî onu sonlu düşünce Sonsuz'u idrâk edemez, iddiasında kökleşen asılsız felsefî şüphecilik temeline dayandırmak suretiyle di in yapısını tehlikeye düşürdü.

Şayet, dar manasıyla alındığında düşünce Sonsuz'u idrak etmekten acizse, bu, onun; (1) Muhtelif tecellileri olan sayısız sonlu kavramın O'nun husûsi an yahut görünüşünden daha çok birşey olmayan içkin bir hakikat olarak bu Sonsuz'un tabiatını yanlış anlamasından; ve (2) Kendisini, Kur'an'ın "Levh-i Mahfuz" olarak işaret ettiği "muayyen tayinler silsilesiyle zaman içinde gösterdiği için düşüncenin dinamik karakterini yanlış anlamasındandır.

Kur'an'da ifade edilen müşahhas âlem anlayışı esasen kendisinde fiîlî ve fikrî olanın içiçe olup örüldüğü ve açık aklî bir örnek gösteren yaratılmış hakikat anlayışıdır. Ancak bu sebepten dolayı o "taşlaşmış bir âlem" yahut Allah'ın tamamladığı bitmiş bir eser değildir. Bilakis o, geniş uzay ve zaman yayılmalarıyla kendisini sürekli gerçekleştiren bir âlemdir. Bu âlemdeki en dinamik güç olarak insan, hakikatin sonsuz imkanlarını gerçekleştirme ameliyesinde başlıca fâildir yahut Allah'la birlikte çalışır[52].

İnsan devamlı açılma sürecinde olan bu dinamik hakikatin kompleks tabiatını ancak dînî tecrübeyle kavrar. Bu tecrübenin bir zâhiri yahut tecrübî yanı bir de bâtın yahut mistik yanı vardır. Onun doğruluğunun ölçüsü yalnızca amelî değil, aynı zamanda felsefî yahut nazarîdir; zira böyle bir tecrübe idrâkî muhtevadan hâlî değildir. Her ne kadar sonsuz tasavvur olunsa da gerçekte sonlu olan bir Varlığı göstermeleri yahut varlıkla düşünce arasında ispat ameliyesini tamamen boşa çıkaran kapatılamaz bir uçurum farzetmeleri sebebiyle Allah'ın varlığına dair geleneksel üç delili tenkit ettikten sonra İkbâl, düşünce ve varlığın bir olduğunu söyler ve bu ilkeye binâen Allah'ın varlığını ispât etmeye koyulur. Onun ispatının anahtarı "İlk ve Son, Zahir ve Batın"[53] diye ifade olunan Kur'an'ın Allah anlayışında verilmiştir. Ancak bu anahtarı doğrudan kullanmak yerine İkbâl, Berkeley'den Whitehead'a, Russel, Einstein ve Bergson'a uzanan dolambaçlı bir felsefî yol takip eder. Bütün bu filozofların inkâr ettikleri "sırf maddîlik nazariyesi", O'na göre, izâfiyet fiziğindeki son gelişmeler ve metafizik ilerleme ve yaratıcı tekâmül kavramlarınca savunulamaz hale gelmiştir.

Ancak bu kavramlardan hiçbiri ihtiraz kaydı konulmaksızın İkbâl tarafından kabul edilemez. Şöyle ki, Bergson'un yaratıcı tekâmülü, yanlışlıkla katı determinizmle özdeşleştirilen gayeciliği (teleology) inkâr etmesi yüzünden töhmete açıktır. Bununla beraber gayeciliğin kapalı olarak anlaşılması gerekmez. Meselâ Kur'ân'da âlem devamlı olarak gelişmeye müstaid bir varlık olarak kabul edilir. Ancak bu gelişme modeli sabit yahut statik değildir. "Bence" diyor, İkbâl, "Kur'an'ın görüşüne, kâinat önceden düşünülen bir planın zaman içinde gerçekleşmesidir, fikrinden daha yabancı birşey yoktur."[54]

Bununla beraber Bergson'un saf süre (duration) anlayışı bize, rûhî bir

prensip yahut birbirini izleyen zamanda değil fakat dâhilî dinamik gelişme hareketinde yahut sürede devamlı olarak kendisini gerçekleştiren ben (ego) olarak "Hakikat'in nihâî tabiatının doğrudan bir keşfini" verir. Allah'ın sonsuz tecellisinin yaratıcı dramasının yahut Mutlak Ben olarak O'na mahsus aynı örnek tavrın temsil edildiği sahne tabiattır. Bu yüzden, "beşerî zata nisbetle karakter ne ise, İlâhî zata nisbetle tabiat odur."[65] Yalnız Bergson değil, aynı şekilde Goethe de, Allah'ın yaratma imkanlarının daimî gerçekleşmesi konusunda aynı dinamik fikri ifade etmiştir.

Modern ilmî ve felsefî nazariyelerden başka İkbâl, Eşarî kelâmının atomcu vesileciğindeki Yaratıcı İrâde yahut Kudret (energy) olarak bu dinamik Allah anlayışına benzerlikler bulur. Eş'arîler'e göre âlem, Aristo'nunki gibi cevherî âlemdeki yaratılmış varlıkların tabiatının kendisine bağlı olduğu müsbet yahut menfî arazlar akımıyla birleşen yaratılmış atomların devamlı bir akışıdır[66].

İslâm'ın ruhuyla uygunluğunu temin etmek için İkbâl, Eş'arilerin atomculuğunu, hakikatin her parçasının yahut unsurunun rûhî, yani "ben" yahut zât olduğunu söyleyen "monadoloji"nin yahut rûhî çokluğun terimleriyle yeniden yorumlar. Söz konusu varlığın daha üstün ve Allah'a daha yakın olanı, daha üstün benlik yahut şuurdur. Bir araz olarak, Eş'arî **nefs** anlayışı kifâyetsiz olması hasebiyle reddedilir ve onun yerine, insanın zihnî ve hissî hallerinin mihveri mesabesinde olan, basit, bölünmez ve değişmez bir nefs cevheri olarak rûhî ben kavramı ikâme edilir. O'na göre, İslâm'da bugörüşün en önemli temsilcisi Gazzâlî'dir. Bu görüşte nefs ve beden sun'î dualizmi aşılmış ve sonlu "ben", tabiatta meknûz olan ve Kur'an'ın "İlk Ve Son, Zâhir ve Bâtın"[67] diye işâret ettiği Nihâî Ben'in bir mazharı olarak görülmüştür. Hâllac, Bestâmî ve C. Rûmî gibi büyük sûfîler, Sonlu Ben'le aynı olduğunu söyleyen şatahlarında bu hakikatin canlı ifadesini vermişlerdir[68].

İkbâl'in görüşünde İslâm düşüncesi Grek felsefesine karşı oluşunda, hem tecrübi, hem rûhî yönleriyle hakikatin muşahhaslığıyla ilgili Kur'anî anlayışı yeniden tekid etmiştir. Bu anlayışta, İslâm'ın doğuşu, modern şekliyle ilmî kültürün doğuşunu mümkün kılan "istikrâî akıl (inductive düşünce)"ın doğuşunu temsil eder. İbn Hazm ve İbn Teymiyye gibi birçok kelâmcının Aristo mantığına karşı reddiyeleri J.S. Mill'in endüktif mantığının modern ilmî düşüncenin empirizminin doğuşuna zemin hazırladı. Avrupa tarihçileri, yeni ilmî araştırma ruhunun ithalini genellikle Roger Bacon'a atfederler, fakat "Roger Bacon ilmî talimini nerede aldı?" diye sorar, İkbâl ve hemen "İspanya'daki İslâm üniversitelerinde" diye cevap verir[69]. Bu, O'na göre, kesinlikle şunu ifade eder ki, İslâm kültürünün karakterini Grek felsefesinin belirlediği iddiası tamamen asılsızdır. Çünkü, "Grek düşüncesi öncelikle mücerretlere alâka duyduğu halde, İslâm düşüncesi birinci derecede müşahhas üzerinde durur ve Grek düşüncesinin

gayesi tenâsüp olduğu halde, hem nazârî ve hem tasavvufî yönleriyle İslâm kültürünün gayesi Sonsuz'a ulaşmak ve onu tutmaktır[60].

İkbâl'in, İslâm kültürünün genel tavsîfi ve İslâmî hakikat anlayışı üzerinde daha fazla durmayacağız. Çoğunlukla klasik İslâmî meseleleri tamamen Hegel yahut Bergson'un kavramlarıyla tefsir eder. Bu kavramlarla onları desteklemek için zikredilen Kur'an âyetleri arasındaki alâka ekseriye çok seyrektir. Diğer liberal Kur'an müfessirleri gibi, -bilhassa Hindistan'daki- O'nun tefsir metodunun başlıca hatası, umumiyetle müfessirlerin **esbâb-ı nüzûl** diye atıfta bulundukları, vahyin vuku bulduğu tarihi şartlara itibar etmemesinde yatar.

Durum böyle olsun ya da olmasın, İkbâl'in **İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Kuruluşu** kitabının okuyucusunu O'nun ilminin genişliği ve metafizik ve dinî tefekkürünün derinliği istilâ eder. Bununla birlikte O'nun çok yönlülüğü ve seçmeciliği (eclecticism) ekseriya okuyucuyu taciz eder. Bir yandan O, sık sık bir konudan başka bir konuya geçer ve aralarında son derece zayıf bağlar kurar. Diğer yandan kendi görüşlerini desteklemek için çoğunlukla ünlü filozof ve alimlerin otoritesine başvurur, ancak daha sonra onlara dönmek ve onların yetersiz ya da tutarsız olduklarını göstermekten geri durmaz. Bu gel-gitte eski yahut yeni, Batılı yahut Müslüman otoriteler o kadar çoğalır ki, okuyucu nefessiz kalır. Meselâ, altı sayfa içinde aşağıdaki isimler zikredilir . Berkeley, Whitehead, Einstein, Russell, Zenon, Newton, Eş'arî, İbn Hazm, Bergson, Cantor, ve Quspensky -ki yalnızca belli başlı şahsiyet yahut otoriteler zikredilmiştir[61].

Bu kusurlarına rağmen İkbâl'in İslâm'ın temel problemlerini modern kategorilerle yeniden düşünme teşebbüsünün XX. yüzyılın diğer herhangi bir düşünürünkinden daha müessir ve şuurlu olduğu inkâr edilemez. Onun bu ameliyede, yeniden düşünmenin ilkelerini gözden kaçırmış olması ve farkında olmadan, Berkeley'den Einstein'a kadar modern filozof ve âlimlerin alışılmamış tasniflerine başvurması bizi şaşırtmamalıdır. Hemen hemen bütün İslâm modernist liberalleri İslâm'ın tarihî boyutlarını bilmeme ya da değerini takdir edememe gibi affedilmez bir hata işlediler. Eskilerin tahayyül bile etmedikleri kelâmî yahut metafizik meselelerin tekidi için Kur'an'a müracaatlarında onlar ekseriyetle Kur'an ayetlerinin batınî manalarına yaklaştılar. Sûfîler, İsmaîllîler ve daha birçokları bu ilimde bilhassa usta idiler. Fakat geleneksel İslâm hiçbir zaman bu sünnete mugayir (unorthodox) usûle iyi gözle bakmadı. Bugün bu usûl rasyonazilm yahut ilerleme adına ancak itidalle uygulanabilir; aksi takdirde o dinin gerçek temellerini yıkmak ve onu hayalperestlerin fantezileri yerine koymakla tehdit eder.

Son olarak İslâm'ın yahut Kur'an'ın insan ve âlem görüşünü, bilhassa İkbâl'in yaptığı gibi, ilmî gelişmenin carî safhasına bağlamakla moder-

nistler en tehlikeli ikinci hatalarını yaptılar; çünkü onlar İslâm'ın dînî hakikatini ilmî safhanın şüpheli hakikatine bağladılar. Ve şayet ilmî keşf tarihinin bize öğrettiği bir şey varsa o da, ister Aristo ve Batlamyus gibi saygıdeğer isimlerle, isten Newton, Eddington ve Einstein gibi modern öncülerle birleşsin, bu ilmî safhaların geçici karakterde olduğudur.

## II. Çağdaş Felsefî Sahne: Selefcilik, Modernizm ve Varoluşçuluk.

Efgânî, M. Abduh, Emir Ali ve M. İkbâl her biri kendi yolunda kendilerini modernizm problemine adadılar ve Batı düşünce kategorilerinin hakim olduğu bir ilerleme çağında İslâm'ın hayat görüşünün unsurlarını karantinaya aldılar (isolation). Her biri Batı fikirlerinin tesirini almakla birlikte, onların modernist görüşlerinde Batı kültürüne karşı bir şüphe ve İslâm'ın hayat görüşünün üstünlüğü anlayışı devam etti.

Son otuz yılda bütün modernist düşünce aynı şekilde Batı düşüncesiyle ve Batıya karşı tutumunu belirleme ihtiyacıyla meşgul oldu. Birçok meselede, yeni modernist nesil daha az mütebahhir olmakla birlikte, daha radikal oldular. Genel olarak seleflerinin başlattığı aynı düşünce çizgisini sürdürdüler ve onların daha yaratıcı eserlerinde anahatlarıyla verilen aynı büyük mevzuları geliştirdiler.

Burada daha önce müzakere edilen daha orijinal düşünürlerin işlediği konuları tamamen güncelleştirip yaygın hale getiren çağdaş düşünürlerin hepsini yahut çoğunu zikretmek manasız olacaktır. Seyyid Kutub ve Muhammed el-Behî, bugün Yakın Doğu'daki Batıya karşı daha kavgacı akımı temsil ederler. Son eserlerinden biri olan **İslâm ve Medeniyetin Problemleri** (1963)'nde Seyyid Kutub, Batı medeniyetinin, özellikle Hristiyanlığın telkin ettiği rûhî hayat idealini tamamen terk etmesi sebebiyle modern insanın problemlerini çözmede kesinlikle başarısız olduğu öncülünden hareket eder. Maddî ve manevî yönleriyle cihanşumûl ve gerçekçi hayat görüşüyle yalnızca İslâm, çağdaş insanın kurtuluşunu temin etmeye muktedirdir. İslâm'a göre hayatın dînî ve amelî yönleri arasındaki zıtlaşma İslâmca tanınmamaktadır. Emir Ali ve İkbâl'in de belirttikleri gibi İslâm, ilimle barış halinde idi ve gerçekte orta çağlardaki ilmî ruhun gelişmesinin doğrudan sorumlusu idi. Ancak modern zamanlarda bu ruhun, sanayi, teknoloji, iktisat ve biyolojideki kötü kullanımından doğan kötülüklerin sorumlusu İslâm değildir.

**İslâm Düşüncesi ve Batı Emperyalizmiyle İlişkisi** (1957) adlı eserinde M. Behî'nin tenkidi daha da şiddetlidir ve yalnızca İslâm'ın Batılı düşmanlarına değil, bunun yanında Batının hakir öğrencileri olmakla it-

ham edilen İkbâl'den Taha Hüseyin'e kadar, liberalizm ve modernizmin müslüman savunucularını da hedef alır. Birincisi, Batı felsefesinin kategorilerini İslâm'ın tevil edilmesine tatbik etmiş, ikincisi (1926'da) İslâm öncesi (cahiliyye) şiiriyle ilgili araştırmaları Batı ilminin tenkit metodlarına tabi kılmış ve böylece İslâm düşüncesinin bütün edebî ve itikadî bünyesini tahrip etmiştir. Farklı bir seviyede Ali Abdurrazzâk'tan Halid M. Halid'e kadar sekülaristler, sık sık açıklandığı gibi, hayatın rûhî ve maddî yönleri arasında bir fark kabul etmeyen İslâm'ın tabiatını tahrif etmek yahut yanlış anlamakla suçlanırlar. Onların sekularizmi, O'na göre, nihayette Batı yahut Hristiyan kavramlarından mülhemdir.

Modernizmin daha mutedil ve dikkatli bir temsilcisi, edebî ve fikrî çevrelerde çok yüksek bir mevki işgal eden ve bunu 1965 yılında ölümüne kadar muhafaza eden Mısırlı münekkit ve edip Abbas Mahmud el-Akkad'dır. Bir çeyrek asra yayılan bir dizi önemli itikadî eserde bu müellif bugün İslâm entellektüellerinin yüzyüze geldiği en çetin kelâmî meselelerden bazısını ele aldı. **Muhammed'in Dehâsı** (1943) adlı ilk karşılaştırmalı eserinde O hücum yahut tenkitler karşısında İslâm Peygamberinin savunmasını üstlenir ve O'nun askerî, siyâsî, ilmî, ahlâkî ve dînî sahalardaki beşeriüstü dehasını sergiler. Keza İslâm'ın içinde doğduğu VII. asrın dînî, siyâsî ve kültürel bağlamlarda tarihî bir analizini yapar ve Emir Ali'nin işaret ettiği üzere onun beşeriyeti fesat ve cehaletin sebep olduğu ve onun ilâhî kurtuluş tedbirinin bir parçası olarak zuhûrunu zarurî kılan bütün kötülüklerden kurtarmadaki rolünü gösterir.

Akkad'ın tenkitlerinin önemli bir bölümü, dînî âkidenin lüzumsuz yahut hayal olduğunu söyleyen rasyonalistlere yahut agnostiklere yöneltilmiştir. O'na göre bu akîdenin doğruluğuna karşı ileri sürülen başlıca iki delil vardır; bir yandan âdil ve kadir bir Allah'ın varlığıyla âlemdeki kötülüğün uyuşmazlığı ve diğer yandan, ne duyu tecrübesine ne de aklî burhan temeline dayandırılamayan hurafe kabilinden bazı dînî akîdelerin mevcudiyeti.

Birinci delili, yani âlemde kötülüğün bulunmasıyla ilgili delili reddederken Akkad, şayanı dikkat bir zekâ keskinliği gösterir. Yaratılmış bir âlemde kötülüğün (şerr) bulunması mantıken zorunludur, çünkü yetkin (kâmil) bir varlığın kemâlde kendi dengini yaratması muhaldir. Binâenaleyh eksiklik, sonlu varlığın ayrılmaz bir vasfıdır ve bizim âlemde müşahede ettiğimiz kötülük, nihayette bu eksikliğe bağlıdır. Mutlak kâdir Varlık itikadıyla birlikte, Allah'ın böyle noksan bir âlemi yaratmaktan tamamen kaçınma ihtimâli mantıkî bir muhale yol açar, çünkü kudret kesinlikle varlığa gelmesi mümkün olan şeyi (makdûr) varlığa çıkaran bu güce delâlet eder[62]. Kezâ, bütün dînî akîdenin hurafeye indirgenmesi asla kabul edilemez; zirâ dî î akîdenin tenkitçileri kâinatın bütün sırlarını çözmekten yahut dinin insanlık tarihinde ifâ ettiği kültürel ve ahlâkî

fonksiyonun aynısını ifa edebilecek dinin yerine geçebilecek bir şey hasıl etmekten acizdirler.

Dinin başlıca rolü esasen "ferd ile bir bütün olarak evren arasındaki ilşkiyi" tanzim etmektir. "Onun sahası açık yahut gizli umûmî yahut husûsî, geçmiş yahut gelecek olsun, sınırsızca var olan her şeye şâmildir." Binaenaleyh, sahası daha geniş ve akîde ve ibâdetleri daha yüksek olan din, rûhî olanı, semâvî olanla arzî olanı ayıran bir dinle karşılaşırsak böyle bir din, hayatı bölünmez bir bütün olarak kavrayan dinin aşağısındadır. Bu gerçekte İslâm'ın Hristiyanlık ve Putperestlik (heathenism)'e olan üstünlüğünün alâmetidir[63].

Bir başka çağdaş Arap düşünürleri grubu, Batıdaki mevcut felsefî eğilimleri aksettirir. Varoluşçuluk'un Mısır'daki temsilcisi Abdurrahman Bedevî ve Lübnan'daki temsilcisi Rene Habeşî, belki en dikkate değer olanlarıdır. **Vucûdî Zaman** (el-Zamanu'l-Vucûdî, 1943) ve **Varoluşçu Felsefe Dersleri** (1961) adlı eserlerinde Bedevî, bilhassa Martin Heidegger'in yorumladığı şekliyle varoluşçuluğun temel ilkelerini ele alır. O'na göre, zamanî varoluşun aslî özelliği anda var olmaktır (Dasein). Varlığa atfedilen süreklilik ve onun geçmiş ve geleceğe uzanması, insanın herşeyi yiyip bitiren zaman sultasına engel olma, yani onun bekâ arzusundan doğan bir vehimdir. Fakat bu süreklilik yalnızca zâtî varlığın, yani varoluştan önceki sırf imkânın özelliğidir. Fi'lî varlık dâima zamanî ve ânîdir ve bunun dışında hiçbir şeyin asla varlığı yoktur. Çünkü "zamanın dışında tasavvur edilen bir varlık, klişeleşmiş kalıpları içinde var olan şeyleri tutmaya çalışan iğfal edilmiş bir aklın aldatıcı çelmelerinin meydana getirdiği mevhum (unreal) bir varlıktır. Bu tasavvurun kaynağı, insanın zaman korkusunu yenme arzusudur."[64]

Bu, zamanla onu idrak eden insan arasında ne kadar yakın bir ilişkinin olduğunu gösterir. O noktada, zamanla fi'lî varoluşa insanın asla kurtulamadığı kozmik bir korku (anxiety) duygusu katılır. Âlemdeki durumunun farkına vardığında insan zamana karşı isyan eder, onu inkâr eder, yahut bir nihayetsiz varlık tarzı olarak ebediyete (eternity) sığınmaya çalışmak suretiyle ondan kaçar. Ancak bütün bunlar boşunadır. Çünkü bu ancak insanın çevreye uyumsuzluğu, itibarını yitirmesi ve sahte umutlar üretmesiyle sonuçlanır. İnsanın, varlığının zamanî olduğunu kabul etmesi ve hür bir faile yakışır bir metanetle kaderini karşılaması çok daha uygundur.

Zamanî varlığın bir başka özelliği, onda varlık ve yokluğun birleşmesi, yahut yokluğun aslî bir cüz olarak onun terkibine girmesidir. Şu halde fi'lî varlık, varlıkla yokluk arasındaki bu karşılıklı münasebetin neticesidir. Öyleyse zaman, varlıkla yokluğun zâtî birleşmenin sebebidir ve bu **mânâda yaratıcıdır**[65].

Bu varoluşçu analizin mantikî neticeleri, öncelikle felsefenin araştırma sahasını, insan varlığı ve mümkün tecrübe dünyası manasında anlaşılan müşahhas varlıkla sınırlandırmanın zorunluluğu; ve buna binaen bu âlemin dışında bulunan herhangi bir varlık nizamı ve insanın ondaki yeri ile ilgili, yani Allah ve ahiret hayatı gibi ilâhiyat yahut metafiziğin geleneksel konularıyla ilgili hiçbir spekülasyonun doğruluğunu kabul etmemektir.

Arap Yakın Doğu'sundaki diğer varoluşçular, varoluşçuluğun bu tanrıtanımazcı ve anti-metafizik neticelerini kabul etme mecburiyeti duymadılar. Mesela, René Habeşî benzer varoluşçu öncüler üzerine, yokluk ve ölümü vehim olarak gören ve insanı sonlu şahsiyetin sınırlarını aşmaya ve insanın varoluşsal tecrübelerinin, bilhassa onun yetersizlik ve bağlanma hissinin, şefkat ve merhamete ihtiyaç duymasının açıkça delâlet ettiği "aşkın bir zât" ta kökleşen daha yüksek bir hakikati aramaya girişmeye çağıran "şahsiyetçi" bir felsefe inşa eder. Zamanın alt edilmesi gereken bir kötülük yahut var olan tek hakikat olduğu manasında değil, daha ziyâde şahsî teahhüd (commitment yahut **engagement**) manasında, insanın varoluşunun zamanî bir varoluş olduğu doğrudur. Şu halde varoluşçuluğun esası, insanın bütün tecrübesinin mihveri olarak zât (self)'ın hakikatini ve onun daha yüksek bir tecrübe istikametinde ilerlemekte olduğunu kabul etmektir. Hakikata bu yaklaşımında filozof, onun bu küllî hakikat idrâkine yardımcı olan bütün unsurları -ister Grek yahut Ortaçağ, ister modern düşünceden kaynaklansın- şükranla kabul etmelidir.

Bu varoluşçuluk türünü öteki a-metafizik yahut a-teolojik şekillerden ayıran rûhî tecrübenin muteberliğini ve bütün tabiatüstü ve teolojik değer ölçülerini yeniden teyididir. Bu bakımdan "şahsiyetçilik" (personalism), tarihte mündemic olan ilâhî bir mana yahut maksadı anlamaya başka herhangi bir varoluşçu sistemden daha çok kadirdir[66].

## IV. Öteki Yeni Gelişmeler: Pozitivizm ve Sosyalizm.

Batının diğer modern felsefî gelişmelerinin de Arap âleminde temsilcileri vardı. İlmî metod ve kavramların, insanın felsefî, ahlâkî ve ictimâî problemlerine tatbikini isteyen Pozitivizm, asrın dönüşünde kesin bir pozitivist çizgi izleyen ve Arapçada tekâmülün (evolution) temel düstûrlarını savunan ilk yazar olan Lübnanlı - Mısırlı bilgin ve yazar Şiblî Şumeyyil (1860-1917) tarafından savunuldu. O'nun bu prensipleri umumîleştirmesi ve onları Charles Darwin'in kasdettiğinden daha geniş bir sahaya uygulanmasında başlıca Avrupalı üstadları Ludwig Büchner (1824-1899) Ernest Haeckel (1834-1919), Herbert Spencer (1820-1903) ve Auguste Comte (1799-1857) idi. Materyalizme dair önemli eserini Arapçaya

adapte ettiği Büchner gibi Şumeyyil de, XVIII. yüzyılda Fransız filozofları Diderot (1713-84), D'Alembert (1717-83) ve D'Hollach (1723-89)'ın savunduğu tamamen mekanistik bir materyalizmi benimsedi.

Şumeyyil'e göre Şark'ın iki belâsı olan hurafe ve gericiliğe karşı tek panzehiri, yeni tekâmül felsefesinde ve materyalizmde gören Arap düşünürlerinin öncüsü olma hakkını kendisine kazandıran Pozitivizm ve Materyalizm'i hararetle savunmasıdır.

XX. yüzyılın başlarında pozitivist görüş Arap fikir çevrelerinde oldukça yaygın hale geldi ve hatta ilmî yeterliği olmayan yazarlar bile ictimâî, siyâsî, yahut felsefî münakaşalarda genellikle pozitivist tavır takındılar. Esasen hepsi Avrupa modellerinden mülhem sekularist çizgide, ictimâî ve siyâsî değişikliği savunan bu yazarlardan Kasım Emin (öl: 1908), Farah Antûn (öl: 1922), Yakub Sarraf (öl: 1927) ve Selâme Musa (öl: 1959) zikredilebilir. Yeni British formuyla pozitivizmin yaşayan en ünlü Arap temsilcisi Mısırlı filozof ve bilgin Zeki Necib Mahmud'dur. **Metafizik Efsanesi** (1953), **Pozitivist Mantık** (1957), **İlmî Felsefeye Doğru** (1959) ve **Arap Düşüncesinin İhyası** (1971) gibi bir dizi eserde Zeki Necib Mahmud, mantıkî pozitivizmi ve linguistik analizi izah etmiştir.

Çağımız, Mahmud'a göre, Ortaçağda atalarımızın yaptığı gibi mücerret nazariyelere, yahut ilâhî ilhâma bağlanmanın artık mümkün olmadığı bir ilim çağıdır. Tersine bugünün filozofu, ilmî araştırmanın kanunlarına uymalı, terimlerini kullanırken profesyonel bilim adamı gibi tam açıklık hedefi olmalı ve yalnızca özel ve cüz'î meselelerle meşgul olmalıdır. Bu hedeflere ulaşmak için O, bir yandan doğrudan duyu- keyfiyetlerine işaret etmeyen "uydurma" (fake) terimlerden ve öte yandan, bütün kainâtı kuşatan büyük metâfizik prensiplerden sakınmalıdır. Vakıa, filozof gerçek vazifesinin bilim adamınınki gibi nesnelerle alakadar olmak değil, onların muğlaklıklarını, yahut insicamsızlıklarını gidermek maksadıyla bu nesneleri, yahut onların karşılıklı münasebetlerini tasvir eden hükümleri analiz etmek olduğunu anlamak zorundadır[67]. Küllî ifadeler yahut kavramlar, Hume, Russel ve Ayer'in söylediği gibi, bizi tahkiki mümkün cüz'î vak'alar âleminin ötesine götürmeleri sebebiyle boş ve mânasızdır.

Tabiatiyle, Mahmud'un Pozitivizm savunmasının en önemli yanı, çağdaş Arap düşüncesi bakış açısından, O'nun, ondan çıkardığı felsefî ahlâktır. Yukarıda zikredilen en son eserinde O, Arap düşüncesi hakkında bir teşhiste bulundu ve uygun bir tedavi tavsiye etti. Bu düşünceye tesir eden ve bugüne kadar da tesir etmeye devam eden hastalıklar, otoriteye bağlılık (authoritarianism), gelenekçilik ve lafızcılık (verbalizm)'tır; tedâvi, Arap zihnini köleleştiren ve bütün fikrî yeniliklere engel olan bu modası geçmiş düşünce tarzlarıyla tamamen alakayı kesmektir. Tarihî olarak, Arap kültürünü çökerten en büyük felâket, üzerlerinde filozof ve kelâmcıların, örümcekler gibi şerhler ve haşiyeler şeklinde bitmez tüken-

mez ağlar ördükleri "sahte" kelime ve formüllerle meşgul olmasıdır. Onlar kutsal metinleri tevil ederken, kendilerinden tam bir hakikatler kümesinin çıkabileceği aksiyom yahut postulalar olarak itibar ettikleri Aristo mantığına ve Öklid'in dedüktif muhakeme modeline dayandılar[68].

Mahmud, Arapların kültürel çöküşünün asıl sebebinin, bir haberleşme, ilmî ifade yahut artistik sembolleştirme vasıtası olarak bakılması gerekirken, kendisi hürmete layık bir nesne haline gelen lisanlarıyla garip çalım satmalarının olduğuna inanır. Ne var ki, zamanımızda ilerlemenin sebebi açıkça ortaya çıkmıştır: O da ilim ve teknolojidir. "Bir an bile şüphe etmiyorum ki" der Mahmud, "bu yol, gerilikten modernliğe geçiş yolu, kelimeler üzerine bina edilmiş bir "bilgi" tarzından, asıl unsuru verimli makine olan bilgi şekline geçişte yatmaktadır"[69]. Arapların, ilim ve teknolojisi üzerine kurulmuş verimli bir sanayii adına, asırlardır kültürlerinin baş belası olan ve kelimelerin eşya ve eylemlerin yerini aldığı faydasız "laf sanayii"ni bırakmaları gerekir[70].

Pozitivizm'in felsefî faraziyelerinden bir çoğu daha sonraki yıllarda, son zamanlarda Arap dünyasında oldukça ilerlemiş bulunan daha şumullü fikrî ve siyasî bir harekete, yani sosyalizme intikal etti. İster ılımlı "Batılı" biçimiyle, ister radikal "Marksist" biçimiyle olsun Sosyalizm, taraftarlarınca Arap halklarının istiklâl ve ilerlemeleri için en etkili mücadele yolu (strategy) olarak görüldü. Daha XIX. asrın son onlu yıllarında Arap ve İslâm fikir çevrelerinde Sosyalizm üzerinde onu tamamen mahkum etmekten, kabul etmeye kadar uzanan tartışmalar olmuştu. Şöyle ki, **Materyalistlere Reddiye** adlı ünlü eserinde Efgânî, Sosyalizm (Komunizm)'i insanlığın bekâsı için ciddî bir tehdit olarak görürken, Şumeyyil ve Selâme Musa gibi diğer yazarlar Şark toplumlarının gelişmesi için biricik umudu onda gördüler.

Genel olarak Arap aydınlarının Sosyalizm'e olan tavrı, tanzim edilmiş mücadele türüne dayanmaya mütemayil idi. **Tarihi Materyalizm** (1892) adlı meşhur eserinde Friedrich Engels, farklı metodlara sahip iki tip Sosyalizm kabul etmiştir: Taraftarlarınca iktisadî ve siyasî bir reform programı olarak görülen Franco-British (yani Ütopyacı) tipi; ve Marx ve halefl erince, ister iktisat tarihinin değişmez diyalektiği, ister aktif inkılapçı eylem sebebiyle olsun, başka bütün felsefe yahut ideolojileri iptal eden ve onların yerini alması mukadder olan küllî bir hayat felsefesi olarak kabul edilen "ilmî" yahut Marxist tip.

Marxist sosyalizm'in radikalliği sebebiyle Arap aydınlarını iki önemli mesele uğraştırmıştır: Bir yandan, onun Arap milliyetçiliğiyle ve öte yandan İslâm'la (ve daha düşük seviyede Hristiyanlıkla) bağdaşıp bağdaşmayacağı. Marxism'in açık enternasyonalizmi, tabiatiyle Arap birliğini (Pan-Arabism) savunanları soğuturken, onun tam materyalizmi ve tabiat

üstüne karşı oluşu, İslâm birliği savunucularını ve genel olarak dinî gelenekçileri soğuttu. Şumeyyil'e, Sosyalizm'i, içtimâî tekâmülün kaçınılmaz ve mantıkî sonucu olarak selamlattıran onun materyalizmi ve pozitivizmi iken[72], diğer Arap aydınları son zamanlarda ondaki anti-supernasyonalist ve devrimci unsurları ehemmiyetle ifade ettiler.

Marxist doktrini açıklamaya ve savunmaya çalışan ciddî bir teşebbüsü Suriyeli bir aydın olan Sadık C. el-Azm tarafından yazılan **Dinî Düşüncenin Tenkidi** (1969) adlı kitap ihtiva etmektedir. Bu kitapta el-Azm, geleneksel düşüncenin "tabiatüstücülüğünü" (supernaturalism) sorgular ve onun Bertrand Russel'in pozitivist ve humanist görüşünün gösterdiği modern ilmi görüşle bağdaşmadığını ileri sürer[73]. Müellifin görüş noktası, O'na göre, insan düşüncesinin bütün ilmî ve felsefî tekâmülünün en yüksek noktasını gösteren diyalektik materyalizme indirgenebilen "ilmî materyalist dünya görüşü ve onun tekâmül anlayışıyla" aynıdır. "Kesin olan şu ki" der el-Azm, "diyalektik materyalizm bu çağa ve onun ilimlerine uygun şumüllü bir kozmolojik görüş formüle etmek için bugün bizim bildiğimiz en başarılı teşebbüstür. İnanıyorum ki, Marxism tek çağdaş felsefedir, dediğinde Sartre'ın söylemek istediği önemli taraf budur"[74].

Bir çok Arap marxisti, son yıllarda, bir yandan diyalektik, materyalist terimlerle onu yorumlamak ve diğer yandan ona karşı doğru tavrı belirlemek maksadıyla kendilerini Arap tarihi ve Arap kültür mirası (türas) meselesine verdiler. Birinci maksada istinaden onların analizi şu iki şekilden birine sarılmak oldu:

1. "Tarihî Materyalizm'in" kategorilerini Arap-İslâm siyasî tarihinin yorumuna tatbik etmek ve bu ameliyede onda kendisini gösteren kesin diyalektik yahut materyalist türden iktisâdî modeller çıkarmak.

2. Arap - İslâm felsefe ve kültürünü materyalist terimlerle yorumlamak.

Felsefî bakış açısından, birinci derecede önemli olanın bu teşebbüsün ikinci yanı olduğu âşikârdır. Modern kategorileri uygulamak suretiyle, eskilerin iktisadî ve siyasî tarihini aydınlatmak umumiyetle metodolojinin sınırlarından öteye geçmez. Fakat kadim yahut ortaçağ düşüncesinin yeniden yorumlanması veya değerlendirilmesi, bu düşüncenin gerçek özüne dokunmaktan başka bir şey olamaz. Gerçekte Arap marxistlerinin Arap felsefe ve kültürüyle ilgili yaptıkları yorumların bir çoğunun aslı bu idi.

Üç yeni eser bu Marxist yaklaşımın temsilcisi olarak alınabilir: Suriye'li yazar Tayyib Tizaynî tarafından kaleme alınan **Ortaçağ Arap Düşüncesi Hakkında Yeni Bir Görüş** (1971), Fas'lı düşünür Abdullah Laroui' in **Arap Aydınının Buhranı** (1974) adlı eseri ve Lübnan'lı yazar

Hüseyin Mürüve'nin **Arap-İslâm Felsefesinde Materyalistik Temâyüller** (1978-79) adlı kitabı.

Bu kitaplardan ilkinde yazar, Arapların felsefe mirasını çarpık, "idealistik" bir yolla verdiklerinden, yahut tam tersine tarihi-materyalist metodolojiyi ona uygulayamadıklarından dolayı bu mirası tetkik yahut tevil eden Arap müelliflerince yapılan mevcut ve yeni teşebbüsleri eleştirir. Şayet bu yapılabilseydi, Tizayni'ye göre, Farabî ile başlayan ve İbn Rüşd'le sona eren devamlı bir "materyalistik" düşünce geleneği görülebilirdi. Fârâbî, Kindî'nin yaratmacılık görüşüne bir antitez olarak sudurcu bir metafizik'in (Tizayni'ye göre materyalizmle aynıdır) temelini atmıştır. Bu metafizikte, bir çok sudur merhalesi yoluyla ilk Varlık'tan ilk maddeye uzanan bir ilerleme görülür[75]. Fakat, bu yazara göre, ortaçağ İslâm düşüncesinde "rasyonalist materyalizm"in zirvesini temsil eden İbn Rüşd'dür. Bir yandan İbn Rüşd, Platon'un idealizmini reddedip, onun yerine Aristo'nunki gibi ılımlı bir tecrübeciliği koymuştur. Diğer yandan O, âlemin iki nihâî unsuru olan madde ve şeklin Allah'la birlikte ezelî olmaları sebebiyle âlemin kıdemini iddia etmiş ve **yoktan yaratmanın** mümkün olmadığını söylemiştir. İbn Rüşd'e göre, hareketin ölçüsü olarak zaman âlemden ayrılamaz ve bu sebepten de aynı şekilde ezelîdir[76].

İslâm'ın siyâsî ve felsefî tarihi hakkında Marxist terimlerle daha ayrıntılı bir analiz Mürüve'nin yukarıda zikredilen, daha sonra kaleme alınan kitabında bulunmaktadır. Bu analiz, Arap düşüncesinin açıklanmasında çağdaş Arap müelliflerince kullanılan tarihi metodlara, onların bu düşüncenin içinde geliştiği iktisâdî ve içtimâî şartlara bakışlarının yetersizliği sebebiyle hucümla başlar. Buna karşılık filozof yahut müelliflerin şahsî rolüne, yahut ta felsefî teorilerin temelini teşkil eden sabit kutsal metinlere lüzumsuz ehemmiyet atfedilir. Genel olarak Mürüve, çağdaş yazarların eğiliminin kültürel miraslarına "idealistik" ve burjuva zihniyetiyle bakmak olduğunu söyler. O, "Ortaçağlarda Arap-İslâm cemiyetinin gelişmesine bağlı olması sebebiyle, bizzat Arap düşüncesinin gelişmesinin içinde bulunduğu tarihi vetirenin bir hasılası olarak Arap-İslâm felsefesinin tetkikini" alternatif bir yaklaşım olarak teklif eder[77]. Bu araştırmada, Arap kültürü ve siyâsî tarihindeki materyalistik ve diyalektik unsurlar, Bâbikî, Zenc ve Karmatî ayaklanmalar gibi, IX. asrın siyâsî ve içtimâî karışıklıklarıyla sonuçlanan olaylar, toprak sahipleriyle çalışan sınıflar arasındaki ictimâî ve iktisadî mücadele örnekleri olarak görülecektir[78].

Daha hususi olarak Arap-İslâm felsefesinin gelişmesi hususunda Mürüve, onun materyalistik temayüllerinin, ilk olarak Râzî ve İbn Sînâ da dahil bir çok filozofun, Marx'ın söylediği gibi "bütün bilgi formlarının temeli olan"[79] tabii ilimlerin tetkikine verdiği ehemmiyette görüleceğini savunur. İkinci olarak onlar, bilhassa İbn Sînâ'nın metafizik ve bilgi teori-

sinde görüldüğü üzere, varlığın özden önceliğinin kabulünde görülür ki, onun hareket noktası her zaman mahiyet, suret ve maddenin daimî etkileşim içinde bulunmasıdır[80]. Üçüncü olarak onlar, bu filozoflarca benimsenen sudurcu dünya görüşünde görülürler. Çünkü bu âlem görüşünde Kur'an'ın Allah ve âlem anlayışında mevcut bulunan Halık ile Mahluk arasındaki dikotomi aşılmıştır ve âlem, Zorunlu Varlık'tan ezelî bir taşma (feyz) olarak tavsif edilmiştir ve binaenaleyh esasen O'nunla aynı özdendir. Mürüve'ye göre, bu sudurcu kozmolojinin metafizik neticesi, sadece âlemin ezeliliği değil, fakat aynı zamanda Tasavvuf kadar, İslâm Yeni Platonculuğu'nu da karakterize eden **Vahdet-i Vücûd**'dur[81]. Zamanında Arap filozoflarının tabiat araştırmalarıyla meşgul olmaları ve bunun yanında yoktan **yaratmayı** inkâr etmeleri, Avrupa düşüncesini hazırladı ve Batı'da materyalizmin doğuşuna temel teşkil etti[82].

Arap-İslâm felsefesi ve onun Batı ilminin doğuşu üzerindeki tesiriyle ilgili bu analizin son bölümü, Arapları, Roger Bacon vasıtasıyla endüktif (istikrâî) metodu Batı dünyasına sokmakla şereflendiren Friedrich Engels'in görüşlerini yansıtır[83]. Bununla birlikte daha husûsî olarak öteki marxistler gibi Mürüve'nin Platon'un idealizminin felsefî panzehirini ve Arap-İslâm düşüncesinde varolduğu iddia edilen materyalistik temâyüllerin sembolünü bir çok Arap filozofu gibi Aristoculuk'ta gördüğü aşikardır.

Arap kültür mirasından daha çok çağdaş Arap aydınının "buhran"ıyla alakadar olan Laroui, Arap ve Batılı İslâm araştırmacılarının yanlış bir tarihi kaziyyeden hareket ettikleri yahut kültürün tarihiliğini bütünüyle inkar ettikleri hususunda Mürüve ile hemfikirdir. Öteki şeyler arasında onlar açıkça tefrik edilmesi gereken dört farklı araştırma sahasını; tarihî bir hareket, bir kültür, bir ahlâk ve bir dinî akide olarak İslâm'ın dört ayrı yönünü karıştırırlar. Bu karıştırma sebebiyle onlar İslâm tarihinin bir çok önemli yanını objektif olarak ve dolayısıyla ilmî olarak anlamaktan acizdirler.

Ne var ki, Arap aydınının "trajedisi" daha hazindir. Yönetilmek üzere parçalanmış bir cemiyetin üyesi olarak o, millî kültürünü kurban etmeden müstacel yenilik ihtiyaçlarını karşılamak zorundadır; pragmatik sebeplerle Batı uygarlığının sadece teknolojik ve pratik yönlerini kabul etmeye istekli olan ilk reformcuların "selefciliği" bundandır. Fakat bu ilk tavizi çok geçmeden Batılılaşma yolunda, Batı kültürü ve onunla yakın münasebeti olan siyasî müesseselerin üstünlüğünün kabul edilişinin karakterize ettiği daha köklü adımlar takip etti. Bu durum, giderek kendi kültürel geleneğine yabancılaşan ve tedricen şu iki tavırdan birini almaya mecbur kalan ikinci bir aydın tipini, liberalleri ortaya çıkardı. Aktif siyaset sahnesinden çekilme, yahut inkılap davasına yönelme. Bundan dolayı Laroui'ye göre, Marxist görüş zorunlu ve kaçınılmazdır. Çünkü yalnızca

Marxism "Avrupa'ya teslim olmadan geleneği bırakabilecek, geleneğe dönmeye mecbur olmadan özel bir Avrupa toplum biçimini reddedebilecek bir ideoloji sağlar. Ayrıca onu kabul eden fert, liberal aydın gibi, subjektif hakikatle halk imanı arasında seçim yapmaya çağrılmaz. Uygulamalar yoluyla ikisinin birlikte olmasına imkan tanınır"[84]. Sınıf kavramıyla yola çıkan Marxist devrimci Avrupa burjuvazisinin istismar ettiği insanlığın bütün kesimlerine ulaşır. Bu, onun Batı emperyalizmiyle savaşan evrenselleşmiş bir rasyonalizme icâbetinin bir yanıdır.

Bununla birlikte, Laroui'ye göre, Marxism'den ne kasdettiğimizi belirlemek önemlidir. Avrupalı benzerinin aksine, Araplar dahil Üçüncü (ikinci) Dünya aydını, Marxist düşünüşü ictimâî yahut ahlâkî sebeplerden değil, sadece millî yahut kültürel sebeplerden kabul edebilir. Bu kabul, Almanya'ya nisbetle Marx'ın sarıldığı ve Üçüncü Dünya ve Arap aydınlarının yeniden sarılmak zorunda oldukları muhakkak tarihi gecikme fenomenine bağlanır; böylece onların Marxismle teahhütleri (commintment) onların içinde doğduğu tarihi durumdan neşet edebilir. Bu, "kendisine göre tarih, gerçekte ilerlemenin gösterdiği yeri izlemeyi reddettiğinde değil, bilakis onu kabul ettiğinde kesin olarak insanlığın geriye doğru" gidişi olan "rasyonel" Marx'tır. "Hiç kimse bu kabulün nihâî sonucunu önceden haber veremez; bununla birlikte gerçek evrenselleşme umudu yalnız ondadır"[85].

Sosyalizm'in bu ihtilalci tipi, her ne kadar tek değilse de, umumiyetle fikir çevrelerinde en hakim olanı idi. Ilımlı ya da "Batı" sosyalizmi, ister İslâm, ister Arap etiketli olsun, bugün Arap ve İslâm dünyasının karşı karşıya kaldığı siyâsî yahut dinî problemler üzerinde yoğunlaşmaya vesile oldu. Birinci türün (İslâmî) savunucuları, Sosyalizm'in İslâm'la bağdaşırlığını vurgularken, ikincisinin (Arap) savunucuları onun, ilerleme ve millî birlik hedeflerine ulaşmadaki rolünü vurguladılar[86].

Netice olarak, selefciler, hümanistler, pozitivistler ve sosyalistler arasındaki fikir sahnesine hakim olma mücadelesinin bugün devam ettiğini söyleyebiliriz. İran'da Humeynî hareketinin ortaya çıkışı, yahut Suûdî Arabistan'da Vehhâbîliğin nüksedişinin gösterdiği üzere, fikrî yahut siyasî tutumların biçimlenmesinde dînîn rolü kesin olarak devam etmektedir. Bu hareketlerin çoğunun, tamamen çağdaş Batı ideolojileri yahut metodolojileriyle şekillenmiş olmalarına rağmen, ismiyle bu kitabın kapanması uygun görülen IX. asrın ilk gerçek İslâm filozofu olan Kindî'nin başlattığı ebedî felsefî analiz, yahut rasyonel araştırma işiyle bir alâkasının olduğunu görmek mümkündür.

**Notlar:**

1. Bkz. Lutfullah Han, **Cemaleddin el-Esedabadî el-Efganî,** s. 49 vd; krş. Adams, **İslam and Modernism in Egypt,** s. 4, n. 1. Ayrıca bkz. Rıza, **Tarih el-Üstâd el-İmam,** I, 27.
2. Rıza, **Tarih,** I, 31 vd.
3. **A.g.e.,** s. 139
4. **A.g.e.,** 91; krş. Lutfullah, **Efganî,** s. 118 ve Adams, **Islam and Modernism,** s. 12.
5. bkz. **el-Urvah el-Vuskâ,** s. 384, krş. **Gibb, Modern Trends in İslâm** s. 58.
6. bkz. **el-Redd alâ'l-Dehriyyin,** s. 15 vd.
7. **El-Redd alâ'l-Dehriyyin,** s. 47.
8. I. e., the Crusaders
9. El-Efganî, **el-Redd,** s. 59
10. **A.g.e.,** s. 62.
11. **A.g.e.,** s. 83.
12. El-Efganî, **el-Redd,** s. 84.
13. Rızâ, **Tarih,** I, 21 vd.; krş. Adams, **Islam and Modernism,** s. 19 vd.
14. Rızâ, eğitim metodlarındaki bu farklılığa işaret etmektedir. Şöyle yazıyor: "Grek ve arapların felsefesi, halâ İranlıların memleketinde araştırılmaktadır; oysa, Mısır ve Suriye gibi arap memleketlerinde felsefeye atfedilen önem pek azdır."
15. **A.g.e.,** s. 25.
16. **A.g.e.,** s. 26.
17. **A.g.e.,** s. 38, 74, 79.
18. **A.g.e.,** s. 107 vd, 133.
19. Rızâ, **Tarih,** I, s. 394.
20. **Risâlet el-Tevhîd,** s. 24.
21. **A.g.e.,** s. 25.
22. **Risâlet el-Tevhîd,** s. 36.
23. **A.g.e.,** s. 40.
24. **Risâlet el-Tevhîd,** s. 56.
25. **A.g.e.,** s. 64, 66.
26. **A.g.e.,** s. 72.
27. **A.g.e.,** s. 75.
28. **Risâlet el-Tevhîd,** s. 78 vd.
29. **A.g.e.,** s. 84 vd.
30. **A.g.e.,** s. 91.
31. **Risâlet el-Tevhîd,** s. 103.
32. **A.g.e.,** s. 111.
33. **Risâlet el-Tevhîd,** s. 138.
34. **Journal de Paris** (1900)'de "Face to Face with İslam and the Muslim Question" başlığı altında. (bkz. Adams, **Islam And Modernism,** s. 86 ve Rızâ, **Tarih,** I, 786 vd.)
35. **El-İslam Dîn el-Ilm ve'l-Medeniyye,** s. 53 vd., 60., 138 vd.

36. **El-İslam Din el-İlm ve'l-Medeniyye,** s. 59 vd.
37. **A.g.e.,** s. 40 vd.
38. **A.g.e.,** s. 77.
39. **A.g.e.,** s. 111 vd.
40. Adams, **Islam and Modernism,** s. 180.
41. Adams, **Islam and Modernism,** s. 183.
42. Wilfred C. Smith, **Modern Islam in India,** s. 183.
43. Wilfred C. Smith, **Modern Islam in India,** s. 20 vd.
44. Ali, **The Spirit of Islam,** s. 371 vd.
45. Ali, **The Spirit of Islam,** s. 183 vd.; wilfred C. Smith, **Modern Islam in India,** s. 51 vd.
46. **The Spirit of Islam,** s. XIV vd. ve 143 vd.
47. Ali, **The Spirit Of Islam,** s. 178.
48. **A.g.e.,** s. 180.
49. Smith, **Modern Islam in India,** s. 102.
50. **Reconstruction of Religious Thought in Islam,** s. 2.
51. **Reconstruction,** s. 4 vd.
52. **A.g.e.,** s. 11.
53. **A.g.e.,** s. 30.
54. **A.g.e.,** s. 52.
55. **A.g.e.,** s. 54.
56. **A.g.e.,** s. 66 vd.; krş. yukarıda ilgili yer.
57. **A.g.e.,** s. 67, 95 vd.
58. **A.g.e.,** s. 104; krş. yukarıda ilgili yer.
59. **A.g.e.,** s. 123. Otoritesi olarak Briffault'un **The Making of Humanity** kitabından iktibas eder.
60. **A.g.e.,** s. 125.
61. **A.g.e.,** s. 31-37.
62. **Hakâik el-İslam ve Ebâtıl Husûmih,** s. 11.
63. **A.g.e.,** s. 17.
64. **El-Zamân el-Vucûdî,** s. 251.
65. **Dirâsât fi'l-Felsefe el-Vucûdiyye,** s. 237.
66. Habeşi, **Felsefe li-Zamânina'l-Hâdır,** s. 137.
67. bkz. **Nahve Felsefe İlmiyye,** s. 10 vd. ve 14 vd.
68. **A.g.e.,** s. 24 vd.; krş. **Felsefe ve Fenn,** s. 26 ve **Tecdîd el-Fikr el-Arabî,** s. 33 vd.; ve 190 vd.
69. **Tecdîd el-Fikr el-Arabî,** s. 239.
70. **A.g.e.,** s. 253 vd.
71. bkz. **el-Redd ala'l-Dehriyyin,** s. 62. Bununla birlikte Efganî'nin sosyalizme karşı takındığı bu tavır hayatının sonlarına doğru yumuşamıştır. Nitekim, **Hatırat**'ında tüm insanlığın yararına olacak ve zaten İslam'ın ilk halifeleri tarafından fiilen uygulanmış olan "ılımlı bir sosyalizm" fikrini ele alır.
72. bkz. **Mecmua,** II s. 155 vd.; ve 183 vd.
73. bkz. **Nakd el-Fikr el-Dînî,** s. 25.
74. **A.g.e.,** s. 230.
75. bkz. **Meşrû Ru'yeh Cedideh,** s. 129.
76. **A.g.e.,** s. 355. Muhammed Amâra, **Materialism and İdealism in the Phi-**

**losophy of Ibn Rushd** adlı kitabında da benzer bir çizgiye sahiptir.

77. Muruvve, **el-Nezaât el-Mæddiyye,** I, 158.
78. Muruvve, **a.g.e.,** II, 11 vd. Bunlar dokuz ve onuncu yüzyıllarda Abbasî hilafetini peşpeşe tehdid eden, sahip oldukları komünist ve devrimci fikirleri Irak, Suriye ve Körfez'de uygulamaya çalışmış aşırı gruplardı.
79. **A.g.e.,** II, 455.
80. **A.g.e.,** II, 616 vd.
81. **A.g.e.,** II, 629 vd.; I, 255 vd.
82. **A.g.e.,** 710 vd.
83. bkz. F. Engels, "Socialism: Utopian and Scientific" **Marx and Engels, Basic Writings on Politics and Philosophy** içinde ed. Lewis S. Feuer, New York, 1959. s. 83.
84. Laroui, **La crise des İntellectuelles Arabes,** s. 15; krş. Diamid Cammel'in İngilizce Tercümesi. s. 121.
85. **A.g.e.,** s. 151.; krş. İng. Terc., s. 121.; ayrıca krş. **L'ideologie Arabe Contemporaine,** s. 151 vd.
86. bkz. M. Şaltût, **El-İştirakiyye, ve'l-İslam,** Kahire, 1961; C. Abdul-Nasır, **Felsefet el-Sevra ve'l-Misâk,** Beyrut, 1970 ve Seyf el-Devle, **Usul el-İştirakiyye el-Arabiyye,** Kahire, 1971.

# İndeks


A
Abbad b. Süleyman 56, 60
Abbas b. Mulityan 61
Abbasî Halîfeliği 233
Abbas Mahmud Akkad 319
Abdulkadir Kîlanî (Ciylânî) 229
Abdullah b. Kerram 187
Abdullah b. Mukaffa 12
Abdullah b. Nebbas Beccacî 234
Abdullah b. Seb'e 43, 54
Abdullah Laroui 324, 326, 327
Abdullatîf Bağdâdî 31, 190, 194
Abdurrahman b. İsmâîl 234
Abdurrahman Bedevî 319
Abdurrezzak Lehîcî 279
Abdülkerîm Cîlî 229
Abdülmelîk 12, 45
Absal ve Salaman 242
Adem 224, 227, 276
Adud el-Devle 170
Adudiddîn el-İcî 291
Afganistan 152
Agathadalmon 268
Ahlâk 18
Ahlâk ve Musikînin İlkeleri 21
Ahlâkî rasyonalistler 49
Ahmediye 229
Ahmed b. Ebî Duâd 61
Ahmed b. Hanbel 59, 185, 221, 248, 283
Ahmed b. Tayyîb el-Serahsî 88
Ahmed b. Zeynuddîn el-Ehsâî 279
Ahmed el-Bedevî 229
Ahmed Han 302, 313
Ahmed Rıfâî 229
Ahvâl 216, 278
Akâsid Sâdık 301
Akıl âlemi 289
Akl-ı mahz 203
Aklî âlem 81, 93, 95
Aklî insanın bir kopyası 27
Alâ el-Devle 120
Albert the Great 23, 247
Alçaklık şehri 117
Âlem-i ma'kûle 81
Âlemi Melekût 224
Âlemi Şehâdet 224
Alevilik 221
Alexander Aphrodisias 83, 123, 171, 245
Ali Abdurrezzâk 319
Ali b. Esvâvî 60
Ali b. Îsa 221
Aligarh Üniversitesi 312
Alisana 245
Allah'ın fiillerinin adâleti 68
Allah'ın kelimesi 58
Almanya 314
Amelî felsefe 275
Amr b. Bahr el-Câhiz 60, 68
Amr b. Ubeyd 45, 60
Amr b. Âs 9
Analoji 188
Anawati 121
Anaxagoras 125
Andronicus 104
Antakya 9
Anûşirvân 15, 33, 34
Anûşirvân'ın Hayatı 13
Arabian Nights 168

Arabî Paşa 301
Arapların filozofu 68
Arap Yeni Platonculuğu 258
Aristo 10, 15,17, 18, 20, 21, 22, 23, 25, 28, 52, 55, 69, 70, 71, 74, 75, 81, 83,85, 91, 92, 94,103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 113, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 128, 134, 136, 138, 142, 143, 154, 160, 167, 170, 171, 173, 174, 175, 179, 199, 200, 228, 235, 237, 244, 246, 252, 254, 256, 260, 266, 267, 268, 275, 278, 287, 295, 296, 307, 314, 318, 323
Aristoculuk 76, 85, 91, 93, 105, 119, 122, 246
Aristo Felsefesine Dair Beş Kitap 21
Aristo Metafiziğinin Maksatları 119, 120
Arkhütas 266
Arş 3, 54, 187, 220
Asadâbâb 301
Asclepius 266, 268
Astât 21, 22
Aşağı âlem 81, 93
Atina Okulu 11
Atomculuğa reddiye 20
Attâr 228
Auguste Comte 321
Augustus 104, 303
Avecpacesi 235
Averroes 244
Avfî 152
Avicenna 119
Ay-altı âlem 76, 77, 78, 106, 112, 115, 127, 158, 161
Ayân-ı sâbite 226, 277, 278
Ayer 322
Ayin Nâme 13
Ayn el-cem 221, 222, 223
Ay küreleri 112

B
Baalbek 19
Bâbıkî 325
Bachren 322
Bâcûrî, 291
Bağdat 3, 11, 21, 49, 67, 89, 103, 104, 152, 168, 175, 196, 215, 221, 226, 229, 233
Bağdat Abbâsîleri 233
Bağdat Nizâmiyesi 196, 199
Bağdat okulu 11
Bahâeddîn el-Âmilî 274
Bahtişu ailesi 11
Bâkıllânî 53, 56, 190, 191, 192, 195, 255, 309
Baladlı Anthanasius 10
Basra 67, 185, 214, 215, 255, 309
Bâtınî keşf 294
Bâtınîler 198, 250
Batlamyus 21, 78, 164, 318
Batlamyus kozmogonisi 78, 257
Bayağılık şehri 117
Becâye 292,
Bedeviye 229
Beğâvî 288
Ben Alive 229,
Benû Mûsa 15, 16
Berberîler 283
Bergson 314, 315, 316, 317
Berkeley 315, 317
Bermekî ailesi 15
Bertrand Russel 315, 317, 322, 324
Berzâh 271, 277
Beşerî bilgi 87
Beş ezelî prensip 93
Beşinci tabiat 83, 158
Beyâniye 54
Beydebâ 12, 33
Beyhâkî 122, 167
Beyt el-Hikme 11, 17
Bilfiil akıl 114, 115, 130
Bilkuvve akıl 113

Bilmeleke akıl 83, 130
Birgivî 291
Birinci Analitikler 10, 15, 20, 21, 104, 107
Birinci Analitikler Üzerine Şerh 105
Birinci cevherler 86
Birûnî 32, 88
Bistâmî 215, 219, 220, 221, 223, 265, 268, 316
Bişr b. Hâfî 215
Bişr b. Mu'temir 49, 53, 57, 61
Bizans 16, 17
Bostralititus 10
Boynuzlu insan 82
Brahmagupta 31
Brahmanizm 96
Brahmanlar 33
British 322
Budizm 213, 313
Buhârâ 120
Burhân 90
Buzurjumhr (Vuzurgmihr) 33, 268
Bütün İlimlerde Kullanılan Önerme ve Kıyaslara Dâir 105
Bütün ve Parçalar 20
Büveyhîler 120, 152
Büyük Âlem 86, 227
Büyüme 21

C
Ca'fer b. Mübeşşir 61
Ca'fer el-Bermekî 6
Câbir b. Hayyân 216
Câhiliye 319
Calonymus ben Calonymus 246
Calonymus ben Todros 246
Cantor 317
Câvidân Hırad 34, 170
Cebrâil 224, 272
Cebriyye 46, 189
Cehâlet şehri 117
Cehmiyye 45, 46, 48, 59, 286
Cehm b. Safvân 46, 47, 48, 53
Celâleddîn Rûmî 228, 316
Cemâleddîn Efgânî 301, 302, 304, 305, 306, 310, 311, 313, 318, 323
Cengiz Han 303
Cevâhir el-hamse 83
Cezayir 230
Charles Darwin 159, 302, 321
Cirm-i Aksâ ve Onun Allah'a Taati 68, 76
Cismânî Tıp 91
Cismâni insan 237
Contigentia Mundi 192, 259
Corroption 19
Cratius 18
Cumhuriyet (Republic) 18, 91, 110, 116, 245
Cundişapur 10, 11, 13, 15, 16
Cûrcan 196
Cüneyd-i Bağdâdî 215, 216, 219, 220, 221, 223, 225, 228, 241
Cüveynî (İmâm el-Harameyn) 190, 192, 195, 199
Cüz'î irâde 3
Cüz'ü la yetecezzâ 51, 52

D
D'Alembert 322
D'Hollach 322
Dalâlet şehri 117
Damascius 31, 45, 248
Daniel Defoe 239
Dânişnâme 121
Dante 133
Dâr-ı bekâ 213
Dâr-ı fenâ 213
Davud b. Halef el-İsfehânî 284
Demiurgus 93, 94, 138
Demokritus 92, 125, 302
Descartes 143

Devvânî 276, 291
De Anima 15, 81, 83, 85, 113, 114, 245
De Caelo 19, 109
De Caelo et Mundo 154, 245
De Generatione 109
De Generatione Animalium 21
De Generation et Corruptione 18
De Pantis 18
De Partibus 154
De Sensu 154
Değişmiş şehir 117
Deniz Suyunun Tuzluluğuna Dâir Bir Risâle 19
Dırar b. Amr 52, 53, 193
Diderot 322
Dikotomi metodu 85
Dînî İnançların Hakikati 19
Diodochus Proclus 23
Diogenes 34, 87
Doğu felsefesi 122
Dominicus Gundissalinus 199
Dört Karışım 155, 159
Dünya Tarihi 19

E
Ebû Abdullah Natilî 120
Ebû Ahmed Nehrâcûrî 152
Ebû Ali b. Zur'a 19, 21, 168
Ebû Ali Cubbâî 52, 53, 56, 60, 185, 193
Ebû Ali Sindî 219
Ebû'l-Alâ Mearrî 8, 93, 94, 305
Ebû'l-Berekât Bağdâdî 288, 290
Ebû'l-Hafs Haddâd 215
Ebû'l-Hakem Amr el-Kirmânî 152, 167, 234
Ebû'l-Huseyn Sâlihî 56
Ebû'l-Huzeyl 49, 50, 51, 53, 56, 60, 193
Ebû Bişr Metta 19, 20, 168, 175
Ebû Hanîfe 2, 284
Ebû'l- Hasan Ali b. İmâm 235
Ebû Hasan Zencânî 152
Ebû Hâşîm Cubbâî 52, 53, 56, 60, 186, 194
Ebû Hâtim Râzî 96
Ebû Hayyan Tevhîdî 167, 169, 170
Ebû Huseyn Hayyat 61
Ebû İshak İbrahim b. Abdullah Bağdâdî 108
Ebû'l-Kasım İsmâîlî 196
Ebû Kâsım Belhî el-Ka'bî 61
Ebû Mûsa el-Murdâr 61
Ebû Osman b. Bağnûş 234
Ebû Osman Dımeşkî 19, 21, 173
Ebû Osman Saîd b. Fethûn 234
Ebû Saîd Sîfârî 168
Ebû Salim 292
Ebû Sehl el-Fadl 14
Ebû Süleymân el-Büstî 152
Ebû Süleymân Sicistânî 167
Ebû Tâlib Mekkî 223
Ebû Ubeyd el-Cûzcânî 119
Ebû Yakub eş-Şehhâm 60
Ebû Yakub Yûsuf 238, 244
Ebû Yûsuf (el-Mansûr) 244
Ebû Zerr Gifârî 213
Eddington 318
Edessa (Urfa) 9
Edward Pacocke 239
Efşane 120
E. G. Browne 279
Ehl-i Sünnet 194, 198, 307, 314
Einstein 315, 317, 318
el-A'mâ 277
el-Akl bi'l-fiil 82
el-Akl bi'l-kuvve 82, 114
el-Akl bi'l-meleke 82
el-Akl el-mustefâd 82
el-Akl el-zâhir 82
el-Cem Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn 110
el-Fihrist 15, 19

el-Firdevs 19
el-Hâvî 90
el-Hayr el-Evvel 28
el-Hîle li def'i'l-ahzân 87
el-İbâre 154
el-Kevn ve'l-fesâd 154
el-Menâr 311
el-Munkız 196
el-Risâle el-Nizâmiye 192
el-Ta'lim es-sânî 122
el-Tahsîl 167
el-Tıb el-Rûhânî 91
el-Urvetu'l-Vuskâ 302, 304, 306, 311
Elbinus 21
Elealılar 26
Emevîler 214, 233, 283
Emîr Tâligan 221
Emir Âlemi 228, 277
Empedocles 24, 55, 234, 268, 270, 275
en-Nefs el-akliyye 81
Enchiridion 10
Endülüs 226, 233, 235, 238, 311
Endülüs Emevîleri 152
Enes b. Mâlik 187
Enkarnasyon 181
Enneâdlar 23
Enoch 275
En Büyük Felek 78
Epicuros 303
Erdemli devlet 117
Erdemli nefs 118
Erdemli şehir 116, 117, 118
Ernest Haeckel 321
Ernest Renan 246, 302
Esamm 52, 60
Esîruddîn Ebherî 274
Eş'arîlik 203
Eş'arî kelâmı 316
Eş'arî 5, 49, 51, 54, 164, 169, 178, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 200, 307, 317
Eş'arîler 33, 48, 76, 250, 286, 305, 308, 315
Eş'arî Kelâmcıları 252, 314
Eş'arî okulu 60, 169, 178, 192, 195
Etika 18, 21, 114, 116
Eudemus'a Ahlâk 85
Eusebius 9
Euthedemus 18
Ex nihilo 89
Ezelîliğin hareketi 94
Ezher 305

F
Fa'al akıl 113, 115, 118, 127, 155, 171, 207 235, 236, 237, 257, 258, 259, 260, 278
Fahreddîn Râzî 119, 279, 292, 286, 288
Fârab 103
Fârâbî 10, 31, 69, 75, 82, 87, 91, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 128, 130, 167, 168, 170, 175, 182, 185, 198, 199, 235, 236, 237, 239, 245, 246, 248, 256, 257, 273, 275, 290, 294, 295, 325
Farah Antun 322
Farashaustra 268
Farmâzî 196
Fas 292, 325
Fâsık şehir 117
Fatalizm 310, 311
Fâtımîler 152
Fâtımî Halîfeliği 196
Felek-i aksâ 126
Felsefenin Doğuşu 104
Felsefetü'l-Ûlâ 68, 69
Felsefî hayat 21
Felsefî yol 90, 93
Fenâ 225, 228
Fenânın fenâsı 225
Fenâ fi't-tevhîd 228
Feyz âlemi 289

Fezârî 14, 31
Fısk şehri 117
Fıtrat dini 311
Fi'l-Hayr el-mahz 23
Filistin 197
Filozof-kral 116
Fizika 18, 19
Franco-British 324
Fransa 230, 301
Friedrich Engels 323, 326

G
Galen 15, 18, 19, 201, 245
Gaybet 43
Gâyet el-hakîm 234
Gazneliler 151
Gazzâlî 7, 34, 76, 119, 123, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 205, 206, 208, 215, 223, 225, 229, 241, 243, 247, 250, 253, 255, 256, 279, 283, 286, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 307, 308, 314, 315
Gelenekçi 185, 189
Generation 19
Georgius b. Cebrâil 13
Geylân el-Dımeşkî 45
G. Hanotaux 310, 311
Gırnata 235, 238, 292
Goethe 316
Grekçe Gramer Kitabı 19
Grek Mezheplerinin Şerhi 19
Gundissalinus 119
Gutama Buddha 217

H
Haccâc b. Matar 17
Hadîs ricâli 3
Hâdî Sebzevârî 279
Hâfızüddîn el-Nesefî 291
Hakikat-ı Muhammed 218, 219, 228, 229, 276
Halep 103
Hâlid b. Yezîd 4, 6, 12, 15
Hâlid M. Hâlid 319
Hâllâc-ı Mansûr 215, 219, 220, 221, 222, 223, 226, 227, 265, 268, 316
Hanbeli 185, 188, 215
Hanbelîler 305, 308
Hareket delili 171
Hareket Etmeyen Hareket Ettiriciye Dâir Risâle 18
Hâricîler (Havâric) 41, 43, 44, 46, 59, 286
Harrân 9, 10
Harrânî 91, 93
Hârûn Reşid 11, 13, 14, 17, 32
Hasan b. Suvar 19, 171
Hasan Basrî 45, 46, 214, 218, 291, 307
Haşviyye 187, 248, 250
Hâtemü'l-Enbiyâ 310
Hattâbiyye 54
Hayal gücü (phantasia) 129, 272
Hayr-ı mahz 30
Hayy b. Yakzân 238, 239, 243
Hedonizm 303
Hegel 314, 317
Hemedan 120
Heracletius 24
Heraclius 9
Herbert Spencer 321
Herman the German 119, 247
Hermeneutica 10, 13, 18, 20, 21
Hermes 6, 34, 160, 243, 266, 268, 275, 278
Hermes Trismegistius 160
Heyûlânî kuvvet 129
Hıristiyanlık 3
Hicâz 197, 288, 301
Hikmet-i bahsiyye 265
Hikmet-i Hâlide 34
Hikmet nûru 276
Hikmet-i zevkiyye 265

Hindistan 32, 229, 313, 314, 317
Hinduizm 213, 216, 305, 313
Hintlilerin Dini İnançları 31
Hipokrat 19
Hispanus 119
Hişâmiyye 54
Hişâm b. Hakem 52, 187, 193
Hişâm el-Fuvâtî 60, 193
Hişâm I 45
Hişâm II 233
Horasan 89, 196, 219
Hubeyş 17, 18
Hudayinâme 13
Hudûd el-Eşyâ ve Rusûmiha 84
Hudûs 75
Hukemânın itikâdı 273
Hume 322
Humeynî 327
Huneyn b. İshâk 6, 7, 17, 18, 19, 22
Husrev I (Anûşirvân) 11
Huzeyfe 213
Hüseyin Mürüve 325
Hüseyn el-Kerâbîsî 59
Hz. Ali 41, 42, 54, 214, 275, 276, 286
Hz. İbrahim 276
Hz. İsa 160, 163, 181, 182, 207
Hz. Muhammed 80, 89, 160, 218, 226, 227, 228, 276, 310, 313
Hz. Mûsa 207
Hz. Osman 214
Hz. Şit 275, 276

I-İ
Irak 9, 67
İbn Abdisselâm 292
İbn Arabî 5, 219, 223, 225, 226, 228, 229, 276, 277, 278
İbn Ârif 226
İbn Bâcce 5, 7, 235, 236, 237, 238, 239, 243, 244, 259, 260
İbn Cellâbî 234
İbn Dâvûd İsfehânî 284
İbn Ebi'l- Dünyâ 215
İbn Ebi Usaybia 68, 104
İbn Fârıd 228
İbn Furât 168, 221, 222
İbn Haldûn 107, 192, 289, 291, 292, 293, 295, 297, 306
İbn Hammâr 6, 21, 75, 171, 179
İbn Hazm 200, 234, 283, 284, 285, 316, 317
İbn İbrî 13
İbn İyâdî 56
İbn Kannârî 234
İbn Kayyım el-Cevziyye 283, 288
İbn Kerrâm 50
İbn Kıftî 293
İbn Merzubân 123, 167
İbn Meserre 226, 234
İbn Meymûn 178
İbn Miskeveyh 34
İbn Mukaffa 13, 33, 34
İbn Murtaza 52
İbn Nâimâ el-Hımsî 19, 21, 23
İbn Nedîm 12, 14, 16, 17, 19, 68
İbn Râvendî 89, 248, 305
İbn Rüşd 7, 22, 119, 122, 139, 164, 176, 179, 187, 223, 228, 235, 237, 238, 243, 245, 246, 247, 249, 250, 252, 254, 256, 257, 258, 259, 260, 286, 293, 314, 315, 325
İbn Seb'în 229
İbn Seyyidî 234
İbn Sînâ 7, 35, 69, 103, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 140, 142, 143, 167, 170, 185, 192, 198, 199, 235, 236, 237, 239, 243, 247, 248, 249, 252, 253, 254, 256, 257, 259, 260, 266, 267, 273, 274, 275, 278, 287, 288, 294, 295, 302
İbn Teymiyye 5, 247, 283, 285, 286, 287, 291, 311, 312, 316, 317
İbn Tufeyl 5, 7, 235, 238, 239, 241,

243, 244, 260
İbn Zeyle 167
İbn Zuhr 244
İbrâhim b. Edhem 217
İcmâ 251, 284, 312
İdris 275
İhsâ el-Ulûm (İlimlerin Sayımı) 105, 106, 121, 122
İhvân-ı Müslimîn 229
İhvân-ı Safâ 87, 121, 152, 153, 155, 167, 169, 234, 248, 249
İhvân-ı Safâ Risâleleri 121, 122, 167, 169
İki Filozofun Uzlaştırılması 110
İkinci Analitikler 13, 20, 107, 113, 154, 245, 249,
İkinci Analitikler Üzerine Şerh 105
İkinci Cevherler 86
İkinci Harem 235
İkinci kemâl 83
İkincil sebepler 205
İlâhî Adâlet 47
İlâhî Âlem 81, 242
İlâhî bilgi 69, 86, 182, 203, 204, 254,
İlâhî hikmet 253, 259
İlâhî ilim 72, 152, 278
İlâhî mîsâk 215
İlâhî sevgi 214, 219, 222
İlâhî Platon 27
İlâhiyâtın Esasları 23, 28
İlk akıl 171, 227, 273, 290, 293, 294
İlk dört keyfiyet 155
İlk kemâl 83
İlk madde 155
İlk muharrik 158, 225, 259
İlk nûr 271
İlmî bilgi 105
İlm el-İlâhî 71, 276
İlm el-Mahlûkât 71
İmâm 43, 249, 268
İmâmet 276
İmru'l-Kays 67
İndus 151
İngiltere 301, 312
İntellectum 111
İntellectus 111
İntelligens 111
İrâde hürriyeti 45, 47
İrâdî ölüm 174
İran 221, 328
İranşehrî 32
İsa b. Şahlasâ 13
İsa b. Yahya 17
İsagoji 10, 13, 90, 105, 123
İsagoji Şerhi 105
İsfahan 274
İshâk b. Huneyn 17, 18, 19, 22
İskâfî 61, 193
İskender 7, 9, 20, 22, 83, 113, 123, 257
İskenderiye 9, 104, 151
İslâm atomculuğu 193
İslâm Meşşaîliği 266
İslâm Neoplatonizmi 119, 121, 128, 199, 283, 326
İslâm tarih felsefesi 292
İslâm Yeni-Platonculara 76, 83, 119, 120, 163, 170, 182, 198, 200, 228, 229, 236, 239, 242, 256, 257, 270, 273, 274, 283, 290
İsmaîlîler 96, 198, 250
İsmâîlilik 43, 44, 121, 122, 196, 198
İsmâîlî doktrin 198
İsmâîlî propoganda 303
İsmâil el-Zâhid 119
İsnâ aşeriyye 43
İspanya 317
İstanbul 301, 302
İstitaat ve Başlama Zamanı 69
İstivâ 3
İşbiliyye 235, 238, 244
İşrâk 5, 267
İşrâkîler 223
İşrâkîlik 283
İtiraflar 9
İttisal 236, 237, 259, 260, 294
İznik düsturları 181

J
Jacop ben Abba Mari 246
Jaına mezhebi 33
Jamasp 268
Jamblichus 31, 248
John bar Aphtonia 10
John Philoponus 28, 75, 135
Joseph ben Machis 246
J. S. Mill 316
Jüstinyen 9, 11

K
Ka'bî 52, 194
Kâbe 217
Kader 3, 45
Kaderiyye 45
Kadı Abdu'l-Cebbâr 60
Kadı Sa'id 293
Kadîm ilimler 233, 234
Kadiriyye tarîkatı 229
Kahire 196, 226, 270, 292
Kalânîsî 194, 195
Kâmil insan 227, 229
Kanunlar 18
Karmatî 222, 325
Kâsım Emin 322
Kategoriler 10, 13, 18, 20, 90, 105, 106, 107, 154
Kategoriler Üzerine Şerh 105
Kâtip Çelebi (Hacı Halîfe) 122
Kayser 311
Kazâ ve kader 186
Kazvin 301
Kebîre 46
Kelile ve Demne 12, 33
Kemâl kuvvet 129
Kesb 178
Kesb doktrini 189
Kesin bilgi 197
Kevn ve fesâd âlemi 126, 161, 241
Kevn ve fesâdın yakın illeti 68
Keysaniyye 54
Kıftî 104
Kınnesrin 9, 10
Kıyâs 2, 188, 284, 287
Kıyâsların Sayısı 18
Kilise tarihi 9
Kindî 7, 22, 23, 32, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 91, 103, 113, 154, 164, 169, 174, 178, 179, 180, 185, 248, 249, 314, 327
Kistâ 33
Kitâb el-Buhâlâ 68
Kitâb el-Burhân 104
Kitâb el-İmtâ 168
Kitâb el-İşârât ve'l-Tenbîhât 121, 122
Kitâb el-Muhabbet 217
Kitâb el-Necât 121
Kitâb el-Siyâse 19
Kitâb el-Şifâ 121
Kitâb el-Zühre 284
Kleopatra 104
Klinik 174
Konuşan hayvan 82
Konuşmalar 10
Konya 226
Kudsî nûr 270
Kudsî rûh 272
Kûfe 67
Kur'ân'ın yaratılması 59
Kurtuba 233, 238, 243, 283, 284
Kusta b. Luka 19
Kuşeyrî 104, 215
Kutup 268
Küçük âlem 80, 159, 227
Küllî Akıl 155, 227
Küllî Nefs 155, 158, 164, 228
Kümûn 50, 257

L
Laf sanayii 323
Lahor 314
Lekânî 291
Levh-i Mahfûz 58, 277, 315
Levi ben Gerson 247
Liberal 46
Liber de Causis 23, 28, 29, 30
Logos 226, 228
Lokman 6, 34
Lübnan 311, 320, 322, 325
Lüdwig Büchner 321

M
Maba'de't-tabia 85
Mâbed el-Cühenî 45
Mâcestî 21
Macrocosm 80
Madde âlemi 278
Maddî (heyûlânî) akıl 129
Madras 314
Magna moralia 85
Mağrib 313
Maimonides 247, 340, 347
Makâmât 216
Makûller âlemi 93, 275, 277
Mâlik b. Enes 2, 5, 59, 248
Maniheistler (Mecûsîler) 186
Maniheistlere (Seneviyye) Reddiye 68
Maniheizm 34
Mansûr 11, 13, 14, 15, 17, 32, 215
Mantığa Giriş 18, 19
Mantığın Mahiyetine Dâir Risâle 20
Mantık el-Meşrıkiyye 122
Martin Heidegger 320
Marûf Kerhî 215
Marx 324, 326, 327
Maserceveyh (Masarjuisi) 12
Massignon 218
Masûmî 167
Masûm imâm 198
Mâşallah 14
Materyalist 3
Maurice Bouyges 22
Mazda'nın Kitabı 13
Mazdeizm 303
Me'mûn 6, 11, 13, 16, 17, 46, 67, 91, 185
Mecd el-Devle 120
Mecdûddîn el-Cîlî 288
Mecritî 152, 234
Mecûsîler 170, 186
Medd ve Cezr Risâlesi 19
Mehdi 43, 276
Mekke 217, 220, 221, 226, 274
Melekût âlemi 153
Melik Zâhir Berkuk 292
Melkitler 9
Merakeş 229, 244
Merâkûşî 238, 244
Merbuzân 122
Merih 112
Mervân 12
Merv 15, 16
Mes'ûdî 295
Mesih 58, 160
Meşârî 265
Meşrıkî felsefe 121, 265
Meşrıkî Hikmet 140, 239
Meşşâîlik 122
Meşşâî filozoflar 207
Meşşâîler 69, 75, 122, 205, 207, 265
Metaphysica 20, 21
Meteorologica 21, 154
Metta 103, 104, 169
Mısır 9, 68, 103, 301, 311, 313, 319
Michael de Scot 119, 247
Microcosm 279
Mihne 59
Mir Damad 274, 279
Mir Ebû'l-Kâsım Fendereskî 274
Miskeveyh 34, 168, 170, 171, 172,

173, 174, 175
Moğollar 274
Molla Sadra 274, 291
Monophysit 9
Monophysit Manastırı 10
Mopseustia'lı Theodore 10
Moses b. Tibbon 246, 247
Mu'tasım 59, 67, 68, 69
Mu'tezid 20, 88
Mu'tezile 17, 44, 45, 47, 48, 49, 68, 75, 85, 87, 169, 185, 186, 187, 188, 190, 286
Mu'tezilî okul 60, 307
Muammer b. Abbâd 50, 57, 60, 193
Muâviye 41
Mufârık Akıllar 127, 256, 257, 259, 260, 268
Mufârık Cevherler 21
Muğiriyye 54
Muhakkık filozoflar 206, 294
Muhâle ircâ metodu 73, 84
Muhammed Abduh 5, 291, 301, 302, 305, 306, 307, 309, 310, 311, 313, 318
Muhammed b. Abdurrahman 233
Muhammed b. Abdülvehhâb 283, 288
Muhammed b. Hasen 43
Muhammed b. Mûsa 18
Muhammed Bâkır Meclisî 279
Muhammed el-Behî 318
Muhammed'in hakîkatı 227
Muhammed İkbâl 313, 314, 316, 317, 318, 319
Muhammed Mehdî Burucîrdî 279
Muhammed Reşid Rızâ 306, 311, 312
Muhâsibî 215, 217
Muhayyile 82
Muhit felekği 157, 256
Muhsin Feyz Kâşânî 279
Murâbıt 230
Mûrcie 42, 46, 59, 286
Murtazâ el-Esârî 301
Mûsaoğulları 17, 20
Musavvıra 82
Mûsa b. Meymûn 53, 240, 246
Mûseviyye 54
Mushâf-ı Osman, 2
Mustansır (Hakem II) 233, 235
Mustazhir 284
Musul 226
Mutlak fenâ 241
Mutlak ve Cüz'î Madde 90
Mutlak Zaman (Dehr) 94
Muvahhid 229, 238, 239, 245
Mücessime 54, 187
Müdebbire 270
Mülhidlerin Delillerinin Reddi 69
Mümkünün Mâhiyeti 20
Mürsiye 225
Mürted ve sapık şehir 118
Müsellemât 84
Müslüman Yeni Eflatuncu 182
Müstefad akıl 114, 115, 236
Müşterek his (sensus communis) 129
Müşterek zıtlar 72
Müşteri 112
Mütecllih 267
Mütevekkil 67, 68, 185

N

Napolyon 304
Nâsır-ı Hüsrev 32, 96, 249
Nastûrî 9, 104
Nazarî felsefe 275
Nazarî hikmet 265
Nazarî ilimlerin bölümleri121
Nazzâm 8, 50, 51, 52, 56, 60, 87, 194
Neccâr 53
Necd 288
Necef 301
Necmuddîn Nesefî 291
Nefsin fazîletleri 173
Nefs ile Rûh Arasındaki Fark 19
Neoplatonizm 122

Nevâdir el-Felâsife ve'l-Hukemâ 19
Nevbahtî ailesi 13, 14
Newton 317, 318
Nicholson 218
Nicolaus 21
Nicomachos'a Ahlâk 85, 173, 260
Nicomachus 155
Nijerya 230
Nimetullah Şusterî 279
Nişabur 199
Nişabur Nizamiyesi 196
Nizâm el-Mülk 196
Nizâmiye Medresesi 197
Nûh b. Mansûr 120
Numenius 110
Nûr âlemi 273
Nûr felsefesi 273
Nûr-u Mahz 30, 226
Nûrlar nûru 270, 271, 272, 277
Nusaybin (Nisibis) 9, 10
Nübüvvet feneri 276
Nyaya Mezhebi 33

O-Ö
Occasionalizm 52
Organon 107
Ortak duyum 272
Ouspeosky 317
Öklit 21, 323
Ömer b. Feruhân 14

P-Q
Pakistan 313
Pan-Arabizm 323
Pan-İslâmizm 302
Panteizm 226
Paris 178, 301
Parmenides 18
Parva naturalia 85
Pascal 161
Patanjâlî 220
Pencab 152, 314
Peripatetik gelenek 109
Peri Hermenias 107
Peri Hermenias Üzerine Şerh 105
Personalizm 321
Phaedrus 141
Physica IV 20
Physics 109
Physigonomy 19
Platon 15, 18, 24, 26, 29, 30, 80, 81, 82, 83, 85, 91, 92, 94, 95, 105, 110, 119, 136, 140, 172, 173, 174, 201, 235, 236, 243, 245, 257, 266, 268, 270, 272, 273, 275, 276, 278, 290, 307, 314, 325
Plotinus 23, 28, 29, 30, 55, 110, 143, 163, 228, 243, 276, 314
Plutarch'ın Tabiata Dâir Görüşleri 90
Poetica 20, 85, 108
Polemarchus 116
Politika 15
Porphyrius 10, 13, 20, 21, 24, 31, 110, 123, 154, 173, 179, 245
Proclus 28, 75, 119
Proclus'un Reddi 90
Putperest 3
Pyrron 205
Pythagoras 6, 24, 80, 81, 92, 93, 155, 160, 161, 164, 272, 273, 276, 266, 268, 275, 278
Pythagorasçılar 93
Quadripartitus 14
Quspensky 317

R
Râbia (el-Adeviyye) 214, 217, 218, 219, 228
Rahmâniye 229
Rasihûn 249

Rasü'l-ayn 9
Raymond Martin 247
Râzî 8, 28, 32, 34, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 103, 120, 151, 164, 174, 221, 248, 288, 289
Razkânî 196
Rec'at 43
Reddiye 69
Rene Habeşî 320, 321
Renkler 21
Renkler Kitabı 19
Rey 89, 120, 288
Rhetorica 10, 85, 108
Rifâiye 229
Risâle fî Kavsi Kuzah 19
Risâle fi'l-Ahlâk 34
Risâle fi'l-Akl 113
Risâle fi'l-Cüz 19
Robinson Crusoe 239
Roger Bacon 247, 316, 317, 326
Rousseau 297, 303
Rûhânî âlem 228
Rûhânî insan 237
Rûhânî nefs 294
Rûhânî Tıb 90, 91
Rûhânî varlıklar 294
Rûhu'l-Kuds 179, 180, 273
Rusya 301

S
Sâbiîler (el-Sâbiah) 10
Sâbiî 91, 93
Sâbit b. Kurrâ el-Harrânî 11, 19, 21
Sâdık C. el-Azm 324
Sadreddîn Şirâzî 274
Safevî 274
Saffârîler 151
Saf ışık 269
Saf nûrlar 269
Saîd b. Ebil Hayr 215, 219
Saîd el-Endülüsî 233
Sakatî 215
Sâlihî 52, 194
Sâlih Kubbe 52
Sâmânîler 151
Samkhia Yogo 216
Samuel ben Judah ben Musellah 246
Sapık şehir 117
Sartre 324
Sautrantika Mezhebi 33
Sayı ve Hacim Bakımından Sonsuzun Varlığının İmkânsızlığı 20
Selame Musa 322, 323
Selçuklular 152, 196
Selçuk Sultanı Melikşah 196
Selef 189
Selef-i sâlihîn 288, 308, 311
Selefî hareket 308
Selm 17
Semau'l-kıyân 154
Semitik vahdaniyetçilik 255
Senûsî 291
Sercûn b. Mansûr 12
Serrac 215
Severus Seboth 10
Seyf el-Devle 103
Seyyid Ahmed Han el-Bahâdûrî 312
Seyyid Emir Ali 312, 313, 318, 319
Seyyid Kutub 318
Seyyid Şerif Cürcânî 291
Sfendarmudh 272
Shankara 216
Sıfâtiyye 54
Sıffin 41
Sırru'l-Esrâr 15
Sıvân el-Hikme 28, 152, 167
Sibeveyh 34
Sicistânî 28, 68, 276, 152, 167, 169, 170
Siddhanta 14, 31
Siger de Brabant 246, 247
Simenon Anatoli 246
Simitik Yoktan Yaratma Fikri 74
Simnani 288,

Simplicius 31, 110, 248
Siyelkûtî 291
Siyelkut 314
Sokrates 6, 87, 93, 160, 199, 275
Sokratik 91
Solomon ben Joseph ben Job 246
Solon 6
Sophist 18
Sophistica 20, 21
Sophistica Üzerine Şerh 105
St. Augustine 196
St. Clement 9
St. John 227
St. John of Damascus (Yahyâ el-Dımeşkî) 12, 45
St. Luis 229
St. Thomas 23, 240, 245, 246, 247
Stateman 18
Stoalılar 27, 110, 159, 173
Sufficiantia 121
Sûfîler 198
Sultan Abdülhamid 302
Sultan Ebû İnan 292
Sûriye 9, 197, 324, 325
Suûdi Arabistan 328
Sûfîî âlem 273
Sühreverdî 265, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 274, 275, 276, 278, 288, 301
Sümâme b. Eşrâs 51, 52, 61
Sümeniye Mezhebi 33
Syrianus 22, 28, 31, 110, 248

Ş
Şâfiî 2, 196
Şahsiyetçilik 321
Şah Abbas 274
Şah İsmail 274
Şam 2, 3, 45, 103, 226, 255, 285, 292
Şankara 220
Şartlı Kıyaslar 18
Şâzilî 229
Şâziliyye 229
Şeceretü'l-hikmet 234
Şefâat 53
Şehrâzûrî 265, 266, 276
Şehristânî 45, 49, 119, 123, 187, 192, 195
Şems el-Devle 120
Şerîf Tilmisânî el-Alvî 292
Şeyh Derviş 305, 306
Şeyh el-Yûnânî 23, 31, 275
Şîa 42, 286
Şiblî 219, 220, 223
Şiblî Şümeyyil 321, 322, 323,324
Şiî 43, 44, 54, 152, 193, 221
Şiî İmâm 227
Şirâzî 249, 275, 276, 278, 279, 301
Şiraz 274

T
Taberî 249
Tabiatçı Filozofların Görüşleri 19
Tabiî adâlet 117
Tabiî akıl 192
Tabiî theoloji 191
Tabiî zarûret 182
Tabiî zorunluluk 111, 204
Tafra 194
Tâhâ Hüseyin 319
Tahkik ma lil Hind 32
Tahran 301
Takiyye 44
Tâligan 221
Talimiye 44
Talim 44, 198
Tanrı Dağı 141
Tanta 305
Tarsuslu Diodorsus 10
Taşların Özelliklerine Dâir 19
Tayyib Tizaynî 324, 325
Tecâribü'l-ümem 170

Tefsir-i Maba'dettabia 22
Tehâzân 291
Tegallüb şehri 117
Tehâfüt 119
Tehzîb el-Ahlâk 171, 175
Tenâsüh 32, 92, 118 119, 154, 161, 272, 273
Teslisin tenkidi 179
Teşebbüh billâh 275
Tevellüd 49
Tevhid 47, 54, 68
Tevhîd Risâlesi 20
Tevîl metodu 251
Tevîl sırları 250
Thales 275, 278
Themistius 7, 15, 123, 171, 245, 257
Theodore Ebû Curra 45
Theologia 22, 23, 24, 28, 109
Theophany 10
Theophrastus 104, 123, 246
Theophrastus'un Meseleleri 21
Theosophistler 273
Thrasymachus 116
Ticaniye 229
Timaeus 15, 18, 93, 94
Timurlenk 292
Tirmizî 226
Topica 20, 21
Topica Üzerine Şerh 105
Trablus 311
Treatise on Technical Terms 10
Tunus 230
Tus 196
Tûsî 119, 123, 279, 289
Tusterî 220
Türkistan 103, 152
Türkiye 301
Türk Selçukluları 152

U
Umrân ilmi 295, 296
Upanişadlar 220
Urfa 10
Usturlab 14
Usûl el-Hendesî 21
Utarit 112

V-W
Vadenta 220
Vahdet-i Vücûd 219, 225, 226, 229, 278, 326
Vahhâbîler 229, 288, 312
Vâhib el-Suver 127, 206, 207, 257, 273
Vahyî bilgi 87
Vaibhaşhika 33
Vâsık 59, 67
Vâsıl b. Atâ 45, 46, 47, 48, 52, 164, 185, 193, 214, 248, 291, 307
Vâsıtî 226
Vatikan 178
Vehhâbîlik 327
Vehim gücü, 272
Velâyet 276
Vensinck 225
Voltaire 303
Weltanshaung 314
Whitehead 314, 315, 317
Wilfrid C. Smith 314

Y
Yahûdî 162
Yahyâ b. Adî 6, 19, 20, 22, 75, 170, 171, 175, 176, 178, 180, 181, 182
Yahyâ b. Mâseveyh 11, 13, 17
Yahyâ b. Zekeriya 217
Yahyâ el-Bermekî 11, 31, 32

Yahyâ el-Bıtrîk 13, 14, 15, 17, 18, 19
Yahyâ el-Nahvî 75
Yakînî bilgi 198
Yakûbî âlimler 75, 104
Yakûb Sarrâf 322
Yemen 301
Yeni Hanbelilik 288, 291
Yeni Platonculuk 69, 76, 81, 94, 103, 110, 164
Yeni Platoncu Gelenek 110
Yeni Selefcilik 229
Yıldızların Tabiat ve Tesirleri 20
Yoga 216
Yogi 216
Yoktan yaratma 84
Yuhanna b. Haylân 91, 103, 104
Yunus el Esverî 45
Yûsuf b. Yehuda 246
Yüksek âlem 81

Z
Zaehner 218, 220
Zarûret 117
Zeki Necîb Mahmûd 322
Zenc 325
Zenon 317
Zerdüşt 266, 268, 273, 305
Zerdüştlük 273, 305
Zeyd b. Rıfaa 152
Zorachia ben Isaac 246
Zorunlu varlık 269, 277
Zorunlu ve Vücûdî Mukaddimeler Üzerine Bir Risâle 105
Zuhâl 112
Zuhûr 50
Zühre 112
Zünnûn Mısrî 216

## 1. Arapça kaynaklar


AL-A'ASAM, A.A. *Tārikh Ibn al-Rīwandi*. Beirut, 1975.

AL-'ABBĀSĪ, A.R. *Ma'āhid al-Tanṣīṣ*. Cairo, 1947.

'ABDU, M. *Al-Islām Dīn al-'Ilm wa'l-Madaniyah*. Cairo, 1964.

*Risālat al-Tauḥīd*. Cairo, 1963.

'ABDUL-JABBĀR, A.J. *Al-Mughni*, Cairo, 1963

'ABDUL-RĀZIQ, M. *Falsafat al-'Arab wa'l-Mu'allim al-Thānī*. Cairo, 1945.

*Tamhīd li-Tārikh al-Falsafah al-Islāmiyah*. Cairo, 1966.

ABŪ RĪDA, M. 'A.H. *Rasā'il al-Kindī al-Falsafiyah*. Cairo, 1950, 1953.

AL-AFGHĀNĪ, J.D. *Al-Radd 'ala'l-Dahriyin* (Arabic trans.). Cairo and Baghdad, 1955.

*Al-A'māl al-Kāmilah*, Cairo, N.D.

and M. 'ABDU. *Al-'Urwahal-Wuthqā*. Cairo, 1958.

AL-'AQQĀD, A.M. *Ḥaqā'iq al-Islām wa Abāṭil Khuṣūmih*. Cairo, 1962.

ARNOLD, T.W. (ed.). *Al-Mu'tazilah*, from Ibn al-Murtaḍā, *Kitāb al-Munya wa'l-Amal*. Leipzig, 1904.

*Al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*. Hyderabad, 1948.

*Istiḥsān al-Khauḍ fi 'ilm al-Kalām*, in R. J. McCarthy. *Theology of Al-Ash'ari*. Beirut, 1953.

AL-ASH'ARĪ, ABDU'L-HASAN. *Maqālāt al-Islāmiyin*. Istanbul, 1939–40.

AL-'AZM, S.J. *Naqd al-Fikr al-Dīni*. Beirut, 1969.

BADAWI, A.R. (ed.). *Aristū 'ind al-'Arab*. Cairo, 1947.

*Dirāsāt fi'l-Falsafah al-Wujūdiyah*. Cairo, 1961.

(ed.) *Faḍā'iḥ al-Bāṭiniyah*. Cairo, 1964.

(ed.) *Manṭiq Aristū*. Cairo, 1948.

(ed.) *Neoplatonici apud Arabes*. Cairo, 1955.

(ed.) *Plotinus apud Arabes*. Cairo, 1955

(ed.) *Shahidat al-'Ishq al-Ilāhi* (ed.) Cairo, n.d.

(ed.) *Shaṭaḥāt al-Ṣūfiyah* Cairo, 1949.

(ed.) *Shaṭaḥāt al-Ṣūfiyah*. Cairo, 1946.

*Al-Zamān al-Wujūdi*. Cairo, 1955.

AL-BAGHDĀDĪ, A.Q. *Al-Farq bain al-Firaq*. Cairo, 1910.

*Uṣūl al-Dīn*. Istanbul, 1928.

AL-BĀQILLĀNĪ, A.B. *Al-Tamhīd*. Beirut, 1957.

AL-BAYHAQĪ, Z.D. *Muntakhab Ṣiwān al-Ḥikmah*. Bodleian Ms. Marsh 539 and Koprülü 902.

*Tārikh Ḥukamā' al-Islām*. Damascus, 1946.

AL-BĪRŪNĪ, M. *India*. London, 1887.

AL-BUKHĀRI, M. *Al-Jāmi' al-Ṣaḥih*. Leyden, 1862–1908.

FAKHRY, M. (ed.) *Al-Fikr al-Akhlāqi al-'Arabi*. Beirut (2 vols.), 1978 and 1979

(ed.) or "Ibn Bājjah (Avempace)," *Opera Metaphysica*. Beirut, 1968.

(ed.) *Ibn Bājjah's Paraphrase of Aristotle's Physics.* Beirut, 1973.
"AL-KINDĪ and SOCRATES," *Al-Abḥāth*, March 1963, pp. 23 ff.
AL-FĀRĀBĪ, A.N. *Falsafat Arisṭāṭālīs.* Beirut, 1961.
*Fī Ithbāt al-Mufāriqāt.* Hyderabad, 1345 A.H.
*Fuṣūl al-Madanī.* Cambridge, 1961.
*Iḥṣā' al-'Ulūm.* Cairo, 1949.
*Al-Jam' bayna Ra'yay al-Ḥakīmayn.* Beirut, 1960.
*Kitāb al-Ḥurūf.* Beirut, 1970.
*Al-Madīnah al-Fāḍilah.* Beirut, 1959.
*Majmū'at Rasā'il.* Cairo, 1907.
*Risālah fī'l-'Aql.* Beirut, 1938.
*Sharḥ Kitāb al-'Ibārah.* Beirut, 1960.
*Al-Siyāsah al-Madaniyah.* Beirut, 1964.
*Taḥṣīl al-Sa'ādah* (in *Majmū'*, above).
AL-FATḤ B. KHĀQĀN. *Qalā'id al-'Uqūn.* Paris, 1277 A.H.
AL-GHAZĀLĪ, A.H. *Faḍā'iḥ al-Bāṭiniyah.* Cairo, 1964.
*Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn.* Cairo, 1348 A.H.
*Al-Iqtiṣād fī'l-I'tiqād.* Cairo, N.D.
*Al-Jawahir al-Ghawālī.* Cairo, N.D.
*Maqāṣid al-Falāsifah.* Cairo, 1331 A.H.
*Mishkāt al-Anwār.* Cairo, 1964.
*Mi'yār al-'Ilm.* Cairo, 1961.
*Al-Munqidh mina'l-Ḍalāl.* Beirut, 1959.
*Tahāfut al-Falāsifah.* Beirut, 1927.
HABACHI, R. *Falsafah li Zamānina'l Ḥāḍir.* Beirut, 1964.
AL-ḤILLĪ, H. *Al-Bābu'l-Ḥādī'Ashar: A Treatise on the Principles of Shi'i Theology* (transl. William M. Miller). London, 1928.
IBN ABĪ UṢAYBI'AH, A. *'Uyūn al-Anbā.* Cairo, 1882.
IBN 'ADI, Y. *Tahdhib al-Akhlāq.* Cairo, 1913.
IBN 'ARABI, M.D. *Fuṣūṣ al-Hikam* (edition and commentary by A. E. Affifi). Cairo, 1949.
*Al-Futūḥāt al-Makkiyah.* Cairo, N.D.
IBN 'ASAKIR, 'A. *Tabyīn Kadhib al-Muftarī.* Damascus, 1347 A.H.
IBN BĀJJAH (Avempace). *Opera Metaphysica* (Cf. also M. Fakhry). Beirut, 1968.
*Paraphrase of Aristotle's Physics.* (Cf. also M. Fakhry). Beirut, 1973.
IBN FĀTIK, AL-M. *Mukhtār al-Hikam.* Madrid, 1958.
IBN ḤAJAR, AL-'ASQALĀNI. *Tahdhib al-Tahdhib.* Hyderabad, 1327 A.H.
IBN ḤAZM, M. *Al-Akhlaq wa'l-Siyar.* Beirut, 1961.
*Al-Fiṣal fi'l-Milal wa'l-Ahwā' wa'l-Niḥal.* Cairo, 1317 A.H.
IBN AL-'IBRĪ, A.F. *Mukhtaṣar Tārikh al-Umam.* Beirut, 1958.
IBN JULJUL, S. *Ṭabaqāt al-Aṭibbā.* Cairo, 1955.
IBN KHALDŪN, A.R. *Al-Muqaddimah.* Cairo, N.D.
*Al-Ta'rīf bi'bn Khaldūn wa Riḥlatuhu Sharqan*, Cairo, 1951.
IBN KHALLIKĀN, A. *Wafayāt al-A'yān.* Cairo, 1949.
IBN AL-MARZUBĀN, B. *Kitāb al-Taḥṣīl.* Cairo, 1329 A.H.
IBN AL-MUQAFFA', A. *Risālah fi'l Akhlāq.* Nuroosmaniye, Ms. 2392.
IBN AL-NADĪM, M. *Kitāb al-Fihrist.* Cairo, N.D.

IBN QUTAYBAH, M. *K. al-Ma'arif*. Gottingen, 1850.
IBN RUSHD (Averroes), M. *Faṣl al-Maqāl* (in Falsafat Ibn Rushd), Cairo, N.D.
*Al-Kashf 'an Manāhij al-Adillah* (in Falsafat Ibn Rushd). Cairo, N.D.
*Talkhīṣ mā Ba'd al-Ṭabi'ah*. Cairo, 1958.
*Tafsīr mā Ba'd al-Ṭabī'ah*. (Grand commentaire de la Métaphysique). Beirut, 1938–55.
*Tahāfut al-Tahāfut*. Beirut, 1930.
*Talkhīṣ Kitāb al-Nafs*. Cairo, 1950.
IBN SINĀ (Avicenna), H. *Aḥwāl al-Nafs*. Cairo, 1952.
*Fī'l-Fi'l wa'l-Infi'āl*. Hyderabad, 1353 A.H.
Al-Ishārāt wa'l-Tanbihāt. Cairo, 1957–60.
*Kitāb al-Mabda' wa'l-Ma'ād*. Istanbul Ms., Sulaymaniya 1584.
*Manṭiq al-Mashriqiyin*. Cairo, 1910.
*Al-Najāt*. Cairo, 1938.
*Al-Shifā'*. (*Ilāhiyāt*). Cairo, 1960. (French trans. by Georges C. Anawati, Bks. I-V. Paris, 1978.
*Tis'u Rasā'il*. Cairo, 1908.
IBN TAYMIYAH, A. *Majmū'at al-Rasā'il*. Cairo, 1323 A.H.
*Al-Radd 'alā'l-Manṭiqiyin*. Bombay, 1949.
IBN ṬUFAYL, A.B. *Ḥayy b. Yaqẓān*. Damascus, 1962.
IKHWĀN AL-ṢAFĀ. *Rasā'il*. Beirut, 1957.
*Al-Risālah al-Jāmi'ah*. Damascus, 1949.
AL-ISKANDAR (of Aphrodisias). *Maqālah fi'l-Laun*.
*Maqālah fi'l-Nushū'*.
*Maqālah fi'l-Ṣuwar al-Rūḥāniyah*, in Escorial Ms. No. 798.
AL-JĀḤIẒ, 'A. *Kitāb al-Bukhalā'*. Leyden, 1808.
*Kitāb al-Ḥayawān*. Cairo, 1906.
AL-JURJĀNĪ, A. *Kitāb al-Ta'rifāt*. Leipzig, 1845.
AL-JUWAYNI, A.M. *Kitāb al-Irshād*. Paris, 1938.
KHALĪFAH, ḤĀJJĪ, M. *Kashf al-Ẓunūn*. Leipzig and London, 1835–58.
AL-KHAYYĀṬ, A.H. *Kitāb al-Intiṣār*. Beirut, 1957.
KHUSRŪ, N. *Jāmi' al-Ḥikmatayn*. Paris and Tehran, 1953.*
*Zād al-Musāfirin*. Berlin, 1341 A.H.*
AL-KINDĪ, A.Y. *Rasā'il al-Kindī al-Falsafiyah*. Cairo, 1950, 1953.
KRAUS, P. *Jābir ibn Ḥayyān*. Cairo, 1942–43.
(ed.) Al-Rāzī, *Opera Philosophica*. Cairo, 1939.
LUTFALLAH KHĀN, M. *Jamāl al-Dīn al-Asadabādi al-Afghāni*. Cairo, 1957.
MCCARTHY, R.J. *Al-Tasānif al-Mansūbah ilā Failasūf al-'Arab*. Baghdad, 1962.
MAHDI, M. (ed.). *Falsafat Aristuṭālis*. Beirut, 1961.
AL-MALAṬĪ, A. *Kitāb al-Tanbih*. Leipzig, 1936.
AL-MAQQARĪ, A. *Nafḥ al-Ṭib*. Cairo, 1949.
AL-MARAKUSHI, A.W. *Al-Mu'jib fi Akhbār al-Maghrib*. Leyden, 1881.
AL-MAS'ŪDI, A. *Murūj al-Dhahab*. Paris, 1861–77.
*Al-Tanbih wa'l-Ishrāf*. Leyden, 1893.
MISKAWAYH, A. *Al-Fauz al-Aṣghar*. Beirut, 1319 A.H.

* Persian

*Jawidān Khirad*. Cairo, 1952.
*Tahdhīb al-Akhlāq*. Beirut, 1966.
MURUWAH, H. *Al-Naza'āt al-Māddiyah fī'l-Falsafah al-'Arabiyah* (2 vols.). Beirut, 1978 and 1979.
MUSLIM, IBN AL-Ḥ. *Al-Jāmi' al-Ṣaḥih*. Al-Azhar, 1929.
NAGIB MAHMUD, Z. *Falsafah wa Fann*. Cairo, 1963.
*Nahwa Falsafah 'Ilmiyah*. Cairo, 1958.
*Tajdid al-Fikr al-'Arabī*. Beirut, 1971.
NALLINO, C. *Tārikh al-Falak 'inda'l-'Arab*. Rome, 1911.
AL-NAUBAKHTI, M. *Firaq al-Shī'ah*. Istanbul, 1931.
AL-NISABŪRĪ, A.S. *Kitāb al-Masā'il*. Leyden, 1902.
PORPHYRY (Furfurius). *Al-Isāgugi* (Arabic). Cairo, 1952.
AL-QIFṬĪ, 'A. *Tārikh al-Ḥukamā'*. Leipzig, 1903.
AL-QUSHAYRI, 'A.K. *Al-Risālah al-Qushayriyah*. Cairo, 1330 A.H.
AL-RAZI, A.B. *Opera Metaphysica*. Cairo, 1939.
AL-RĀZĪ, F.D. *Al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*. Hyderabad, 1343 A.H.
*Al-Muḥaṣṣal*. Cairo, 1323 A.H.
RIḌA, M. RASHID. *Tārikh al-'Ustādh al-Imām*. Cairo, 1931.
AL-SAHLAJI, M. *Manāqib al-Bisṭāmī* (in Badawi. *Shataḥāt al-Sūfiyah*). Cairo, 1949.
ṢĀ'ID, IBN S. *Tabaqāt al-Umam*. Beirut, 1912.
AL-SHAHRASTĀNĪ, M. *Al-Milal wa'l-Niḥal*. London, 1892.
*Nihāyat al-Iqdām*. London, 1934.
AL-SHAHRAZŪRĪ, SH. D. *Nuzhat al-Arwāḥ*, (in Spies and Khatak. *Three Treatises on Mysticism* and Fatih Ms. 4516).
SHAYKHO, L. *Maqālāt Falsafiyah*. Beirut, 1911.
AL-SHĪRĀZĪ, S.D. *Al-Asfār al-Arba'ah*. Teheran, 1865.
*Kitāb al-Mashā'ir* (*Livre des pénétrations*). Paris, 1964.
*Rasā'il Akhund Mulla Ṣadrā*. Teheran, 1302 A.H.
SHUMAYYIL, SH. *Majmū'ah*. (2 vols.). Cairo, 1908 and 1910.
AL-SIJISTĀNĪ, A.S. *Ṣiwān al-Ḥikmah*. Teheran, 1974.
AL-SUBKĪ, T.D. *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyah al-Kubrā*. Cairo, 1324 A.H.
AL-SUHRAWARDI, SH. D. *Oeuvres philosophiques et mystiques*. Teheran and Paris, 1952.
*Opera Metaphysica et Mystica*. Istanbul, 1945.
ṢUYŪṬĪ, J. *Tārikh al-Khulafā'*. Calcutta, 1857.
AL-ṬABARĪ, M. *History*. Leyden, 1879–1901.
*Tārikh*. Cairo, 1939.
AL-TAUḤĪDĪ, A.H. *Al-Hawāmil wa'l-Shawāmil*. Cairo, 1951.
*Al-Imtā' wa'l Mu'ānasah*. Cairo, 1939–44.
*Al-Muqābasāt*. Cairo, 1929.
TIZAYNI, T. *Mashrū' Ru'yah Jadīdah li'l-Fikr al-'Arabi*. Damascus, 1971.
AL-ṬŪSI, NAṢIR-AL-DIN. *Commentary on al-Ishārāt wa'l Tanbihāt*. Cairo, 1960.

## 2. Avrupa dillerindeki çalışmalar

'ABDEL-KADER, A.H. *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*. London, 1962.
ADAMS, CHARLES C. *Islam and Modernism in Egypt*. London, 1933.
AFFIFI, 'A.E. *The Mystical Philosophy of Ibnu'l-'Arabī*. Cambridge, 1938.

AFNAN, SOHEIL M. *Avicenna: His Life and Works*. London, 1958.
ALI, AMEER. *The Spirit of Islam*. London, 1955.
ALONSO, M. *Teologia de Averroes*. Madrid and Granada, 1947.
ANAWATI, G.C. *Essai de bibliographie avicennienne*. Cairo, 1950.
*Études de philosophie musulmane*. Paris, 1974.
and L. GARDET. *Introduction à la théologie musulmane*. Paris, 1948.
and L. GARDET. *Mystique musulmane*. Paris, 1961.
"Prolégomènes à une nouvelle édition du *De Causis* Arabe," *Mélanges Louis Massignon*. Institut Francais de Damas, 1956, pp. 75 ff.
AQUINAS, THOMAS. *Liber de Causis*, in *Opuscula Omnia*. Paris, 1929.
ASIN PALACIOS, M. *Ibn Masarra y su escuela*. Madrid, 1949.
(ed. and trans.). *El regimen del solitario*. Madrid and Granada, 1946.
AVERROES (see Ibn Rushd).
'AWA, ADEL. *L'esprit critique des Frères de la Pureté*. Beirut, 1948.
BACON, ROGER. *Opus Majus*. London, 1900.
BAUMSTARK, A. *Die Christlichen Literaturen des Orientes*. Leipzig, 1911.
*Geschichte der Syrischen Literatur*. Bonn, 1922.
BOUYGES, M. "Notes sur les philosophes Arabes connus des Latins," *Mélanges de l'Université St. Joseph*. Tome IX, 2, pp. 49–78.
BROWNE, E.G. *Literary History of Persia*. Cambridge, 1924.
BRUNSCHVIG, R., and G.E. VON GRUNEBAUM. *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*. Paris, 1957.
CARRA DE VAUX, B. *Les penseurs de l'Islam*. Paris, 1921–26.
CORBIN, H. *Avicenne et le récit visionnaire*. Paris and Tehran, 1954.
*Histoire de la philosophie islamique*. Paris, 1964.
CRUZ HERNANDEZ, M. *Filosofia hispano-musulmana*. Madrid, 1957.
DE BOER, T.J. *Geschichte der Philosophie im Islam*. Stuttgart, 1901. (English translation by E.R. Jones. London, 1903).
DUHEM, P. *Le système du monde*. Paris, 1953–59.
DUNLOP, D.M. "The Translations of al-Bitrīq and Yaḥia (Yūḥannā) b. al-Biṭrīq," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1959, pp. 140 ff.
DUVAL, P. *Histoire d'Edesse*. Paris, 1892.
*La littérature syriaque*. Paris, 1899.
FAKHRY, M. *Islamic Occasionalism*. London, 1958.
"Some Paradoxical Implications of the Mu'tazilite View of Free Will," *Muslim World*, XLIII (1953), 98–108.
"A Tenth-Century Arabic Interpretation of Plato's Cosmology," *Journal of the History of Philosophy*, VI (1968), 15–22.
"The Classical Islamic Arguments for the Existence of God," *Muslim World*, XLVII (1957), 139 ff.
"Reconciliation of Plato and Aristotle," *Journal of the History of Ideas*, XXVI (1965), 469–78.
FURLANI, G. "Avicenna e il Cogito, ergo sum di Cartesio," *Islamica*, III (1927), pp. 53–72.
GABRIELI, F. *Alfarabius compendium legum Platonis*. London, 1952.
GAUTHIER, L. *Ibn Rochd (Averroes)*. Paris, 1948.
*Ibn Thofail, sa vie, ses oeuvres*. Paris, 1909.
GEORR, KH. *Les catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*. Beirut, 1948.

GIBB, H.A.R. *Modern Trends in Islam*. Chicago, 1945.
GILSON, E. "Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, IV (1929), pp. 5–107.
GOHLMAN, W.E, (ed. and tr.) *The Life of Ibn Sina*. Albany, 1974.
GOICHON, A.M. *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*. Paris, 1937.
*Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*. Paris, 1938.
*La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*. Paris, 1944.
GOLDZIHER, I. *Le dogme et la loi de l'Islam*. Paris, 1930.
*Die Zahiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*. Leipzig, 1884.
GUILLAUME, A. *The Traditions of Islam*. Oxford, 1924.
HASTINGS, J. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Edinburgh, 1908–26.
HENNINNO, W.B. "Eine Arabische Version Mittel-Persischen Weisheitsschriften." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Vol. 106 (1956), pp. 73–77.
HENRY, P., and H.R. SCHWEYZER. *Plotini Opera*. Paris and Brussels, 1959.
HITTI, PH. *History of the Arabs*. London, 1953.
HOURANI, G. (trd.). *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*. London, 1961.
HAURÉAU, B. *De la philosophie scholastique*. Paris, 1850.
IQBAL, M. *The Development of Metaphysical Thought in Persia*. Lahore, N. D.
*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. London, 1934.
IVRY, A.L. (tr.). *Al-Kindi's Metaphysics*. Albany, 1974.
JABRE, F. "La biographie et l'oeuvre de Ghazali reconsidérées à la lumière des *Tabaqats* de Subki," *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*. I (1954), pp. 83 f.
JEFFERY, A. *Materials for the History of the Text of the Qur'ān, Leiden*, 1937.
JOURDAIN, A. *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote*. Paris, 1819.
KRAUS, P. *Epître de Bīrūnī*. Paris, 1936.
"Plotin chez les Arabes," *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, Vol. 23 (1941), p. 267.
"Zu Ibn al-Muqaffa'," *Revista degli Studi Orientali*, 1933, No. 4, pp. 1–14.
and R. WALZER (see Walzer).
LAOUST, H. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de T.D. Ahmad b. Taimiya*. Cairo, 1939.
LAROUI, A. *L'Idéologie arabe contemporaine*. Paris, 1967.
*La crise des intellectuels arabes*. Paris, 1974.
MCCARTHY, R.J. "Al-Kindi's Treatise on the Intellect," *Islamic Studies*, III (June 1964), 119 f.
*The Theology of al-Ash'arī*. Beirut, 1953. (See also al-Ash'arī, Arabic Sources).
MADKOUR, I. *L'organon d'Aristote dans le monde arabe*. Paris, 1934.
*La place d'al-Fārābī dans l'école philosophique musulmane*. Paris, 1934.
MAHDI, M. (trans.). *Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. Glencoe, 1962.
*Ibn Khaldūn's Philosophy of History*. London, 1957.
MAIMONIDES, M. *Guide des égarés*. Paris, 1856–66.

MARMURA, M. "Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls," *Mediaeval Studies*, XXII (1960), 232 ff.

MASSIGNON, L. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris, 1922.

*La passion d'al-Ḥallāj*. Paris, 1922.

*Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique*. Paris, 1929.

MEHREN, A.F. *Traités mystiques d'Avicenne*. Leyden, 1889–91.

MEYERHOF, M. "Transmission of Science to the Arabs," *Islamic Culture*, XI (1937), 20.

MIGNE. *Patrologia Graeca*. XCIV, Col. 1580 f.

MUNK, S. *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris, 1859.

NASR, S.H. *Three Muslim Sages*. Cambridge, Mass., 1964.

NICHOLSON, R. *Mystics of Islam*. London, 1914.

*Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge, 1921.

NOCK, A.D., and A.J. FESTUGIÈRE. *Corpus Hermeticum*. Paris, 1945.

O'LEARY, DE LACY. *Arabic Thought and Its Place in History*. London, 1922.

PATTON, W.M. *Aḥmad b. Ḥanbal and the Miḥna*. Leyden, 1897.

PÉRIER, A. *Petits traités apologétiques de Yahia ben 'Adī*. Paris, 1920.

*Yahia b. 'Adī*. Paris, 1920.

PINES, S. *Beiträge zur Islamischen Atomenlehre*. Berlin, 1936.

"Un texte inconnu d'Aristote en version Arabe," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1956, pp. 5–43.

PLOTINUS. *Opera*. Paris and Brussels, 1959. (See also Henry and Schweyzer).

QUADRI, G. *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale*. Paris, 1947.

RADHAKRISHNAN, S. *History of Philosophy, Eastern and Western*. London, 1952.

RAHMAN, F. *Avicenna's Psychology*. London, 1952.

RÉNAN, E. *Averroès et l'averroïsme*. Paris, 1882.

*De philosophia peripatetica apud Syros*. Paris, 1852.

RESCHER, N. "Al Kindi's Sketch of Aristotle's Organon," *The New Scholasticism*, January 1963, pp. 44 ff.

*The Development of Arabic Logic*. Pittsburgh, 1964.

ROSENTHAL, F. (trans.) *Aḥmad b. at-Tayyb as-Sarahsi*. New Haven, 1943.

(trans.). *The Muqaddimah of Ibn Khaldun*. London, 1958.

"As-Shaykh al-Yūnānī and the Arabic Plotinus Source," *Orientalia*, Vol. 21 (1952), pp. 461–529; Vol. 22 (1953), pp. 370–400; Vol. 24 (1955), pp. 42–66.

and R. WALZER (see Walzer).

ROSS, W.D. *Aristotle*. London, 1956.

*Select Fragments*. Oxford, 1952.

RUSKA, J. *Arabischen Alchemisten*. Heidelberg, 1924.

SALMAN, D. "Algazel et les Latins," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1935–36, pp. 103–27.

SARTON, G. *History of Science*. Cambridge, Mass., 1959.

SHARIF, M.M. *History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden, 1962.

SMITH, M. *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*. London, 1931.

SMITH, WILFRED C. *Modern Islam in India*. London, 1946.

SPIES, O., and S. KHATAK. *Three Treatises on Mysticism*. Stuttgart, 1935.

STEINSCHNEIDER, M. *Die Arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*. Graz, 1960.
TAYLOR, A.E. *Commentary on the Timaeus*. Oxford, 1928.
*Plato*. London, 1960.
TOMICHE, N. (see Ibn Hazm). (ed. and trans.) *Epître morale*. Beirut, 1961.
VAN DEN BERGH, S. (trans.) *Averroes' Tahāfut al-Tahāfut*. (*The Incoherence of the Incoherence*). London, 1954.
VAN RIET, SIMONE. "Joie et bonheur dans le traité d'al-Kindi sur l'art de combattre la tristesse," *Revue philosophique de Louvain*, Vol. 61 (1963), pp. 13–23.
WALZER, R. *Greek into Arabic*. Oxford, 1962.
and P. KRAUS. *Galeni compendium Timaei Platonis*. London, 1951.
and H. RITTER (see Ritter).
WALZER, R. and F. ROSENTHAL. *Alfarabius de Platonis philosophia*. London, 1953.
WATT, W. M. *Free Will and Predestination in Early Islam*. London, 1948.
*Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh, 1962.
WENSINCK, A.J. *The Muslim Creed*. Cambridge, 1932.
*La pensée de Ghazzali*. Paris, 1940.
WOLFSON, HARRY A. "Revised Plan for Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem," *Speculum*, XXXVIII (Jan. 1963), 90 f.
WRIGHT, W. *History of Syriac Literature*. London, 1894.
YAHIA, O. *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabi*. Damascus, 1964.
ZAEHNER, R.C. *Hindu and Muslim Mysticism*. London, 1960.
ZELLER, E. *Outlines of the History of Greek Philosophy*. New York, 1931.
ZURAYK, C.K. (trans.) *Miskawayh, the Refinement of Character*. Beirut, 1968.

Macit Fahri; Üniversite öğretimini Beyrut Amerikan üniversitesi ve Edinburgh Üniversitesi'nde tamamladı. Londra Üniversitesi Şarkiyat ve Afrika Araştırmaları Okulu'nda İslâm Felsefesi okuttu. Halen, Washington D.C.'deki Georgetown Üniversitesi'nde felsefe profesörüdür.
İslâm felsefesi sahasında çok sayıda yayınları bulunan müellifin elinizdeki kitabın dışındaki bazı çalışmaları şunlardır:
"Islamic Occasionalism" (1958), "Aristo" (1959), "İbn Rüşd" (1959), "İbn Bâcce, Opera Metaphysica" (1968) ve "Studies in Arabic Thought" (1970)