İSLÂM FELSEFESİNE GİRİŞ

Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar

TÜRKİYE DİYANET VAKFI YAYINLARI



İslâm Felsefesine Giriş
Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar

Yayın No: 225
Kaynak Eserler Serisi: 16

ISBN: 978-975-389-245-2
11.06.Y.0005.225

Yayıncı Sertifika No: 15402

© Bütün Hakları Türkiye Diyanet Vakfı'na aittir.
8. Baskı, Mart 2011, Ankara, 2.000 Adet

Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Kurulu'nun 27.09.1995/9-5
sayılı kararıyla yararlı görülmüş ve Mütevelli Heyeti'nin
03.10.1995/772-6 sayılı kararıyla basılmıştır.

Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi'nin
dizgi, fotomekanik, ofset ve cilt tesislerinde hazırlanıp basılmıştır.

TÜRKİYE DİYANET VAKFI
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No:11
Yenimahalle / ANKARA
Tel: 0312. 354 91 31 (pbx) Faks:354 91 32
e-posta: tdvyayin@diyanetvakfi.org.tr.

TÜRKİYE DİYANET VAKFI YAYINLARI / 225

İSLÂM FELSEFESİNE GİRİŞ

Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR IX
İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ XI
ÖNSÖZ XIII

BİRİNCİ BÖLÜM
İSLÂM FELSEFESİNİN TANIMI

A- İSLÂM FELSEFESİNİN TARİFİ 1
1- İslâm Felsefesinin Özel Anlamı 1
2- İslâm'da Felsefî Düşüncenin İsimlendirilişi 2
3- İslâm Felsefesinin Genel Anlamı 4
B- İSLÂM'DA FELSEFÎ DÜŞÜNCENİN KAYNAKLARI 7
1- Yerli Kaynaklar 7
2- Yabancı Kaynaklar 10
C- İSLÂM FELFESİ HAKKINDA KAYNAKLAR 11
1- Ana Kaynakların Tanıtılması 11
2- Tâli Kaynakların Tanıtılması 18
3- Kaynakların Değerlendirilmesi 19
D- İSLÂM FELSEFESİNDE FELSEFE VE FİLOZOFUN TARİFİ 20
1- Felsefe Kelimesinin Sözlük Anlamı 20
2- Felsefenin Istılâh Anlamı 20
3- Felsefe-Hikmet İlişkisi 23
4- Feylesof Kelimesinin Sözlük Anlamı 23
5- Feylesofun Istılâh Anlamı 24
6- Feylesof, Hâkim ve Hekim İlişkisi 25

İKİNCİ BÖLÜM
İSLÂM FELSEFESİNİN DOĞUŞU VE GELİŞMESİ

I. İSLÂM FELSEFESİNİN DOĞUŞU 27
A- FELSEFESİNİN İSLÂM DÜNYASINA GİRİŞİ 27
1-Yabancı Felsefeler ve Mektepleri 31
2- Felsefî Tercüme Hareketleri 36
B- İSLÂM'DA FELSEFİ DÜŞÜNCENİN YABANCI KAYNAKLARININ TANITIMI 45
I- Klasik Yunan ve Helenistik Devir Felsefesi 45
II- Eski İran Düşüncesi 65
III- Hind Düşüncesi 68

C-İSLÂM'DA FELSEFÎ DÜŞÜNCENİN BAŞLAMASI 70
II. İSLÂM FELSEFESİNİN TARİHİ VE DOKTRİNAL GELİŞİMİ 75
A- GAZALÎ ÖNCESİ FELSEFE HAREKETLERİ 76
I- Doğuş Devri Felsefe Hareketleri 76
II- Gelişme Devri Felsefe Hareketleri 89
B- GAZALÎ SONRASI FELSEFE HAREKETLERİ 94
III. İSLÂM FELSEFESİNDE FELSEFÎ EKOLLER MESELESİ 102
1- Meşşâiyye 102
2- Rivâkiyye 103
3- Işrâkiyye 104
IV. İSLÂM FELSEFESİNİN YAPISI VE ÖZGÜNLÜĞÜ 106
A- İslâm Felsefesinin Yapısı ve Özellikleri 106
B- İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Meselesi 108
C- Islâmî Bir Felsefe Kurma Çabaları 110
V. İSLÂM'DA FELSEFÎ DÜŞÜNCENİN GERİLEMESİ VE SEBEPLERİ 113

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İSLÂM FELSEFESİNDE FELSEFÎ İLİMLER VE SINIFLAMASI

I. FELSEFÎ İLİMLERİN SINIFLAMASI 117
II. FELSEFÎ İLİMLERİN TANITIMI 127
A- Felsefe 127
B- Mantık 134
C- Metafizik 144
III. İSLÂM FELSEFESİNDE FELSEFE-DİN UZLAŞMASI 150
a) Kindî'ci Uzlaştırma Tarzı 155
b) Farabîci Uzlaştırma Tarzı 156
c) İbn Rüşdcü Uzlaştırma Tarzı 157

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
BÜYÜK MÜSLÜMAN FİLOZOFLARIN TANITIMI

Kindî 159
Farabî 173
İbn Sîna 193
Gazalî 209
İbn Rüşd 230

BEŞİNCİ BÖLÜM
İSLÂM FELSEFESİNİN BATI FELSEFESİNE ETKİSİ

I. İslâm Felsefesi ve Batı Felsefesinin Oluşumu 243
II. İslâm Felsefesinin Batıya Geçiş Şekli ve Yolları 245
III. Batı Felsefesine Etki Eden Müslüman Filozoflar 247

ALTINCI BÖLÜM

İSLÂM DÜNYASINDA FELSEFE VE MANTIK ÖĞRETİMİ

A- İSLÂM DÜNYASINDA İSLÂM FELSEFESİ ÖĞRETİMİ 265
B- İSLÂM DÜNYASINDA İSLÂM FELSEFESİ VE BATI FELSEFESİ ÖĞRETİMİ 269

YEDİNCİ BÖLÜM

İSLÂM FELSEFESİ HAKKINDA MODERN ÇALIŞMALAR

I. İslâm Felsefesi Hakkında Genel Bilgiler 274
II. İslâm Felsefesinin Batı ve Yahudi Felsefelerine Genel Tesiri Hakkında Eserler 280
III. Önemli İslâm Filozofları Hakkında Eserler 281
GENEL İNDEKS 307

KISALTMALAR

A : Andalus
ADM : Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes
AHDL : Archive d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age
AO : Archive Orientalni
ASP : Avincenna: Scientist and Philosopher, neşr G.M. Wickens, Lonrda, 1952
AÜİFD : Ankara Ünivesitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
Ba : Byzantion
BEOIFD : Bulletin d'Etudes Orietales de l'Insitut Français de Damas
BGPM : Beitrağe zür Geschicte der Philosophie des Mittelalters
BIE : Bulletin de l'Irıstitut d'Egypte
BIFAO : Bulletin de l'Institut d'Archêologie Orientale
BSOAS : Bulletin of the School of Oriental and African Studies
DİFM : Daru'l-Funün İlâhiyat Fakültesi Mecmu'ası
DI : Der Islam
EEO : Estudios de Erudicion Oriental
İA : İslâm Ansiklopedisi
UJMES : International Journal of Middle East Studies
IOS : Israel Oriental Studies
IQ : Islamic Quarterly
IS : Islamiç Studies
JA : Journal Asiatique
JAOS : Journal of the American Oriental Studies
JHP : Journal of the History of Philosophy
JJS : Journal of Jewish Studies
JNES : Journal of Near Eastern Studies
JP : Journol of Philosophy
JRAS : Journal of the Royal Asiatiç Society
MDS : Les Mardis de Dar el-Salem
MES : Medieval Studies
MI : Mélanges d'Islamologue
MIDEO : Mélanges de l'Institut Dominicaine d'Etudes Orientales du Caire
MUSJ : Mélange de l'Univesitê Saint-Joseph
MS : Modern Schoolman
Musêon : Revue Onternationale de Linguistique, d'Histoire et de Philosophie
NS : New scholasticism
O : Oriens
OH : Orientalia Hispanica
OS : Orientalia Suecana

RC : Revue du Caire
REJ : Revue des Edudes Juives
RHP : Revue d'histoire de la Philosophie
RHR : Revue d'Histoire des Religions
RIEEI : Revista del Instituto Egipto de Estudios Islamicos
RMM : Revue du Monde Musulman
RNS : Revue Néo-Scholastipue
RNSP : Revue Néo-Scolastique de Philosophie
RPL : Revue Philosophique de Louvain
RSO : Rivista degli studi Orientali
RSPT : Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RT : Revue Thomiste
SIFC : Studi Italiani di Filologica Classica
SOS : Semitics and Oriental Studies
Sp : Speculum
WZKM : Weiner Zeitcshrift für die Kunde des morgenlandes
ZDGM : Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Birinci baskısı Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (No: 1971, Ankara, 1988) arasında yapılan bu kitap, öğrencilere İslâm Felsefesi hakkında bir formasyon kazandırmak amacıyla hazırlanmış bir ders kitabıdır. Dolayısıyla ne gerçekte bir İslâm Felsefesi Tarihi kitabı, ne de sözkonusu felsefeyi bütünlüğü içerisinde tanıtan bir sistematik eserdir.

Kitabın birinci baskısı, 1993 yılında bitmişti. Gerek kendi Fakültemiz ve diğer İlâhiyat Fakültesi öğrencilerinin, gerekse dışardan okuyucuların isteği üzerine, kitabın ikinci baskısının yapılmasını düşündük. Bu düşüncemizin gerçekleşmesini Türkiye Diyanet Vakfı üstlendi. Bunun için sözkonusu vakfın yetkililerine, sonsuz şükran ve teşekkür borçluyum.

Birinci baskıda görülen bir takım yanlışlar ve baskı hataları düzeltilmiştir. Kitaba birinci baskıda olmayan yedinci bölüm eklenmiştir. Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Müdürü Sayın Prof Dr. Süleyman Hayri Bolay'ın İslâm felsefesi hakkında çalışacaklar için, İslâm Felsefesi üzerine yapılmış önemli çalışmaların bir listesini eklemenin faydalı olacağı tavsiyesi üzerine bu bölüm eklenmiştir. Burada önemli bulduğumuz bazı çalışmaların kısa bir listesini verdik.

Kırıkkale Ünivesitesi Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi Sayın Mehmet Vural ile Anabilim Dalımız Araştırma Görevlileri Sayın Dr. Hadi Adanalı, Gürbüz Deniz, M. Selim Saruhan ve Eyüp Şahin'e içten teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca, kitabın basım işini yüklenen bütün Diyanet Vakfı yetkililerine ve çalışanlarına burada teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Prof. Dr. Mehmet BAYRAKDAR

ÖNSÖZ

"İslâm Felsefesi" adını verdiğimiz, İslâm kültüründeki geleneksel felsefi düşünce dar manasıyle bile İslâm kültür mirasının hiç şüphesiz en zengin ve en geniş bir parçasıdır. Bu felsefî düşüncenin ana hatlarını ve özelliklerini bilmeden, genel İslâm kültürünün bir değerlendirmesini yapmak oldukça zor bir iştir. Bu felsefî düşünceyi bilmeden, onunla sıkı ilişkisi olan ve hatta bir açıdan ona dahil kelâmî, felsefî ve usul-ü fıkhın yapısını tam olarak anlamak şöyle dursun, tamamen dinî ilimlerden sayılan sırasiyle özellikle rey'e dayanan tefsîr literatürünü ve hatta bir dereceye kadar mevzû sayılan hadîslerin tabiatını ve Arap dilinin gramerleştirilmesini bile hakkıyla anlamak mümkün değildir. Burada, bir misâl vermek istersek, filozofların, kelâmcıların, mutasavvıfların ve hatta müfessirlerin çokça kullandıkları bir hadîs olan "Allah'ın ilk yarattığı şey, İlk Akıl'dır". Bazı hadis kitaplarında bile yer alan böyle bir hadisin, ne ifâde etmek istediği İslâmî olup olmadığı (yani sahih veya sahih olmadığı keyfiyeti), sahih olmadığı farz edildiğinde niçin sahih olmadığının sebebleri hakkında bu ve benzeri soruların tam ve ikna edici cevabı ancak İslâm Felsefesi bilindiği takdirde verilebilir inancındayız. Bir hadisçi, böyle bir hadîsin senedinin zayıf olduğunu ileri sürebilirse de, bu bütün hadiscilerce kabul görmeyebilir. Fakat daha inandırıcı bir cevabı, ancak biraz İslâm felsefesinden haberdar olan hadîsci verebilir. O, eğer İslâm felsefesindeki Yeni-Eflatuncu Akıl Teorisini ve bunun genel İslâm düşüncesine nasıl yansıdığını bilirse, bunun hadisleştirilmiş Yeni-Eflatuncu bir kozmoloji kırıntısı olduğunu açıkça ortaya koyabilir. Bu tür misâli, hadis konusunda olduğu kadar diğer konularda da çoğaltmak mümkündür. Öyle ise, kültürümüzde bazan hadis olarak, bazan akidemize yansımış olarak bile karşılaşabileceğimiz İslâm'daki felsefe geleneğini azıcık da olsa tanımak önem taşımaktadır.

Öte yandan İslâm felsefesi Batı kültürü tarihi içinde büyük bir öneme haizdir. Nasıl klasik yunan ve hellenistik felsefeyi bilmeden İslâm felsefesini iyi bilmek ve genel kültür tarihi içinde değerlendirmesini yapmak mümkün değilse, İslâm felsefesini bilmeden de, Batı Hıristiyan ve Yahudi felsefesini Ortaçağda ve hatta XVIII. yüzyıla kadar olan Modern felsefeyi hakkiyle tanımak ve değerlendirmek aynı şekilde mümkün değildir. Çünkü İslâm felsefesinin Batı felsefesine etkisi sa-

nıldığından daha büyüktür. Meselâ, Gazâlîci pozisyonda olan Clarke ile İbn Rüşdcü pozisyonda olan Leibniz arasındaki tartışmaları şeklini ve yapısını, Gazâli ve İbn Rüşd arasındaki tartışmaları bilmeden, hakkıyle anlamak ve değerlendirmek mümkün değildir. Bu etkinin yanında İslâm felsefesinin, hıristiyanlığın dinî sebeblerle özellikle klasik yunan felsefesine olan menfi tutumundan dolayı bu felsefeyi unutmuş olan Batı'ya XI. yüzyıldan itibaren öğretmek ve hatırlatmak rolünü de ayrıca oynadığı için, Batı düşüncesinin gelişimindeki katkı ve önemi, bir kat daha artmaktadır. Ortaçağ Hıristiyanlığı, özellikle Skolastik devirde, meselâ Aristo'yu daha ziyade sadece sınırlı anlamda bir mantıkçı olarak tanıyordu; çünkü o devirlerde Batı'da ilim ve araştırmayı inhisarına almış olan kilise, dini akidelere ters düştüğü gerekçesiyle Aristo'nun başta Metafizik ve Fizik olmak üzere diğer kitaplarının tanınmasına ve okutulmasına müsaade etmiyordu. Batı, gerçek Aristo'yu, eserlerinden Arapçaya yapılan tercümeleri ve müslüman filozofların Aristo üzerine yaptıkları çalışmaları latince ve diğer yerel dillere çevirmeye başladıkları X. yüzyıldan itibaren ancak tanımaya başlamıştır.

Elimizdeki bu eser, adından da anlaşılacağı gibi, bir "Giriş", bir "El kitabı" mahiyetindedir. Özellikle öğrencilere İslâm felsefesinin dar manasında, yani geleneksel olarak kendilerine filozoflar (felâsife) adı verilen kimselerin düşüncesini, tarihî gelişimini ve özelliklerini genel hatlarıyla tanıtmak ve bu konularda bilgi vermek için kaleme alınmıştır. Bu bakımdan bir "İslâm Felsefesi Tarihi" değildir. Ele alınan meseleler derinliğine değil, daha ziyade yüzeysel olarak incelenmiştir. Böyle bir eserin gayesinin dışında olan ve mütehhassıslara hitab edecek olan tahlillere girilmemiştir.

İslâm felsefesinin kaynakları, doğuşu, buna tesir eden yabancı düşünceler, gelişimi, felsefî ilimler, felsefî sistemler ve önemli müslüman filozoflar, Ortaçağ ve Modern Batı-Doğu hıristiyan ve yahudi düşüncelerine etkisi, eserin temel konularını teşkil etmektedir. Özellikle memleketimizde 20. yüzyılın ortalarından itibaren yeniden ilgi duyulmaya başlanan İslâm felsefesi tarihi konusunda, hedeflediğimiz şekilde genel bir Giriş kitabının olmadığını düşünürsek, bu eserin büyük bir boşluğu dolduracağına inanmaktayız.

İşaret edilmesi gereken iki husus vardır. Birincisi, gerekli olmadığı yerde Arapça, Farsça ve Osmanlıca özel isimler ve deyimler transkripsiyon kaidelerine göre yazılmamıştır; bugünkü Türkçeye göre okunuşları esas alınmıştır. İkincisi, genelde verilen tarihler Milâdi tarihlerdir.

Mehmet BAYRAKDAR

BİRİNCİ BÖLÜM
İSLÂM FELSEFESİNİN TANIMI

A- İSLÂM FELSEFESİNİN TARİFİ

1- İslâm Felsefesinin Özel Anlamı

İslâm Felsefesi, özel ve dar anlamıyla müslüman filozofların ortaya koydukları felsefî düşüncenin genel adıdır denebilir. İslâm felsefesinin, felsefî bir düşünce olma bakımından, diğer felsefelerden hiçbir farkı yoktur. Yani İslâm felsefesi tabirindeki felsefe, meselâ bir Yunan felsefesindeki felsefe, bir Hind felsefesindeki felsefe, bir Modern çağ felsefesindeki felsefe neyi ifâde ederse onu ifâde eder; konu ve metod yönünden farklı değildir.

Ancak, her felsefe, içinde yapıldığı özel coğrafi bölgenin, ortaya çıktığı özel zamanın siyâsi, sosyal ve dinî düşüncelerin izlerini taşıdığı için, bazı karakteristik ayrılığı arz eder. Bu bakımdan, İslâm felsefesi, felsefe olma bakımından, diğer felsefelerle aynıysa da karakteristikleri yönünden onlardan ayrıldığı noktalar vardır. Bu noktalardan ileride söz edilecektir.

Bilindiği gibi felsefe tarihinde, felsefeler adlandırılırken, ya doğdukları coğrafî mekân ve felsefeleri yapan filozofların etnik kökenleriyle milliyetleri göz önüne alınarak adlandırılır. Meselâ "Yunan Felsefesi" gibi, "Çin Felsefesi" gibi, ya çağlara ve zamanlara göre adlandırılırlar. Meselâ, "Antik Çağ Felsefesi" gibi, "Yeni Çağ Felsefesi" gibi, "XV. yüzyıl Felsefesi" gibi. Ya felsefelerin içinde yapıldığı dinî kültürler dikkate alınarak adlandırılırlar. Meselâ "Budist Felsefe" gibi, "Hıristiyan Felsefesi" gibi,Ya da, tek bir düşünürün felsefesi konu edinilerek isimlendirilirler. Meselâ, "Aristo Felsefesi" "İbn Sinâ Felsefesi" gibi, İşte, "İslâm Felsefesi" tabiri bu gibi adlandırmalardan biridir, ki genellikle İslâm dini kültürü içinde ve İslâm ülkesinde müslüman filozofların yaptıkları felsefeyi ifâde etmektedir.

İslâm felsefesinin bu şekilde bir anlam tarifini kısaca gördükten sonra, bu konudaki bir yanlış anlaşılmaya dikkat çekelim. Bazı kimseler, "İslâm Felsefesi" tabirini, yukarıda arz etmeye çalıştığımız anlamı doğrultusunda anlamayarak, "İslâmda Felsefe olur mu?" şeklinde bir itirazda bulunmaktadırlar. Çünkü onlar

tabirdeki "İslâm" kelimesini din, yani İslâm diniyle eş anlamlı olarak değerlendirmektedir. Böylece de, tabirle sanki, İslâmın, yani Kur'ân ve Sünnet'in, bir felsefeymiş şeklinde ifâde edildiği izlenimine sahip olmaktadırlar. Oysa bu yanlıştır. İslâm Felsefesi tabiriyle, İslâm'ın felsefe olduğu asla kastedilmez ve edilmemelidir. Elbette İslâm, din olarak, felsefe değildir; çünkü insan düşüncenin mahsulü değildir. "İslâm Felsefesi" tabirindeki "İslâm" kelimesi, yukarıda da işaret edildiği üzere "Felsefe" kelimesini açıklamak, yani felsefenin neye ve kime ait olduğunu nitelemek için konmuş bir sıfat olarak görülmesi gerekir. Yani İslâm kelimesiyle dinin kendisine değil oluşturduğu medeniyete işaret edilmektedir.

2- İslâm'da Felsefî Düşüncenin İsimlendirilişi

Bildiğimiz kadarıyla, felsefe anlamına, çok erken devirlerden beri her ne kadar Arapça olarak "Felsefe" ve "Hikmet" kelimeleri İslâm kültür tarihinde kullanılagelmişse de, "İslâm Felsefesi" gibi bir tabir ve ıstılah kullanılmamıştır. Böyle bir tarifin kullanılması 19. yüzyılın ortalarından itibaren, İslâmdaki felsefî düşünce üzerinde çalışan oryentalistlerle başlamıştır. Ancak bütün oryentalistler ve onları takiben bazı müslüman yazarlar aynı tabiri kullanmamışlardır. İslâm kültüründeki felsefî düşünce geleneğini ifâde için, bazıları "İslâm Felsefesi" tabirini kullanırken, bazıları "Arap Felsefesi", bazıları da "İslâmda Felsefe" ve "Müslüman Felsefesi" tabirlerini kullanmışlardır.

İslâm kültüründeki felsefe ve felsefî hareketlerin, "Arap Felsefesi" diye adlandırılması gerekir diyenlerin başında J. Schacht, R.P. Chenu, Van Steenberghen, M. Wilpert, P.W. Kutsch, J. Kraemer, E. Cevalli, Tahâ Hüseyin ve Muhmûd el-Hudeyri gibi kimseler gelir. Onlar, böyle bir tabirin tercihindeki sebebi, felsefî metinlerin Arapça yazılmış olmasına bağlarlar. Müslüman olmasalar da, Arapça yazılmış olmasına bağlar. Böylece de, müslüman olmasalar da, Arapça yazan hıristiyan arapların ve İslâm ülkelerinde yaşamış olan yahudilerin felsefeleri de bu adla ifade olmuş olacaktır demektedirler. Elbette bu konuda başka bir sebep de, özellikle Tahâ Hüseyin gibi Arap yazarlarındaki milliyetçilik duygusudur.

Bu kimselere birçok noktadan itiraz edenler ve "Arap Felsefesi" tâbirine karşılık "İslâm Felsefesi" veya yaklaşık olarak aynı anlama gelen "Müslüman Felsefesi" tabirini kullananlar vardır. Bu kimseler çoğunluktadır ve onların başında M. Tara Chand, A. Moin, H. Corbin, Van den Bergh, L. Gardet ve Macid Fahri gibi kimseler gelir. Bunlara göre, felsefî metinlerin yazıldığı dil önemli değildir. Kaldı ki, felsefî metinlerin çoğunluğu Arapça yazılmışsa da, Farsça ve Türkçe gibi diğer İslâm dillerinde de oldukça fazla sayıda metinler vardır. Diğer yandan,

İslâm filozoflarının sayıca çoğunluğu, Arapça yazmış olsalar da, Arap ırkından değildir. "İslâm Felsefesi" ile en azından karekteri açısından belirli bir felsefe akımı kastedildiğine göre, müslüman olmayan fakat Arapça yazan yahudi ve hıristiyan filozofların felsefesini, bu felsefe geleneğinin içinde görmek hatalıdır; velev ki karşılıklı etkilenmeler olsa bile. Bütün bu görüş açılarından, müslüman filozofların felsefesine, "İslâm Felsefesi" veya "Müslüman Felsefesi" diye adlandırmak daha yerinde olur denmektedir.

Bu iki adlandırılış şekillerinden başka, İslâm Felsefesi için karışık adlar ileri sürenler de olmuştur. Meselâ G. Makdisi, "Arap-Müslüman Felsefesi" tâbirini uygun bulurken, P. Vausteenkiste, dil, din ve ırk unsurlarını bir arada gözününe alarak, "Müslüman Arap Felsefesi", "Müslüman Pers Felsefesi", "Arapça Yahudi Felsefesi" gibi ayırımcı isimlerin kullanılmasını ileri sürmüştür. Bütün bunlara ilâveten, bir başka grup da, meselâ De Boer ve A. Bedevî, "İslâmda Felsefe" tabirini kullanmışlardır.

Bu tabirlerin bizce en uygunu "İslâm Felsefesi" tabiridir. Her şeyden önce, İslâm kültüründeki felsefeden ve onun tarihinden sözedilince, dolaylı ve dolaysız olarak, esas konu olan şey, Müslüman filozofların yaptıkları özel karakteristiği olan bir felsefe geleneğidir. Bu özel felsefeyi en iyi niteleyen genel isim "İslâm Felsefesi" tabiridir. Felsefeyi yapanlar ister Arap olsun, ister Türk olsun, ister İranlı olsun, diğer taraftan ister Arapça, ister Türkçe, isterse Farsça yazsınlar, hepsini aynı çatı altında toplayan dini ve baskı tüm tüzel unsur "İslâm" sözüdür.

Müslüman klasik düşünce tarihçilerinden el-Kıftî, İbn Ebî Useybia, Beyhakî ve Şehristânî'nin felsefeyi değil fakat filozoflarını nitelemek için kullandıkları "el-Felâsifetü'l-İslâmiyyûn" ve "Falâsifetu'l-İslâm" tabirleri ki, bunlar, "İslâm Filozofları" anlamına olup, dolaylı olarak da olsa, onların yaptıkları felsefenin de "İslâm Felsefesi" veya "Müslümanların Felsefesi" olarak adlandırılmasını ifade edebilir. İşte bu da, "İslâm Felsefesi" tabiri kullanımının daha uygun olduğuna ayrıca bir delil sayılabilir.

Diğer taraftan İslâm felsefî tarihi üzerine modern çalışmaların başlamasından beri başta Türkiye, İran, Hind-Pakistan gibi ülkelerde, en çok tutulan isimlendirme şekli de budur. Arap ülkelerinde de bu isimlendirmeye daha çok rastlanır. Meselâ F. el-Ahvanî ve I. Madkur gibi çağdaş Mısırlı felsefe tarihçileri İslâm kültüründeki felsefe geleneğini konu alan eserlerine "İslâm Felsefesi" tabirini başlık olarak vermişlerdir. Ancak burada bir noktaya ayrıca dikkat etmek gereği vardır. Bu da, bütün bu isimlendirmelerin, özellikle Ortaçağ İslâm Felsefesi geleneğini ifâde için kullanıldığı hususudur. Meselâ, el-Ahvanî, artık çağdaş İslâm dünyasındaki yeni felsefeler, her ülkenin kendi ismini ve ırkî unsurunu yansıtarak meselâ "Mısır Felsefesi" gibi isimler verilebileceğini söyleyerek,

"İslâm Felsefesi" tabirinin ancak İslâm Siyasî birliğinin bozulmasından önceki devirler için geçerli olduğunu vurgular. Bu görüş, yani bir İslâm ülkesindeki çağdaş felsefeyi "Mısır Felsefesi" veya "Türk Felsefesi" gibi isimlerle adlandırma doğru kabul edilebilir. Çünkü, İslâm dünyasında modern manadaki milliyetçilik ve ırkçılık hareketleri doğmazdan önceki devirlerdeki felsefe hareketlerini bile sınırlı bir şekilde, meselâ "Osmanlı Felsefesi" veya "İran'da 15. yüzyılda Felsefe" gibi adlandırmalar, "İslâm Felsefesi" tabiriyle ters düşmez.

Ancak, son olarak şunu da ifade edelim ki, eğer, bütün çağdaş İslâm ülkelerindeki felsefe hareketlerini toptan konu alan bir esere, meselâ "Çağdaş İslâm Felsefesi" gibi bir ad vermenin, dolayısıyle, "İslâm Felsefesi" tabirinin yine de kullanılması aynı şekilde uygun olur.

3- İslâm Felsefesinin Genel Anlamı

İbnu'n-Nedîm, el-Kıftî ve İbn Ebî Useybia gibi klasik Müslüman düşünce tarihçilerinin, Tabakat kitaplarında, "İslâm Filozofları" başlığı altında yer verdiği düşünürler dikkate alınırsa, ki bunlar Kindî, Farabî, İbn Sinâ ve benzerleridir, "İslâm Felsefesi" tabirini daha ziyade onların felsefî düşüncelerini ifade için kullanılması uygun olacaktır. Böylece İslâm felsefesinin konusu yönünden kapsamı, onların yaptıkları felsefeyi içerecektir ve onlarla sınırlanacaktır. Dolayısıyla İslâm felsefesi tabiri, İslâm düşünce tarihinin mahsulü olan kelâm, tasavvuf, usûl-i fıkh gibi ilimlere yansıtılmayacaktır.

Bugün İslâm düşünce tarihi üzerinde çalışma yapmış olan Çağdaş tarihçilerin, İslâm felsefesinin sınırlanması hakkında farklı görüşleri vardır. Meselâ, Arberry ve Wilpert, İslâm felsefesini, sadece İslâm'da klasik anlamda filozof olarak bilinen kimselerin düşüncesi için kullanılmasının gerektiğini savunurlar. Suhreverdî el-Maktûl gibi hem felsefî hem de tasavvufî yönü olan kimselerin felsefeyle olan yönlerinin İslâm felsefesinde, tasavvufla ilgili görüşlerin de Tasavvuf tarihinde ele alınmasını önerirler.

Aksi görüşte olanlar, bir yandan genelde çağlar boyu felsefî düşüncenin gelişimini gözönüne alarak, diğer yandan kelâm, tasavvuf ve usul-i fıkh gibi ilimlerde yetişen kimselerin çeşitli meseleleri felsefî bir yaklaşımla ele almış olduklarına bakarak, "İslâm Felsefesi"nin konu ve sınırını geniş tutma taraftarlarıdırlar. Fakat onlar da, bu ilimlerden hangisinin felsefe sayılabileceği hususunda birbirlerinden ayrılırlar.

Bunlardan, H. Ritter, Hourani, Van den Bergh ve Gregory gibi kimseler, özellikle Mu'tezile ve Sünnî kelâmın felsefeye dahil edilebileceğinde birleşerek birinci grubu teşkil ederler. Tasavvuf ve Usûl-i Fıkhı'ın felsefeye dahil edilemeyeceğini savununlar.

İkinci grubu Schacht ve onun gibi düşünenler teşkil eder ki, bunlara göre, "İslâm Felsefesi" ile kelâm ve tasavvuf da ifade edilebilir, fakat Usul-i Fıkh, felsefeye dahil değildir.

Üçüncü grupta, H. Corbin, Bausani, el-Hudeyrî, I. Madkur gibi kimseler vardır. Onlar, kelâm, tasavvuf ve usûl-i fıkhın İslâm felsefesi kadrosu içinde görülebileceğinden yanadırlar.

Dördüncü grupta ise, R. Arnaldez vardır ki, o, İslâm felsefesinin kadro ve konusuna kelâm, tasavvuf ve usûl-i fıkıhtan başka bir de İslâm'daki gramer ve dil çalışmalarını ekler.

Bize gelince, ayrı bir grub oluşturarak, İslâm Felsefesinin kadrosuna, Klasik manada felsefeci olarak tanınmamakla birlikte, Pratik Felsefe sayılan ahlâk, iktisad ve siyaset sahasında eserler verenlerin, meselâ Kınalızâde Ali Efendi gibi, tarihin felsefesini yapan kimselerin meselâ İbn Haldûn gibi, ve hatta felsefeye karşı olmakla birlikte, felsefeyi ve felsefecileri tenkid ederek felsefe yapan İbn Teymiye gibi kimselerin düşüncelerinin de dahil edilebileceğine taraftarız. Ancak, hangi ilimlerin ne ölçüde ve niçin felsefe sayılabileceğini aydınlatmamız gerekecektir:

Kelâm Allâh'ın isimleri ve Sıfatları, sırf akaid (dogma) olarak bakılabilecek iman ve esasları gibi nasslara dayanan konular hariç, kelâmcıların ele aldıkları Allah'ın varlığı ve isbatı, nübüvvet meselesi, yaratılış ve buna bağlı hususların çoğu, İslâm felsefesi ve hatta genel felsefenin de konularıdır. Bunun içindir ki, daha Aristo kendi ilah inancını açıkladığı metafizikî felsefesine "İlk İlim", "Yüce İlim" ve "Teoloji" (yani Kelâm) ismini vermiştir. Diğer yandan, bu konularda fazla akla önem veren, meselâ Fahreddin Râzî gibi kimselerin kelâmî görüşlerine, İbn Teymiye gibi kimseler, bizden çok önce zaten felsefe olarak bakmışlardır. Bu konularda kelâmcılar, filozoflar gibi, nassların ötesinde, aklı ve mantığı, hatta bilimsel verileri kullanmışlardır; aklî ve mantıkî yorumlar getirmişlerdir.

Ayrıca şunu da ilâve etmek gerekir: Başta Mu'tezile kelâmcıları olmak üzere, İslâm kelâmcıları, gerek İslâm filozoflarından gerek Aristo ve Eflatun'dan bazı meselelerde etkilenmişlerdir; Velevki, bazılarının çözümünde farklı sonuçlara varmış olsalar bile. Meselâ atomculuk, meselâ cevher ve araz teorilerinde olduğu gibi; cedel (diyalektik) metodunun kullanımı gibi. İşte bütün bu sebeblerden dolayı kelâmın, akaid kısmı dışta bırakılacak olursa, salt düşüncevi (spekülâtif) kelâm, İslâm felsefesinden başka bir şey değildir.

Tasavvuf: Bilhassa 9. yüzyıldan itibaren Hallac ve Cüneyd ile başlayıp İbn ül-Arabî ve Mevlânâ ile zirveye ulaşan ve esas konusu varlık ve bilgi teorisinden başka birşey olmayan teorik ve düşüncevî tasavvuf ki, çoğu zaman Vahdet ül-

Vücud olarak anılır, metafizik veya ontolojiden başka birşey değildir. Öte yandan bu mutasavvıfların zaten İslâm filozofları başta olmak üzere ve onlar vasıtasiyle özellikle Yeni-Eflatuncu felsefeden etkilenmiş oldukları da açık bir gerçektir. Özellikle varlık konusunda, anti-akılcılığa rağmen, filozoflarda bile olmayan bir mantıkîlik vardır. Bu yönüyle tasavvuf bir İslâm felsefesi sayılabilir. Ancak, ilk devir İslâm tasavvufunda görüldüğü şekliyle psikolojik hallerin ve dinî yaşantının ağır bastığı bir iç duygu ve iç heyecan tasavvufunu da felsefe saymak yanlış olur. Bilhassa tasavvuf dinî ve psikolojik yönüyle yaşanan derûnî bir duygu ve subjektif bir tecrübî ilim olmasıyla felsefeden ayrılır. Bu ayrılığı, büyük mutasavvıf Ebû Saîd İbn Ebi'l-Hayr (967-1049)'ın bir filozof hakkında: "Benim gördüğümü o bilir." şeklindeki kendi sözüyle ve filozofun da kendisi hakkında: "Benim bildiğimi o görür." şeklinde naklettiği söz güzel ifade etmektedir.

Usûl-i Fıkh: Hemen bütün usûl-i fıkh, Aristo'nun Organon çerçevesindeki mantık anlayışının İslâm filozoflarınca geliştirilmiş şeklinin, dinî nasslardan, hüküm çıkarma şeklinde bir metod olarak uygulanması şeklinde görülebilir. Bu bakımdan ona felsefî bir ilim olarak bakmak daha doğrudur.

Gramer ve Dil İlmi: Burada morfoloji (sarf) ile Sentaks (nahv) ve benzer konuları, dışta bırakacak olursak, özellikle dilin ne olduğu, dilin düşünce ve varlıkla ilgisi, belâgat, Semantik gibi konular felsefe ve mantıktan başka bir şey değildir. Bugünkü Analitik ve kavram felsefesi bu konuları incelemektedir. Kaldı ki, İslâmdaki özellikle belagat ve hitabet çalışmalarında, İslâm filozoflarının ve Aristo'nun "Hitabet" (Retorik) isimli eserlerin tesirinin görmek mümkündür.

Ahlâk, Siyaset ve İktisad: Bu ilimler çoğu zaman İslâmda biribiri içinde, isim verilerek veya verilmeyerek içiçe yapılmıştır. Ancak bunların teorik kısımları felsefeden ibarettir. Aristo ve Eflatun gibi Yunan, Fârâbî, İbn Sinâ ve İbn Rüşd gibi müslüman filozoflar bu ilimlerde de eser vermişler, görüşler ileri sürmüşlerdir. Hatta bilindiği gibi bu ilimlere amelî (pratik) felsefe olarak bakılabilir. Zaten, meselâ Nasır ed-Din Tûsî, Kınalızade Ali Efendi ve İbn Miskeveyh gibi birçok ahlâkçı, aynı zamanda filozof olarak görülmüşlerdir.

Tarih: Bilindiği gibi, Aristo, tarihi ilim saymadığından; tarih, felsefî ilimler içinde yer almamıştır. Ancak Bîrûnî'den sonra özellikle İbn Haldûn açık bir şekilde ilk defa tarihin de bir felsefe yönünün olduğunu göstererek, bir tarih anlayışı ve felsefesi ortaya koymuştur. Özellikle günümüzde revaç bulan bu tarih felsefesi, çeşitli yönleriyle felsefedir. Elbette olayların kronolojik ve deskriptif sayımı olan tarihin felsefeyle bir ilgisi yoktur.

Tenkidçiler: İslâm dünyasında da, felsefî ilimlere "yabancı ilimler" gözüyle bakarak, onları tenkid eden birçok düşünür vardır. Meselâ bir Gazâli ve ondan

daha da aşırı tenkidler yapan İbn Teymiye bunlardandır. Gazâlî, filozofları tenkid ederken, özellikle ontoloji sahasında öyle görüşler ileri sürmüştür ki, bunlar okazyonelizm, indeterminizm, konvansiyonalizm gibi modern felsefede işlenen görüşlerden başka birşey değildir. İbn Teymiye'nin Aristo ve ona bağlı müslüman filozofların mantık anlayışına reddiyesi, bir totoloji görmesi, bugünkü anti-Aristocu mantıkçılar, özellikle Viyana Ekolü'nün mantık anlayışıyla benzerlik arz etmektedir.

İşte bu gibi kimselerin görüşlerine İslâm felsefesinin kadrosu içinde, hem de yenilikçi görüşler olarak bakmak gerekir. Bu kimselere, felsefeye rağmen, felsefe yapanlar, filozofları tenkidle felsefe yapanlar olarak bakılabilir.

Son olarak, burada şu önemli hususa da dikkat çekmek gerekir. Bütün bu ilimleri ve bu özel şahısların görüşlerini felsefe olarak adlandırırken, onları Yunan veya Hellenistik felsefeyle ilgilerini, onların kadrolarında görmek doğru değildir. Burada sözkonusu olan felsefe, İslâm Felsefesidir. Çünkü bütün bu gelişmeler, İslâm topraklarında, müslüman düşünürlerin eseridir. Aksi halde bu, İslâm felsefesinin varoluşunu görmemezilk olur. Nitekim bunun için R. Arnaldez şöyle der: "Gürüşüme göre, falsafa (geleneksel manadaki İslâm felsefesi) sadece İslâm felsefesinin bir kısmıdır. (Yani, Renan'ın deyimiyle bir "Mezheb",) Usûl-i Fıkıh ve tasavvufla birlikte gramerin de bu dünyanın (İslâm) felsefi-kelâmî incelemelerine dahil edilebileceğine giderek artan bir kanaatim vardır. Bir kimsenin, (müslümanların sahib olduğu) Yunan mirasıyla kendini sınırlandırması, hiçbir şey anlamamaya kendini mahkûm etmesi demektir. Falâsifa (müslüman filozofları), kelâm ve diğer Kur'ân ilimlerine daimî surette yapılan bir müracaatla ancak değerlendirilebilirler.

Öyleyse, buraya kadar bütün bu söylediklerimizden İslâm felsefesi, sadece kendilerine filozoflar (falâsifa) denen bir grup İslâm düşünürünün felsefesini değil, fakat aynı zamanda İslâm düşüncesinin diğer ilim sahalarında, özellikle onların nazarî (teorik) kısımlarını da aklî ve tutarlı, mantıkî ve az çok sistemli düşünceye sahip kimselerin düşüncelerini de içine alır.

B- İSLÂM'DA FELSEFÎ DÜŞÜNCENİN KAYNAKLARI

İslâm felsefesinin doğuşuna ve oluşumuna tesir eden unsurlara İslâm Felsefesinin kaynakları veya İslâm'da felsefî düşüncenin kaynakları diyebiliriz. Bunları da, yerli ve yabancı kaynaklar olarak iki sınıfta inceleyebiliriz.

I- Yerli Kaynaklar

Yerli kaynaklardan maksat, Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sözleri, yani hadisleridir. Sadece müslüman filozoflar değil biliciler ve özellikle mutasavvıflar,

çeşitli düşüncelerinin hareket noktası ve ilham kaynağı olarak fiiliyatta Kur'ân ve hadislere müracaat etmiş oldukları, eserlerinden anlaşıldığı halde, Henry Corbin'in de belirttiği gibi[1] yakın zamana kadar Batı'da yani bazı oryentalistlerdeki yaygın kanaat, ne İslâm'daki felsefî düşüncenin ne de tasavvufî düşüncenin oluşumunda, İslâm dininin hiçbir etkisinin olmadığıdır.

Batılı oryentalistleri böyle tamamen yanlış bir görüşe iten âmillerin başında, hiç şüphesiz onların İslâm dini ve medeniyeti hakkında sahip oldukları önyargıdır. Onlara göre, Kur'ân'da insanı felsefe yapmaya itecek hiçbir şey yoktur. Diğer taraftan onlar, İslâm felsefesinin hiçbir özgünlüğü olmadığını söylerler: İslâm felsefesi denen şey, Yunan felsefesinin müslüman filozoflarca çevirisi ve basit bir yorumundan ibarettir. Meselâ, İslâm felsefesini bu şekilde tarif ve değerlendiren son devir oryentalistlerin başında De Boer ve Léon Gauthier gelir[2].

Fakat yukarıda ismini zikrettiğimiz H. Corbin başta olmak üzere çağdaş oryentalistlerin birçoğu, öncekilerin önyargılarını haksız bularak İslâm'ın yani Kur'ân ve hadîslerin İslâm filozofları için bir ilham kaynağı olduğunu, fiilen onların bu kaynaklardan esinlendiklerini savunmaktadırlar[3].

Gerçekten, Müslüman filozofların eserleri bu açıdan incelendiği zaman, onların meselâ mutasavvıflara nazaran daha az olmakla birlikte, Kur'ân âyetlerine ve hadîslere müracaat ettikleri görülür. Bu konuda bir fikir vermek ve ne ölçüde Kur'ân ve hadîslerin İslâm felsefesinin oluşumuna kaynaklık ettiğini göstermek için bazı misâller vermek yeterlidir.

İbn Rüşd, felsefe yapmanın ve felsefî düşüncenin müslümanlar için gerekli olduğunu isbatlamak için başvurduğu veya bu zarureti çıkardığı Kur'ân âyetleri arasında Kitâbu Fasli'l-Makâl adlı eserinde, meselâ şunları zikrediyor: "Bu insanlar, devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yerin nasıl yayıldığına bir bakmazlar mı?[4] (Gâşiye: 17-20): "Göklerin ve yerin hükümranlığını, Allah'ın yarattığı herşeyi... düşünmüyorlar mı?..."[5] (A'râf: 185).

Bir başka filozofa bakalım, meselâ İbn Miskeveyh, Kitâb al-Fevzu'l-Asğar adlı eserinde, ölümle bedenden ayrılmasından sonra, ruhun bozulmadığını, va-

(1) Corbin (H.): La Philosophie Islamique des Origines à la Mort d'Averroes, Histoire de la Philosophie, C. 1., Encye, de la Pleiade, Paris, 1969, s. 1048.
(2) Gautheir (L.): Introducetion à l'Etude de la Philosophie Musulmane, Paris, 1923, es,68-92
(3) Corbin (H.): age., ss. 1048-1053.
(4) İbn Rüşd: Kitâb Fasl al-Makâl, İngilizce Çeviri: G. Hourani (Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy), Luzac, London, 1967, s. 45.
(5) Agy.: a.g.e. s. 45.

rolmaya devam ettiği görüşünü şu âyet ve şu hadîsten çıkarmaktadır: "Yapmış olduklarına karşılık olarak saklanan müjdeyi hiçbir nefs bilmez."(6) (Secde: 17); "Orada (ahirette) hiçbir gözün asla görmediği, hiçbir kulağın asla işitmediği, hiçbir insanın kalbine asla gelmeyen şey vardır."(7)

Diğer taraftan aynı filozof aynı eserinde, varlık mertebelerinden bahsederken, bitkiler âleminden, hayvanlar ve insanlar âlemine geçişte, bitkilerin en yetkin türü olan hurma ağacının ara-geçiş türü olduğu görüşünü isbatlamak için şu hadise başvurur: "Halanız hurma ağacına hürmet ediniz, zira o, Âdem'den artan çamurdan yaratılmıştır."(8)

Bu konuda diğer filozoflardan da benzer misâller vermek mümkündür. Şüphesiz bütün bu verilen ve verilebilecek misâller, filozofların düşüncelerine fiilen Kur'ân ve hadislerin kaynaklık ettiğini göstermeye yeter. Elbette onların âyetleri nüzül sebeplerine uygun olarak kullanıp kullanmadıkları ve dolayısiyle te'vil ederek veya etmeden kullandıkları hadislerin gerçekten sahih olup olmadığı meselesi başka bir meseledir. Durum ne olursa olsun, bizim için burada önemli olan onların, fiilen nasları bir düşüncenin oluşumunda veya desteklenmesinde kullanmış olmalarıdır.

Kur'ân ve hadîsin İslâm felsefesinin esas kaynaklarından olduğunu gösteren başka bir delil de, Müslüman filozofların, aşağıda bahsedeceğimiz yabancı kaynaklardan etkilendikleri konularda çoğu zaman İslâm dininin açık prensiplerine uymayan noktaları İslâmileştirme yoluna gitmeleridir. Meselâ Fârâbî ve İbn Sinâ kâinatın yaratılışı konusunda, Yeni Eflatunculuğun sudür (emanation) nazariyesini benimserken, tüm kâinatın bir takım mekanik faaliyetle kendisinden coşarak çıktığı Yeni-Eflâtunculuğun İlk Prensib'ini İslâm'ın Allah kavramıyla aynîleştirme yoluna gitmişlerdir. Aksi halde İslâm'daki Allah'ın hür irâdesiyle yaratma fikri ile Yeni-Eflatunculuğun sudür nazariyesi arasında temelde bir zıdlık kalacaktı. Böylece Yeni-Eflatunculuğun sudür nazariyesi İslâm'ın yaratılış fikriyle yorumlanmış ve bu nazariyeye bu fikir sokulmuştur. Bu da hiç süphesiz Fârâbî ve İbn Sinâ'nın müslüman olmalarından ve islâmi inancın kendilerinin düşüncelerine tesirinden kaynaklanmaktadır. Bu konuda daha başka misâller de verilebilir.

---

(6) İbn Miskeveyh: Kitâb ul-Fevzi'l-Asğar, Neşr: Salih Azime, ed-Dâru'l-Arabiyya li'l-Kitâb, Tunus, 1987, s. 99

(7) Agy.: a.g.e. s. 99.

(8) Agy.: a.g.e. s. 114.

II- Yabancı Kaynaklar

Yabancı kaynakları, İslâm felsefesinin doğuşu ve oluşumuna etki eden yabancı kültürlerdeki felsefî ve aklî düşünceler teşkil eder. İslâm dininin yanısıra yabancı kültürlerin felsefî mîrasları da İslâm felsefesine kaynaklık etmişlerdir.

İslâm fetihlerle kısa zamanda, doğuş yeri olan Arabistan yarımadasını çevreleyen ülkelere ulaşınca, müslümanlar o ülkelerdeki kültürlerle karşılaştılar. Müslümanlarla o ülkelerde yaşayan yerli milletlerin karşılıklı kültür alış-verişi olduğunu biliyoruz. Hatta birçok yabancı, dinî inançlarına bakılmaksızın, özellikle Suriye'de yaşayan Süryanilerden ve Mezopotamya'da yaşayan Sabiîlerden birçok ilim adamı, Emevilerin idaresi altında önemli devlet işlerinde çalıştırıldılar. Müslümanlar önce o milletlerdeki o zaman üstün seviyedeki tıb, matematik, astronomi gibi bilimleri öğrenme ihtiyacını duydular. Bu bilimler ile ilgili eserlerin Milâdî VIII. yüzyılın ortalarından itibaren arapçaya tercümesini sağladılar.

Ancak o devirlerde, bütün bu ilimler felsefeyle içiçe ve âlimlerin çoğu, aynı zamanda filozof idi ve felsefeyle de uğraştıklarından, dolaylı olarak felsefe de o ilimlerle İslâm âlemine girdi. Tamamen bilimsel eserlerin yanında felsefî eserler de arapçaya tercüme edilmeye başlandı. Tercümeler vasıtasıyla, müslümanlar, eskilerin felsefî düşüncelerini öğrendiler. Böylece de bu yabancı felsefî düşünceler İslâm'da felsefî düşüncenin doğuşuna etki ettiler. İslâm felsefesinin doğuşuna tercümeler yoluyla etki eden bu yabancı felsefeler şunlardır:

1- Antik Yunan ve Hellenistik Devir Felsefesi,

2- İrân-Sasânî Felsefesi,

3- Hind Felsefesi.

Bütün bu yabancı felsefelerin ne olduğunu ve ne ölçüde İslâm düşüncesinin doğuşuna tesir ettiklerine ileride temas edileceğinden, burada onları ele almıyoruz. Ancak, burada şunları ilâve edebiliriz. Müslümanların yabancı felsefelerden etkilenmelerinin en önemli yolu tercüme yoludur. İkinci derecedeki yol, yabancı düşünürlerin müslüman olmalarıyla fiilen İslâm kültürüne dahil olmaları ve felsefî ve bilimsel faaliyetlerini bu yeni kültürde de devam ettirmeleri, Üçüncüsü, özellikle Hindistan gibi uzak memleketlere, İslâm âlimlerinin yaptıkları seyahatler ve bu seyahatlerde oralarda incelemeler yapmaları. Meselâ, Bîrûnî'nin Hindistan'a kadar giderek incelemeler yapması bu üçüncü yola bir örnek teşkil eder.

Bu yabancı kaynaklardan, İslâm felsefesinin doğuşuna en çok etki edeni Antik Yunan felsefesi ve onun Hellenistik devirde aldığı şeklidir. İran-Sasânî etkisi çok sınırlıdır ve daha çok siyaset ve siyaset ahlâkı sahasına aittir. Hele Hind felsefesinin tesiri yok denecek kadar azdır.

C- İSLÂM FELSEFESİ HAKKINDA KAYNAKLAR

Yazılış itibariyle, diğer ilimlerle birlikte İslâm kültüründeki geleneksel felsefenin doğuşu, gelişmesi, özelliğiyle, Müslüman filozoflarının hayatı, eserleri ve düşünceleri hakkında genel bilgiler vermeyi hedef alan eserler vardır ki, bunları İslâm felsefesinin ana kaynakları olarak adlandırabiliriz. Bir de, yazılış gayesi İslâm felsefesi ve filozofları hakkında bilgi vermek olmayan, fakat genel kültür tarihi mahiyetinde olmalarından dolayı İslâm felsefesinin filozoflarıyla ilgili bilgiler ihtiva eden çeşitli türden eserler vardır. Biz bunları da İslâm felsefesinin tâli kaynakları olarak zikredebiliriz. İslâm felsefesi ve müslüman filozoflar hakkında bilgi edinmek için başvurulan bütün bu eserleri tanıtmak gayesiyle, özellikleri, içerikleri ve yazıldığı devirler gözününe alınarak kendi aralarında çeşitli sınıflara ayırmak mümkünse de, biz bunları "ana" ve "tâlî" kaynaklar olarak ikiye ayıracağız ve bunlardan önemlilerini tanıtmaya çalışacağız.

1- ANA KAYNAKLARIN TANITILMASI

Yazılış gayeleri doğrudan doğruya İslâm filozofları ve felsefesi hakkında bilgi vermek olan eserleri ana kaynaklar olarak zikredebiliriz. Bunları da çeşitli gruplara ayırabiliriz.

I- Genel Biyografik ve Bibliyografik Eserler

Müslüman filozofların hayatları ve eserleri hakkında genel bilgiler veren eserlerdir. Bu tür eserlerin müelliflerinden herbiri başlangıçtan kendi devrine kadarki filozoflar hakkında bilgi verir. Genelde bir önceki kaynaklar, bir sonrakilere temel teşkil etmişlerdir. Burada, klasikleşmiş ve önemli olanlarını zikretmekle yetinceğiz.

a) Müellifi Müslüman Olan Genel Biyo-Bibliyografik Eserler

1- Fihrist ul-Ulûm

Genel biyografik ve bibliyogafik eserlerin bilinen en eski ve en meşhurlarından biri İbnu'n-Nedim (ölm. 385/995)'in arapça olarak kaleme aldığı Fihrist ul-Ulûm'udur. Eser, İslâm filozofları, bilim adamları, kelâmcılar ve sufîlerden başka Antikçağ Yunan filozoflarıyla Süryani mütercimler hakkında da bilgi verir. Yazarın bu eserini 987 yılında Dâr ur Rûm (Anadolu)'da bitirdiği söylenmektedir. Eser, 10 makaleden müteşekkil olup, 7. makale filozoflara ayrılmıştır(9).

(9) Bu eserin Arapça metni ilk defa Gûstav Flügel tarafından, Almanca açıklamalarla baskıya hazırlanmış ve bu tahkik iki cilt (I. cilt Arapça metin, 2. cilt Almanca notlar) halinde J. Rödiger ve A. Müller tarafından 1871-1872 yıllarından Leipzig'te yayınlanmıştır.

2- Tarih ul-Etibbâ' ve'l-Hukemâ

Bu eser, Endülüslü meşhur tabib İbn Cülcül (öl. 995'den sonra) tarafından arapça olarak yazılmıştır. İslâm filozoflarından başka, Antikçağ Yunan filozofları, Süryani mütercimler hakkında da bilgi verir[10].

3- Tabakât ul-Umem

Endülüslü tarihçi ve âlim Kâdı İbn Sâid (1030/1070)'in arapça olarak yazdığı Tabakat ul-Umem, devrine kadarki İslâm filozofları ve kelâmcıları dışında Yunan, Yahudi ve Hıristiyan filozofları hakkında da bilgi vermektedir[11].

4- Târihu Ulemâ' il-Endalus

Ebû Velid Abdullah İbn ul-Farazî (962-1013)'nin arapça eseri, Târihu Ulemâ' il-Endalus, özellikle Endülüs'te yetişen âlimler ve filozoflar hakkında oldukça zengin bir kaynaktır.

5-Kitâp us-Sılâ fî Ahbâr Eimmeti'l-Endalus

Yukarıda zikredilen İbn ul-Farazî'nin eserine zeyl olarak Ebu'l-Kâsım İbn Başkuvâl (1101-1183) tarafından arapça olarak 1139 yılında yazılan Kitâb us-Sılâ, özellikle Endülüs filozofları ve âlîmleri hakkında güzel bir kaynaktır.

6-Nüzhet ul-Ervâh

Henüz yayınlanmamış olan, Muhammed İbn Mahmûd Şehrezûrî (öl. 1214 ten sonra)'nın arapça Nüzhet ul-Ervâh'ı Yunan filozofları, Süryânî mütercimleri ve filozoflarıyla İslâm filozofları hakkında bilgi vermektedir[12].

7- Târih Hukemâ' il-İslâm

Ebu'l-Hasan Ali el-Beyhaki (doğ. 1106 Nişapur, ölm. 1174)'nin bu eseri, İslâm felsefesi tarihi mahiyetindedir. İlk defa Şam'da 1924 yılında yayınlanmıştır.

8- İhbâr ul-Ulemâ bi Ahbâr il-Hukemâ

İbnu'l-Kıftî (1172-1248)'nin arapça İhbâr ul-Ulema'sı, İslâm felsefesinin en önemli kaynakları arasındadır. Yaklaşık 414 kadar yananlı, süryânî, hıristiyan ve müslüman filozof hakkında bilgi vermektedir[13]. Eserin, Muhammed İbn Ali el-Zavzanî tarafından "Kitâb ul-Muntahabât" il-Muntakabât adıyla bir muhtasarı yapılmıştır.

---

(10) Eserin Arapça metni Fuad Seyyid tarafından 1955 yılında Kahire'de yayınlanmıştır.

(11) Eser, Louis Cheikho tarafından 1912 yılında Beyrut'ta basıldığı gibi, Fransızca bir tercümesi de Régis Blachére tarafından yapılmış ve 1935 yılında Paris'te basılmıştır.

(12) Eserin elyazma nüshaları, Fâtih 4515 numara ve Ragıp Paşa 990 numarada kayıtlıdır.

(13) Eseri ilk defa Julius Lippert 1903 yılına Leipzig'te yayınlamıştır. M. Emin, el-Hancî de 1326 yılında Kahire'de yeniden neşretmiştir.

9- Uyûn ul-Enbâ fî Tabakât il-Etibbâ'

Ünlü tabib ve düşünce tarihçisi İbn Ebî Useybi'a (1203-1270)'nın arapça Uyün ul-Enbâ'sı da önemli kaynaklar arasındadır. Eser, 1240 yılında yazılmış olup 400'e yakın Yunanlı filozof, Süryânî mütercim ve müslüman filozoflar ile bilim adamları hakkında zengin bilgiler ihtiva etmektedir.(14)

10- Vefeyât ul-Â'yân ve Enbâ'u Abna' iz-Zamân

İbn Hallikân (öl. 682/1282)'ın arapça bu meşhur eseri, Vefeyât ul-Â'yân, bazı Süryânî mütercimlerle birlikte, İslâm filozofları, kelâmcılar, süfîler, diğer âlimler ve devlet adamları hakkında zengin bir kaynaktır. (15)

11- Fevât ul-Vefeyât

İbn Hallikân'ın Vefayât'ına "zeyl" olarak Muhammed İbn Şâkir el-Kutubî (öl. 1363) tarafından arapça olarak yazılmış olan "Fevât ul-Vefeyât" da önemli bir kaynaktır.

12- Aş–Şakâyık un-Nu'mâniyya fî Ulemâ' il-Devlet il-Osmaniyya

Taşköprü-zâde Ahmed (1495-1561)'in arapça olarak kaleme aldığı bu önemli eseri, 522 Osmanlı Şeyhi' ulemesı ve ilim adamı ve onların eserleri hakkında kıymetli bilgiler ihtiva etmektedir. Eser, daha sonra Mecdi Mehmed Efendi tarafndan Türkçeye de çevrilmiştir. Esere, çeşitli yazarlar tarafından ilâveler yapılmış ve bu ilâveli esere, "Hadâyık ul-Hakâyık fî Tekmilet iş-Şakâyık" adı verilmiştir.

13- Nevâdir ul-Ahbâr fî Menâkıb il-Ahyâr

Taşköprü-zâde'nin bu eseri de aynı mahiyettedir ve çeşitli Osmanlı düşünürleri hakkında bilgi verir.

14- Keşf uz-Zunûn

Kâtib Çelebi (1609-1657)'nin yirmi yılda arapça olarak kaleme aldığı "Keşf uz-Zunün an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünün" adlı bu eseri, zengin ve meşhur bir biyo-bibliyografya kaynağıdır. Kitab veya bilim adamlarının harf sırasına göre tertip edilmiş olan bu eser, 14500 kadar kitâb ve risâle, 10.000 kadar da çoğunluğu Müslüman olan müellif hakkında bilgi vermektedir.(16)

---

(14) Eser, 1882-1884 yıllarında 2 cilt olarak Kônigsberg'te August Müller ve 1965'te de Beyrut'ta tek cilt olarak N. Rıza tarafından neşredilmiştir.

(15) Eser, iki kez Farsçaya çevrilmiştir. Çeşitli baskıları vardır. Daha sonra, "İbn Khallikan's Biographical Dictionary" adıyla Baron Mc. Guckin de Slana tarafından İngilizceye çevrilmiş ve 4 cilt halinde 1843-1871 arasında Paris'te basılmıştır. İhsân Abbas da Arapça metni 6 cilt halinde 1968 de Beyrut'ta yeniden yayınlanmıştır. Ayrıca Coreton ve Wüstenfeld tarafından eser üzerine araştırmalar yapılmıştır.

(16) Eser G. Flügel tarafından 1835-1858 yılları arasında Arapça metni ve Latince çevirisi ile birlikte Leipzig ve Londra'da yayınlamıştır.

15- Süllem ul-Vusûl ilâ Tabakât il-Fuhûl

Kâtib Çelebi'nin ikinci derecede öneme hâiz bu eseri, daha çok biyoğrafik karakterdedir. Müslüman ve müslüman olmayan ünlü müelliflerin adlarının harf sırasına göre tertib edilmiştir. 1649 da tamamlanan eser arapçadır[17].

b) Müellifi Müslüman Olmayan Biyo-Bibliyografik Eserler

Müslüman düşünce tarihçilerinden başka, özellikle latin yazarlar, Müslüman feylesof ve bilimcilerin Batı bilim ve felsefesini daha 9. yüzyıldan itibaren büyük ölçüde etkilediklerinden, onlar hakkında genel biyografik ve bibliyografik eserler kaleme alma ihtiyacı duymuşlardır. Kısaca, bunların en önemlilerini zikredelim.

1- Maktebhanuth Zabhne

Ebû'l-Ferec olarak bilinen Süryânî tarihçi ve bilim adamı Bar Hebraeus (1226'da Hatay'da doğmuş, 1286'da Marağa'da ölmüş) tarafından Süyanice kaleme aldığı eseri, yunanlı, süryani ve müslüman birçok filozof ve bilim adamı hakkında zengin bilgiler ihtiva etmektedir.

2- De viris quibusdam illustribus apud Arabes

Joannes Leo Africanus (Gırnata'da 1495'de doğmuş, 1550'de Tunusta ölmüştür. Söylentiye göre hıristiyanlığa dönmüş, ölümünden önce tekrar müslüman olmuş)'un bu eseri, özellikle Kuzey Afrika ve Endülüs'te yetişen müslüman filozoflar ve bilim adamları hakkında kıymetli bilgiler verir[18].

3- Bibliotheca Arabica-Hispana Escurialeusis

Miguel Casiri tarafından kaleme alınan bu önemli eser, iki cilt halinde, 1760-1770 yılları arası Madrid'de basılmıştır. Endülüslü müslüman filozof ve bilim adamlarının hayatları hakkıda büyük bir bölümü içermektedir. Ancak bu bölüme, İbn ul-Kiftî'nin "Tarih ul-Hukemâ"sı ile büyük bir benzerlik gösterdiğinden, onun tercümesi olarak bakılmaktadır.

II- Özel Biyografik ve Bibliyografik Eserler

Bu tür kaynak eserlerden kasdımız, bir filozofun hayatı ve eserleri hakkında kendisinin kaleme aldığı otobiyografik ve otobibliyografik eserlerle, talebesi veya başka bir düşünürün bir filozofun hayat ve eserini özel olarak incelediği eserlerdir. Bunlardan örnek olarak bazılarını zikredelim.

(17) Eser henüz elyazması halindedir.

(18) Eser, aslen Arapça yazılmış, fakat elde mevcut değildir. Sonra önce İtalyancaya çevrilmiş bu çeviri 1550'de Venedik'te basılmıştır; daha sonra Latinceye, İngilizce, Fransızca ve Almancaya da çevrilmiştir. Eserin Latinceye tercümesi ilk defa 1664'te Zürih'te "Bibliothecarius Puadripartitus" adlı eseri içinde Hottinger tarafından yayınlanmıştır.

1- Gazâlî: *el-Munkız min ed-Delâl:*

Gazâlî, bu meşhur eserinde hayatının bazı safhaları hakkında bilgiler vermektedir. Eser Türkçe de dahil çeşitli dünya dillerine çevrilmiştir.

2- İbn Haldün: *el-Ta'rif bi İbn Haldûn ve Rıhlatuhu Şarkan ve Garban:*

İbn Haldün bu eserinde kendi hayatını konu edinmekte, Şark'a ve Garb'a gezilerinden, orada karşılaştığı ilim adamlarından söz etmektedir.

3- İbn Sina: *Sîretu'ş-Şeyh er-Reîs:*

Başlangıçta İbn Sina'nın, kendi hayatını kaleme aldığı otobiyografik bu eser, yarım kalmış, talebesi Şeyh Ebü Ubeyd Abdulvâhid İbn Muhammed el-Cüzcânî bu eseri böyle bir adla tamamlamıştır. Eserin iki ingilizce çevirisi vardır: A. J. Arberry, Avicenna on Theology, içinde, London, 1951, ss. 9-24; W. E. Gohlman: The Life of Ibn Sina, New York Press, Albany, 1974.

4- el-Birünî: *Risâle fî Müellefât Muhammed Zekeriyyâ er-Râzî:*

Eser adından da anlaşılacağı üzere, yazarı el-Bîrünî'nin Zekeriyya er-Râzî'nin hayat ve eserleri hakkında özel incelemesini ihtiva etmektedir Bu eser, P. Kraus tarafından, "Epître de Beruni, Contenant le Rêpertoire des Ouvrage de Muhammed İbn Zakariyya al-Râzî" adıyla Paris'te 1936 yılında yayınlanmıştı.

5- Şehrazuri: *eş-Seceret ul-İlâhiyya:*

Şehrazuri (öl. 1250) bu eserinde hocası ve İşrakîliğin kurucusu olan Şihabuddin Suhreverdî el-Maktül (1153-1991)'un hayatını ve eserlerini anlatır.

III- Felsefî Düşünceleri Konu Alan Eserler

Bu tür kaynak eserlerden kasdımız, filozofların hayat ve eserlerinden ziyade, onların doktrinleri ve görüşleri, bağlı oldukları mektepleri, onlarla ilgili başkalarının görüşleri hakkında bilgi veren eserlerdir. Bunlara felsefe tarihi mahiyetinde eserler olarak bakılabilir. Önemli eserlerden bazılarını zikredelim.

a) Yazarı Müslüman Olan Düşünce Eserleri

1- Ebü Süleyman es-Sicistânî (öl. 1000): Sivân ul-Hikme, Eser, İslâm ve Yunan felsefesi tarihi özelliği arzeder. Tahran'da 1974 yılında basılmıştır.

2- İbn Hindü (Doğ. 1009): *Kelimu'r-Ruhâniyye fi Hikemi'l-Yunâniyyîn.* Bu eser, adından da anlaşılacağı gibi bazı yunanlı filozofların felsefe ve felsefî ilimler hakkında sözlerini ve düşüncelerini toplamaktadır.

3- Ebü Hayyân et-Tevhîdî (öl. 1023): *el-Mukâbasât.* Eserin, çeşitli baskıları vardır. Felsefî çeşitli meseleleri ele alırken, önceki İslâm ve yunanlı filozofların sözlerine ve şiirlerine de müracaat eder.

4- el-Beyhâkî (1106-1170): *Müntehâb Tatimmât Sivân el-Hikme.* Bu, Sicistâni'nin zikredilen eserini yeniden gözden geçirilmesiyle ve yeni ilâvelerle tamamlanmaktadır. M. Şafî tarafından Kahire'de 1351 H. de basılmıştır.

5- Gazâlî (1058-1111): *Makâsıd ul-Falasifa*. Bu önemli eser, İslâm ve Yunan filozoflarının felsefî görüşlerini özetler. Çeşitli baskıları ve tercümeleri vardır.

6- İbn Fâtik: *Muhtâr ul-Hikem.* Daha çok klasik Yunan düşünürlerin hayat hikâyelerini ve sözlerini toplayıp vermiştir. Eser, Abdurrahman Bedevî tarafından yayınlanmıştır. Bedevî'ye göre yazar, klasik yunanlı düşünürler için Laerce'in "Feylesofların Hayatı" adlı eserinden faydalanmıştır.

7- Şehristânî (1076-1153): *Tarih ul-Hekemâ (veya ul-Falasifa)*

8- Şehristânî: *Kitâb Muşâra'at il-Falasifa*. Şehristânî'nin İslâm felsefesi tarihi mahiyetindeki bu iki eseri henüz matbu değildir.

9- Fahreddin er-Râzî (öl. 1209): *Muhassal Afkâr il-Mutakadimîn ve'l-Mutaahhirîin el-Falasifa ve'l-Mütekellimin.* Çeşitli baskıları vardır.

b) Yazarı Müslüman Olmayan Düşünce Eserleri

1- Mûsâ İbn Meymûn (1135-1204): Dalâlet ul-Hâ'irîn. Eserin aslı arapça olup, başta yazarın ana dil olan ibraniceye ve çeşitli Batı dillerine tercümesi vardır.

IV- Felsefe Sözlüğü Olan Eserler

İslâm felsefesi hakkında esas kaynakları oluşturan başka bir grup eser de, Klasik felsefe sözlükleridir. Be eserler özellikle, filozofların çoğu kez özel açıklama yapmaksızın eserlerinde kullandıkları terim ve ıstılahları anlamaya yarar. Bu bakımdan bu faydalı eserleri, bir tür kaynak eserler olarak zikretmek yerinde olacaktır. Bunlar filozofların düşüncelerini anlamada büyük öneme haizdir. Zaten bunlarda, daha ilk devirlenden başlayarak bu maksatla yazılmışlardır. Bunları yapıları bakımından aşağıda olduğu gibi üç sınıfa ayırmak mümkündür.

a) Özel Felsefe Sözlükleri

Bunlar, sadece felsefî terimleri içerirler ve bu sahada özel eserlerdir. Bunların en önemlilerini tarihsel sırasına göre şöyle sıralayabiliriz.

1- Risâle fî Hudûd il-Eşyâ ve Rusumûmiha

İlk İslâm filozofu sayılan Kindî (öl. 873)'nin yazdığı bu eser İslâm'da ilk özel felsefe sözlüğü durumundadır. el-Kindî bu eserinde 96 felsefî ıstılahı veciz bir şekilde açıklamıştır. Istılahlar harf sırasına göre düzenlenmiştir[19]. el-Kindî'nin

(19) Eser Ebû Rîda tarafından "Rasâil ul-Kindî el-Falsufiyya" adlı eser içinde yayınlanmıştır. Kahire, 1950, c. I, 165-180. Bu baskıya dayanılarak eser, bir komisyon tarafından notlarla birlikte Fransızcaya da çevrilmiştir. al-Kindî: Cinq Epitres, eds. du CNRS, Paris, 1976, ss. 31-69, Notlar, D. Gimaret'ya aittir.

bu eseri, bazılarını aşağıda göreceğimiz, kendinden sonra yazılan aynı mahiyetteki eserler ile Isaac Israêli gibi yahudi filozofların felsefî sözlüklerine kaynaklık etmiştir. Meselâ, Isaac Israêli'nin "Le Livre des Dêfinitions" adıyla fransızcaya çevrilen eseri, adeta Kindî'nin sözkonusu eserinin ibraniceye çevirisi denecek kadar benzerlik arzetmektedir(20).

2- et-Ta'likât

Fârâbî'nin bu eseri, bir özel felsefe sözlüğü gibi değerlendirilebilir. Zira gerçekte, eserde, Fârâbî birçok felsefî terimi açıklamaktadır. Ayrıca onun ed-Da'avâ al-Kalbiyye adlı eserinde de birçok felsefî terim açıklamalarıyla birlikte yer almaktadır(21).

3- Risâle fi'l-Hudûd

İbn Sinâ'nın bu özel felsefî eseri, 72 önemli felsefî ıstılahı açıklar. Alfabetik olmayan bu eser, böylece Kindî'nin zikredilen sözlüğüne benzediği gibi, bazı terimlerinin açıklaması da Kindî'ninkilere benzer. Eserin çeşitli baskıları vardır(22).

b) İlimlere Ait Genel Sözlükler

Felsefe dahil çeşitli ilimlere ait ıstılahları bir arada açıklayan sözlükler vardır. Bunların en önemlileri şunlardır.

1- Kitâbu't-Ta'rifât

Seyyid Şerif Cürcânî (öl. 1413)'nin pek meşhur olan bu eseri, felsefe, kelâm ve tasavvuf gibi ilim dallarına ait birçok ıstılahı, bab-fasıl tertibe göre alfabetik sırayla açıklar. Oldukça zengin olan bu eseri, felsefî terimler için Kindî ve İbn Sinâ'nın zikredilen eserlerini; tasavvufî terimler için, İbn ul-Arabî'nin el-Futuhât el-Mekkiyye içinde tasavvufî terimlere ayırdığı "el-Istılâhât el-Sûfiyye" kısmıyla, Abdurrezak el-Kâşânî'nin "el-Istılâhât us-Sûfiyye" adlı eserini kaynak olarak almıştır. Eserin çeşitli baskıları vardır.

2- Mutemmimâtut't-Ta'rifât

Yazarını tebsit edemediğimiz bu eser, adından da anlaşılacağı gibi, Cürcânî'nin zikredilen eserini, yeni bazı ıstılah ilâveleriyle tamamlar. Eserin tertibi Cürcânî'ninkine benzer.

c) Felsefî Ansiklopedik Eserler

Akli ve felsefî ilimleri, ansiklopedik bir şekilde genel olarak inceleyen eserlerde de, felsefî terimlerin açıklandığı bilimlere de rastlanmaktadır.

---

(20) Bkz.: Altmann-Stera; Isaae Israéli, Oxfort, 1958

(21) Bu eserde, Haydarâbâd'da Fârâbî Risâleleri Serisi içinde yayınnmıştır.

(22) İbn Sinâ'nın bu eseri M. A. Goichon tarafından "Introduction á Avicenne: Son Epite des Définitilons" adıyla yayınlanmıştır. Paris, 1970.

Mefâtih ul-Ulûm

Muhammed İbn Yusuf Kâtib el-Havârizmî (997)'nin bu eseri, bütün ilimler hakkında genel bilgiler verir. Felsefe ve felsefî ilimlere ayrılan İkinci makâlelerin Birinci bâbının Üçüncü bölümünde, el-Havârizmî 35 felsefî ıstılahı alfebetik olmayan bir sırayla açıklar.

2- TÂLİ KAYNAKLARIN TANITILMASI

Yazılış gayeleri doğrudan doğruya İslâm felsefesi ve filozofları hakkında bilgi vermek olmamakla birlikte, bu konularla ilgili çeşitli bilgiler ihtiva eden ve aşağıda olduğu şekilde sınıflara ayrılan eserlere, İslâm felsefesinin tâli kaynakları olarak bakabiliriz.

I- Genel Kültür Tarihleri

1- el-Mes'ûdî (öl. 957): *Kitâb ul-Tenbih ve'l-İşrâf*
2- el-Mes'ûdî: *Murûc uz-Zeheb.*
3- el-Hamadânî (öl. 945): *el-Iklil*
4- İbn Haldûn (1332-1406): *el-Mukaddime*
5- Şehristâni: *Kitâb ul-Milel ve'n-Nihal*
6- İbn Hazm: *Kitâb ul-Fisâl*
7- İbn Hazm: *Kitâb ul-Milel ve'n-Nihal.*

II- Genel Tarih Kitapları

Bunlar konu edindiği çeşitli belde ve zamanlarda yetişen filozoflar ve eserleri hakkında zaman zaman bilgi verdikleri çin önemlidirler.

1- Hatîb el-Bagdâdî (öl. 1071): Târih ul-Bağdad
2- Belâzûrî (ölm. 893): Futûh el-Buldân
3- İbn ul-İbrî (Barhebraeus): Tarihu Muhtasar id-Duvâl
4- Tabarî (öl. 923): Târih ul-Ümem ve'l-Mülûk.

III- Tabakât ve Siyer Kitapları

Çeşitli mezheplere ve ilim adamları sınıfına ait tabakât kitaplarından bazıları İslâm felsefesi ve filozofları hakkında da bilgi verirler. Bunların önemlileri şunlardır:

1- İbn ul-Murtazâ: *Kitâb ut-Tabakât il-Mu'tezile*
2- Yâkût (1171-1229): *Mu'cem ul-Udebâ*
3- es-Subkî (1327-1370): *et-Tabakât uş-Şâfiyye el-Kubrâ*
4- Kandamir: *Habib us-Siyer.*

IV- Coğrafya ve Seyahat Kitapları

Bu tür eserler de, konu edindiği ve yazarının gezip gördüğü bölgelerde yetişen düşünürler hakkında bilgiler verdikleri için İslâm felsefesi tarihi açısından zaman zaman önemli olabiliyorlar.

1- Ebû Dulâf (öl. 942): *Acâib ul-Buldan*

2- Yakût: *Mu'cam ul-Buldân*

3- İbn Batûta (1304-1377): *Tuhfet un-Nazâr fî Garâib il-Amsâr ve Acâib ul-Asfâr,* (veya kısaca "Rıhla")

4- Evliya Çelebi: *Seyahatnâme.*

3- KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

İslâm felsefesinin klasik kaynakları olarak gördüğümüz eserler bilhassa bir feylesofun eserleri veya fikirleri hakkında bilgi edinilmek istendiği zaman çok itinalı kullanılmalıdırlar. Eğer hakkında bilgi edinmek istediğimiz feylesof, bir kaynak eserin çağdaşı değilse, daha da itinalı olmalıdır. Hatta, İslâm felsefesinin klasik kaynaklarından, klasik Yunan ve Hellenistik felsefe ve filozoflar hakkında bilgi elde etmek istendiği zaman, kaynaklarımıza hemen hemen hiç güvenilmemelidir; meğerki, çağdaş araştırmalarla te'yid edilsin.

Klasik biyografi ve bibliyoğrafi yazarlarımızı özellikle klasik ve hellenistik devir filozofları hakkında yanlışlık yapmaya sevkeden sebebler çoktur. Bunlardan bazılarını burada kısaca zikredelim.

Bilhassa Klasik Yunan ve Hellenistik devir feylesoflarının görüş ve eserleri hakkındaki yanılgıları bir noktada bizim kaynak yazarlarımızın suçu değildir. Zira, daha önce de söylediğimiz gibi Hellenistik devirde Klasik Yunan feylesofları adına birçok eserler uydurulmuş, yazarı belli olmayan birçok eserler yazılmış ve çoğu zaman da tahrifler yapılmıştı. İşte kaynaklarımız bu bilgileri bir tenkide tabi tutmadan –şüphesiz onların çoğu eski yunanca ve süryanice gibi arapçadan başka bir dil de bilmedikleri için bu imkândan yoksundurlar– kendilerine ulaştığı gibi aktardılar. Dolayısiyle eskilerin hatalarını tekrarladılar.

Bilhassa müslüman feylesoflar ve eserleri hakkında yanlış bilgi vermelerinin sebebleri ise, yine esasta kaynak yazarlarımızın çoğu zaman tenkidci bir zihniyetle eserlerini kaleme almamalarından doğmaktadır. Bir sonraki kaynak bir öncekini olduğu gibi aktarmıştır. Böylece bir kaynak yazarının işlediği bir hata diğerleri tarafından da aynen tekrarlanmıştır. Eski devirde matbaa gibi teknik bir aracın da olmaması ve bazı rivayetlerin kulaktan kulağa gelmesi, yazarın bizzat bahsettiği eserleri görüp-inceleme imkânından mahrum oluşu yazarları hata işlemeye sevkeden başlıca âmillerdendir. Ayrıca feylesofların ve diğer dü-

şünürlerin isim ve lâkab benzerlikleri de birinin eserini diğerinin adına yanlışlıkla atfedilmesine sebeb olmuştur.

Klasik kaynak eserlerimiz kullanılırken belki şu sıra takip edilirse, onları daha itinalı kullanmış oluruz.

1- Birinci derecede –varsa– otobiyografik ve biyografik veya özel olarak incelemeler dikkate alınmalı,

2- İkinci derecede hakkında bilgi elde edilecek feylesofun her çeşit klasik kaynaklardan kendi çağdaşı yazarların eserleri dikkate alınmalı,

3- Üçüncü derecede, hakkında araştırma yapılacak feylesofun yetişdiği bölgede yetişmiş kaynak yazarlarının verdikleri bilgiler daha çok dikkate alınmaldır.

D- İSLÂM FELSEFESİNDE FELSEFE VE FİLOZOFUN TARİFİ

1- FELSEFE KELİMESİNİN SÖZLÜK ANLAMI

Müslüman ülkelerin dillerinde olduğu gibi Türkçemizdeki felsefe kelimesi de arapça "falsafa" (çoğulu: falsafiyât) kelimesinden gelmektedir. Kindî, Havârizmî ve Şehrisitânî gibi filozof ve düşünce tarihçilerine göre "falsafa" kelimesi yunancadan gelmedir ve yunanca "filosofia" kelimesinin arapça telâffuza uydurulmuş şeklidir. Bu yunanca kelimenin, birinci kısmı olan "filo"yu "filâ" veya fîlâ şeklinde, ikinci kısmı olan "sofia" yı da "sûfâ" veya sûfyâ şeklinde okuyarak ve yazarak, iki kelimeden müteşekkil olduğunu söylemişlerdir(23).

Bilindiği gibi, ilk defa Fisagor'un kullandığı sanılan bu yunanca "filosofia" kelimesi, "sevgi" anlamana gelen "filo" ve "hikmet" anlamına gelen "sofia" gibi iki kelimeden müteşekkildir. Dolayısıyle felsefe karşılığı olan "filosofia" nın kelime manası "hikmet sevgisi" demektir. Birçok İslâm filozofu felsefenin etimolojik manasının bu olduğunu bildiği halde, Şehristânî gibi bazı müslüman yazarlar, bunun manası "filozofların sevgisi" dir demekle de yanılmışlardır(24).

Arapça "falsafa" kelimesinin çoğulu "falsafiyât" (felsefeler)'tır; fakat az kullanılır. Osmanlı Türkçesinde ise falsafiyât kelimesi çok kullanılırdı.

2- FELSEFENİN ISTILÂH ANLAMI

Meselâ, Ebû Süleymân es-Sicistânî'ye bakılacak olursa, müslüman filozofların, felsefenin "Altı Tarif" ini bildikleri anlaşılıyor(25). Bu "Altı Tarif", Aris-

(23) Kindî: Risâle fî Hudûd il-Eşyâ ve Rusûmihâ, Abû Ridâ neşri, Kahire, 1950 C.I, s. 172; Havarizmî: Mefatih ul-Ulûm, von Vhoten neşri, 1895, s. 131; Şehristâni: Kitâb ul-Milel ve'n-Nihâl, Coreton neşri, London, 1842 C, II, s. 116.

(24) Şehristanî: A.g.e. s. 116,

(25) Ebû Süleymân es-Sicistâni: Mukâbasât, Watrigant neşr, pragraf 201. Fakat, es-Sicistanî kendisi bu "Altı tarif" in neler olduğunu zikretmiyor.

to'nun İskenderiyeli tefsircileri olarak bilinen ve Olympiodre'un talebelerinden olan Ammanius, Elias ve David gibi kimselerin, Aristo, Eflatun ve Fisagor'dan aldıkları altı felsefe tarifini eserlerinde bir liste halinde gösterdikleridir.

Ancak, aşağıda da göreceğimiz gibi, müslüman filozoflar ve ilim adamları felsefenin tarifi olarak bu "Altı Tarif"i tekrarlamakla kalmamışlar, aynı zamanda kendileri de yeni tarifler yapmışlardır. Önce "Altı Tarif"i görelim.

Altı Tarif

a) *Etimolojik tarif*: "Felsefe, hikmet sevgisidir." Bu tarif Fisagor'a atfedilmiştir.

b) *Yakın konusuna göre tarif*: "Felsefe, varlıkları olduğu gibi bilmektir". Bu tarif de Fisagor'a atfedilmiştir.

c) *Uzak konusuna göre tarif*: "Felsefe, ilâhî ve insânî işlerin bilgisi", Bu tarif de Fisagor'a atfedilmiştir.

d) *Yakın gayesine ve fiiline göre tarif:* "Felsefe, ölüme bir hazırlıktır", Bu tarif Eflatun'a atfedilmiş olup, onun Phedon (64) adlı eserinde felsefeyi "ölüm tecrübesi" olarak ifâde etmesinden esinlenerek yapılmıştır.

e) *Uzak gayesine ve fiiline göre tarif*: "Felsefe, insanın mümkün olduğu ölçüde kendisini ilaha benzetmesidir", Bu tarif de Eflatun'a atfedilmiş olup, onun Thêêtête (176 a 5) ve République (613 a 7) adlı eserlerinde, felsefeyi "bu aşağılık, dünyadan kaçış" olarak tarifinden esinlenerek yapılmıştır.

f) *Yüceliğine göre tarif*: Felsefe, sanatların sanatı ve ilmidir", Bu tarif, ise, Aristo'ya atfedilmiş olup, benzer ifâde onun Metafizik (A 2, özellikle 982 a 32 ve B2, 996 b 8-18) adlı eserinde vardır.

Bu felsefe tariflerini, ifadelerinde az veya çok değişiklikler yaparak, bazı müslüman filozoflar, kendi özel ve şahsî tarifleri yanında zikretmişlerdir.

Önce müslüman filozoflarından bazılarının bu "Altı Tarif" den bazılarını ne şekilde tekrar ettiklerini görelim.

Birinci tarifin tekrarı: Kindî, Havarizmî ve İbn ul-Arabî: "Eskiler felsefeyi çeşitli sayıda tarif etmişlerdir. Birisi de iştikakı yönündendir. Yani felsefe, hikmet sevgisidir, zira feylesûf fîlâ seven ve sûfyâ hikmet kelimelerinden mürekkebdir"(26).

Dördüncü tarifin tekrarı: Kindî, İbn Miskeveyh ve İbn Hindî: "(Felsefe), ölüme hazırlıktır" derler. Fakat onlar ölümle iki ölüm anlarlar: Tabiî ölüm, ki bu ruhun vücudu kullanmayı bırakmasıdır. İkincisi, şehevâtı öldürmektir. İşte onları meşgul eden ölüm bu ölümdür. Zira, şehevatı öldürme faziletin yoludur. Bunun için eskilerin büyükleri arasında; zevk, kötülüktür, diyenler vardır...(27)

(26) Kindî: A.g.e., s. 172; Havarizmî: A.g.e., s. 131; İbn ul-Arabî: Futuhât, c. 2, s. 580.

(27) Kindî: A.g.e., S.172; İbn Miskeveyh: Tehzîb ul-Ahlâk, VI. Bölüm: İbn Hindî; et-Tezkire bi Cumali'l-Felsefe, A.Y. Esad Efendi No: 1918, Giriş.

Beşinci tarifin tekrarı: Fârâbî, Ihvânu's-Safâ ve İbn Hindî: "Onlar, felsefeyi fiiline göre de tarif etmişlerdir. "Felsefe, insanın gücü yettiği ölçüde, Yüce Allâh'ın fiillerine benzemeğe çalışmasıdır."[28]

Altıncı tarifin tekrarı: Kindî; "Yüceliği yönünden onlar felsefeye, sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmeti derler"[29]. İbn Rüşd ve İbn Hindî aynı tarihî, biraz daha farklı olarak: "Sanatların sanatı, ilimlerin ilmi" olarak tekrar ederler[30].

Şimdi de İslâm filozof ve düşünürlerinin kendilerinin özel felsefe tariflerinden bazılarını görelim.

Kindî:"Felsefe, insanın kapasitesi ölçüsünde ebedî küllî şeylerin hakikatlerinin, mahiyetlerinin ve sebeblerinin bilgisidir."[31] Benzer bir tarifî İbn Sinâ da vermektedir: "İnsanın kendi takatı nisbetinde eşyanın gerçeklerini teorik olarak düşünmesi ve kabul etmesidir."[32]

Kindî: "Felsefe sanatı, insanın takatı ölçüsünde, hakikatlarıyla eşyanın bilgisini tarif eden (ilim) dir."[33]

Kindî: "Felsefe, insanın kendini bilmesidir."[34]

Fârâbî: "Felsefe (hikmet), bizâtihî Vâcib-i Vücûd olan Hakk'ın vücûdunun vücûd (varlık) olarak bilinmesidir."[35]

İbn Rüşd: Felsefe, "Sanat eseri olarak varlıklar üzerine düşünme ve Yapıcı (es-Sânî)yı tanımadır."[36]

İbn Hindî: Felsefe, "Allah, hikmet ve fazilet sevgisidir."[37]

İbn Hindî: Felsefe, "Ruhun, ilim ve amelle terbiye edilmesidir."[38]

İbn Hindî: Felsefe, "Hakikatı bilmek ve ona göre hareket etmektir."[39]

---

(28) Kindî: A.g.e., 173; Ihvân us-Safâ: Resâil, Beyrut, 1957, I, s. 399, 427; III,, 41, 43, 371, 382; Farâbi: Risâle Mâ Yenhagî an Yukaddim gable Ta'lîm el-Felsefe, Kahire, 1325, s. 62; İbn Hindî: A.g.e., Giriş

(29) Kindî: A.g.e., s. 173.

(30) İbn Rûşd: Faslu'l-Makâl (Traité Décisif), I. Gauthier neşri, Cezayir, 1942, s. 5; İbn Hindî: A.g.e., Giriş

(31) Kindî: A.g.e., s. 173.

(32) İbn Sinâ: Uyûmu'l-Hikme, Bedevî neşri, Kahire, 1954., s. 16.

(33) Kindî: Falsafat ul-Ulâ, Ebû Rida neşri, Kahire, 1950, C. 1, s. 97; Ayrıca Bkz: A.g.e., ss. 104-105.

(34) Kindî: Risâle fî Hudûd... zk., s. 173.

(35) Fârâbî: et-Ta'likât, Haydarâbaâd, 1346, s. 9.

(36) İbn Rûşd: A.g.e., s. 1.

(37) İbn Hindî: et-Tazkira bi Cumali'l-Felsefe, Giriş; İbn Hindî bu eserinde 33 kadar felsefe tarifi verir.

(38) İbn Rüşd: A.g.e., Giriş.

(39) İbn Kindî: A.g.e., s. 1.

3- FELSEFE-HİKMET İLİŞKİSİ

Felsefe ve hikmet kelimeleri, İslâm düşünce tarihinde çoğu zaman tamamen aynı anlamda kullanılmıştır. Yani hikmet, hem bir disiplin ve hem de bir düşünce tarzı olan felsefeyle aynı görülmüştür. İslâm filozoflarının çoğunluğu genellikle 9. yüzyılın sonundan itibaren felsefe yerine daha çok hikmet kelimesini tercih ettikleri görülür; özellikle felsefî eserilerine başlık verirken, meselâ 9. yüzyılda Kindî, önemli eserlerinin birinin adında "Risâle fî Falsafati'l-Ulâ", felsefe kelimesini tercih etmişken, İbn Sinâ, daha çok hikmet kelimesini tercih etmiştir, "Uyûn ul-Hikmet" ve "Hikmetu'l-Maşrıkiyyîn" de olduğu gibi.

Bunun sebebini düşündüğümüzde, ilk aklımıza gelen şey, daha erken devirlerde başlayan felsefe aleyhtarlığını, felsefe kelimesi, yerine Kur'ân'da da sık sık geçen bu hikmet kelimesinin kullanılmasıyla, azaltma veya başka bir ifâdeyle felsefeyi daha islâmî bir terminolojiyle islâmileştirme gibi bir görüş olabilir. Bunun felsefe kelimesinin içinde etimolojik ve anlam yönünden zaten "hikmet" kelimesini ve anlamının bulunuşundan da ötürü olduğu söylenebilir; zira gördüğümüz gibi, felsefe (falsafa), yunanca philosophia (filosofia) "sevgi" anlamına gelen "filo" ile "hikmet" anlamına gelen "sofia" kelimesinden mürekkepti. Veya tersi, Felsefeyi hikmet içinde görmüş olabilirler.

Bununla birlikte, bazan müslüman filozofların kendileri hikmet kelimesini felsefe kelimesinden ayırarak, farklı anlamlarda da kullandıkları olmuştur. Hikmete, felsefeden daha yüce bir değer vermişlerdir. Meselâ Kindî, hikmeti bir fazilet, iyi olanın tatbiki olarak görür: "Hikmete gelince, o, (aklî) kuvvenin faziletidir; o, küllî şeylerin hakikatleri ve bilgisi, hakikatleri yönünden sevilen şeyin kullanılmasıdır."(40) O halde hikmet, kesin doğru bilgi, yapılması fazilet olan bir hareket tarzıdır. Hikmet, bu kullanışla felsefeden daha geniş bir mana taşır. Her felsefe hikmet olabilir, fakat her hikmet felsefe olmayabilir. Hikmetin, felsefeden daha geniş bir anlam sahası vardır.

4- FEYLESOF KELİMESİNİN SÖZLÜK ANLAMI

Bugünkü telaffuz şekliyle kullandığımız filozof kelimesi yerine eskiden arapça "feylesûf" olarak telaffuz edilen kelime kullanılırdı. Arapçadaki "feylesûf" kelimesi, "Falsafa" kelimesi gibi, yunanca filosofos (philosophos) kelimesinin arapçalaştırılmış şeklinden başka bir şey değildir. Bu yunanca kelime, biri "filo" sevgi anlamına gelen, diğeri "sofos" hikmet sahibi anlamına olan iki kelimeden müteşekkil olup, "Hikmet seven" anlamına gelir. O halde kelime anlamı itibariyle feylesof (filozof) hikmeti seven kimse demektir.

---

(40) Kindî A.g.e., s. 176.

"Filosofos" kelimesini de ilk defa Fisagor'un kullandığı söylenir. Kendisinden önce, meselâ Tales'e göre "Herşeyi Bilen" ve "Hikmet Sahibi" anlamına "sofos" kelimesi kullanılırmış. Fisagor, "sofos" Tanrılara yakışan bir sıfattır, insan ancak olsa olsa hikmeti seven olabilir, diyerek "sofos" yerine "filosofos"u icâd etmiştir(41).

Arapça feylesûf (filozof) kelimesinin çoğulu, "falâsifa" (filozoflar) dır. Arapça terkible "Falasifat ül-İslâm" veya Osmanlıca terkiple "Felasife-i İslâm", İslâm Filozofları anlamına gelir. Osmanlı Türkçesinde, Arapça "feylesûf" kelimesi bazan felyesuf bazan da feylesof olarak telaffuz edilirdi. Bugünkü Türkçedeki "filozof" telaffuzu fransızcadan gelmektedir.

5-FEYLESOFUN ISTILÂH ANLAMI

Müslüman filozoflar "feylosof"u çeşitli şekillerde tarif etmişlerdir. Bu hususta burada bir fikir vermek için bazılarını misâl olarak zikredelim.

Kindî: ona göre, Feylesof, ilminde hakkı bulan, amelinde hakla amel eden kimsedir, denebilir. Çünkü o "feylesofun ilimde amacı gerçeği bulmak, fiilde amacı ise gerçeği işlemektir"(42) der.

Fârâbî: "Feylesof (el-Hakîm), bizâtihî Vâcib-i Vücud'un kemal derecede bilgisine sahib olan kimsedir."(43)

İsmail Ankaravî (öl. 1631) de felsefeyi ve filozofu bir arada şu şekilde tarif eder. "Hikmet konusunda şeyhlerin ve âlimlerin sözleri çoktur. Bazıları; hikmet, sözünde ve yaptıklarında isabetli olmaktır demişlerdir. Bazıları ise; hikmet, bilgiyi elde etmek ve fiile yaklaşmaktır demişlerdir. Bazı şeyhler, hikmet, her şeyi kendi yerine yerli yerince koymak için bir isimdir buyurmuşlardır. Bu sonuncu, bütün tarifleri kendinde toplamaktadır. Zira bir şeyi yerli yerine koymak hükmünü vermek, nesnelerin hakikatına bilginin yaklaşmasını gösterir... Kısaca, bir kimse, nesnelerin hakikatlerini bilse ve bunun gereğince hareket etse ve her şeyi yerli yerine koysa, ona tam hikmet sahibi denir.

"Hakîm, o kimseye derler ki, her şeye hakkını verir, bunun sınırını geçmez ve zamanı gelmeden bir şeyi aceleye getirmez..."(44)

İslâm düşünce tarihinde, geleneksel kullanışıyla ve klasik anlamda feylesof, sadece kendileri bu tabirde sıfatlanmış, aklî (rasyonel) düşünceye ağırlık veren Kindî, Fârâbî, İbn Sinâ, İbn Rüşd, Ihvân-ı Safâ, Suhreverdî el-Maktul vb. kimselere denir. Fakat tarihen kendilerine bu sıfat verilmemiş bile olsa, kelâmcılar

(41) Diogêne Laeritus: Vies, Doctrines et Sentences des Philosophes Illustres, Paris, tz., I, SS.41-43, 51.

(42) Kindî: Kitâb fi'l-Falsafat il-Ulâ, e., C.1, s. 98.

(43) Fârâbî: et-Ta'likât, zk., s. 9.

(44) İsmail Ankaravî: Minhâcu'l-Fukarâ, s.214.

ve mutasavvıflardan öyle kimseler vardır ki, ortaya koydukları çeşitli doktrinleri ve görüşleri sebebiyle filozof olarak adlandırılmaya en az birinci gruptakiler kadar layıktırlar. Zira bu düşünürler, ilk bakışta akıldan hareket etmemiş gibi ve aklı ön plâna almamış gibi görünseler de, gerçekte düşünceleri "aklî" dir. Kaldı ki, günümüzde filozof tabiri, varlık-bilgi konusunda gerçeğe sadece akılla yaklaşanlara değil, sezgi, duyular ve hatta duygularıyla yaklaşmak isteyenler için bile kullanılmaktadır. Meselâ ekzistansiyalistler, aslında duygusal kimseler ve ekzistensiyalizm duygusal bir düşüncedir, fakat onlar filozof sayılmakta ve ekzistansiyalizme felsefe olarak bakılmaktadır.

6- FEYLESOF, HÂKİM VE HEKİM İLİŞKİSİ

Çok eskiden, yani Antik çağda filozof (filozofos)'a hakîm (sofos) denirdi. Hakîm, hikmet sahibi, bütün bilgileri kendinde bulunduran kimseye denirdi. Fakat bir insan için bunun mümkün olmadığı anlaşılınca, özellikle Fisagor'un zamanından itibaren, hakîm kelimesinin kullanılmasından vezgeçildi ve yerine filozof kelimesi kullanılmaya başlandı. Bununla birlikte İslâm dünyasında Feylesof (filozof) ve hakîm sözü yanyana kullanılmaya başlandı ve bu iki kelime genelde aynı anlama alındı.Hakîm kelimesinin çoğulu "Hukemâ" dır ki, "filozoflar" demektir. Bununla birlikte bazı özel kullanılışlarda hakîm sözü, her zaman tam manasıyla filozof demek değildir. Hakîm sözünün filozof sözünden daha umûmî ve derin bir manası vardır. Her filozof hakîm olabilir, fakat her hakîm filozof demek değildir; belki filozoftan da üstün bir kişidir. Hakîm, ilâhî bilgiye mazhar olmuş kimsedir, nitekim Kur'ân'da Hz. Lokman'a hakîm denmiştir. Lokman el-Hekîm, çünkü ona hikmet verilmiştir.

Ne varki, özellikle Türkçemizde hakîm kelimesi telaffuz hafifletmesiyle çoğu zaman hekim şekline sokulmuştur ve tabib (doktor) yerine kullanılmıştır. Bunun için de Lokman'a "Doktor Lokman" manasına gelen "Lokman Hekim" denmiştir. Bundan dolayı da Lokman'a "doktor" olarak bakılmıştır. Aslında bu yakıştırma tamamen asılsız da değildir. Zira bilindiği gibi, çoğu filozof yani hakîm, aynı zamanda tabib (doktor) idi; hekîm kelimesiyle aynı zaman da bir bakıma tabib kelimesi de ifade ediliyordu. Eskiden çoğu kez tabib ile hakîm kelimeleri yanyana kullanılırdı ve bazan sadece biriyle diğeri ifade edilirdi, özellikle kitap adlarında. Meselâ, İbn Cülcül'ün meşhur eserinin "Tabakât ül-Etibbâ ve'l-Hükemâ" şeklindeki başlığında, İbn Ebi Useybia'nın eserinin "Uyûn ul-Enbâ fî Tabakât il-Etibbâ" şeklindeki başlığında olduğu gibi.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLÂM FELSEFESİNİN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ

I. İSLÂM FESEFESİNİN DOĞUŞU

A- FELSEFENİN İSLÂM DÜNYASINA GİRİŞİ

Daha ilk Halifeler devrinde, 635 Şam, 638 Antakya ve Halep, 639-642 İskenderiye ve Mısır, 639-641 Harran ve Urfa, 738 de Cundisâpür'un fetihleriyle ve daha sonra Emeviler zamanında, 652'den itibâren tüm Doğu Anadolu'nun, Mezopotamya'nın, Irak'ın, 670 de Kuzey Afrika'nın, 710 da Pencap ve Sind'in fetihleriyle İslâm dünyasının sınırları kısa zamanda alabildiğine genişledi ve birçok yabancı kültür merkezi Müslümanların hâkimiyetine geçti. Bunun neticesi olarak, Müslümanlar bu bölgelerde daha önce varlığını sürdüren yerel kültürler, düşünceler ve dinlerle karşılaştılar. Karşılıklı etkilemeler ve etkileşimler oldu, müslüman olanlar oldu, olmayanlar kendi kültürel ve düşüncevî varlıklarını sürdürmeye devam ettiler.

İslâm'ın doğuş yıllarında Arap Yarımadası, sonradan fethedilen ve biraz önce yukarıda saymaya çalıştığımız bölgelere kıyaslandığında, kültür, bilim ve düşünce hareketliliği bakımından oldukça geri durumdaydı. Orta Doğu, Mısır ve Kuzey Afrika'da Hellenistik dediğimiz ve devrine göre oldukça ileri bir kültüre sahipti. İran genelde Sâsânî kültürünü ve bunun yanısıra özellikle Cundişâpür ilim merkezi etrafından oluşan Sâsânî, Hellenistik ve Hind kültüründen mürekkeb bir kültürü de temsil ediyordu. Çünkü İran'ın (Persia), İslâm'ın doğuşundan önce bir yandan Hind kültürleriyle diğer yandan da Hellenistik kültürle irtibatı vardı. Hind'de ise, oldukça zengin Hind kültürü vardı. Günden güne büyüyen İslâm devletinin çeşitli ihtiyaçları oluyordu. Bu ihtiyaçların giderilmesi bazı müesseselerin kurulmasını, gerekli bilgi ve tekniğin öğrenilmesini gerektiriyordu. Müslümanların ilgi ve ihtiyaçları özellikle yabancıların ileri oldukları tıb ve astronomi gibi ilimler ile mâlî işlerde görüldü. Bunun için özellikle Emevilerin hükümdarları, sarayda mâlî işlerde bazı hıristiyan Arap veya Süryanileri vazifelendirdiler. Meselâ, meşhur Süryani kelâmcı ve filozof Yahya ed-Dımaşkî

(Joannes Damascenus)'un dedesi ve babası Muaviye devrinde Şam'da mâlî idarecilik yapıyorlardı. Ayrıca saraylara yabancı tabibler çağırdılar. Meselâ, Muaviye'nin İbn Usûl adındaki doktoru bir hıristiyan Arap idi. Hatta daha Peygamberimizin kendi devrinde bile yabancıların tıb bilgisine ilgi vardı. "Arapların ilk tabibi" ünvanıyla meşhur ilk müslüman tabib Hâris ibn Kaladân et-Tâifî, (öl. 634) bu ilmi tahsil için İran'a, yani Cundişâpûr mektebine gitmişti. Peygamberimizin teyzesinin kocası olan bu tabib, bir rivayete göre, bizzat Peygamberimizin teşvikiyle oraya gitmiştir.

Emevîler devrinin ilk yıllarından itibaren müslümanların başta tıb ve kimya gibi ilimlere ilgisi olduğu görülmektedir. Bir yandan hükümdarların yabancı ilim adamlarını saraya daveti, diğer yandan müslümanların bu ilimleri öğrenme merakı ve yabancı bilim adamlarının bu ilimlere ait daha önce Süryanice, Yunanca, hatta Kıptîce ve diğer dillerde yazılmış olan eserleri Arapçaya çevirmeleriyle, İslâm dünyasında giderek hızlanacak olan bir bilimsel faaliyet başladı. Meselâ; Mervân İbnu'l-Hakem'in ilk günlerinde parlayan Mâsarcaveyh el-Basrî adındaki İranlı bir yahudi doktor, 683 yılında aslen yunanca olarak Ahrûn adında bir papaz tarafından İskenderiye'de yazıldığı sanılan ve sonradan Süryaniceye çevrilmiş bir tıb kitabını Arapçaya çevirdiği bilinmektedir(1). Bu Arapçaya çevrilen ilk bilimsel kitaplar arasındadır. II. Ömer'in İskenderiye'deki Yunan-Hellenistik geleneğine bağlı tıb mektebini, Antakya ve Harrân'a taşıttığı söylenmektedir(2). İkinci Ümeyye hükümdarı I. Yezid'in oğlu Hâlid (öl. 704 veya 708) ilk müslüman kimyacı ve kendisine verilen "hakîm" lâkabına bakılırsa, ilk filozoftur. İlme olan merakından dolayı kendisi yunanca ve kıpticeden kimya, tıb ve astrolojiye ait kitaplar çevirttiği söylenmektedir(3). Meselâ Istefan el-Kadîm (Stephanos I-'Ancient)'den bir kimya kitabının tercümesini istemişti. Aynı şekilde Ca'ferru's-Sâdık (700-765)'ın da kimya ve astoroloji ile uğraştığı verilen haberler arasındadır.(4)

Abbasiler devrinde müsbet ilimlere merak ve ilgi bir kat daha arttı. Aynı şekilde hükümdarlar saraylara yabancı tabibler çağırdılar. Hatta Halife Mansûr'un tabibi Cundişâpûr hastahanesinin müdürü, Nesturî Jürjis (George) İbn Bahtishû (öl. 771) idi. Çeşitli dillerden eserler tercüme ettirmeye devam ettiler. Meselâ 771 yılında Hindli bir seyyah beraberinde Bağdad'a matematiğe ait bir kitapla astronomiye ait Siddhânta adlı bir kitabı getirir. Sonuncusu "Sindhind" adıyla, Halife Mansûr'un emriyle Muhammed İbn İbrahim el-Fezârî (öl. 796 veya 806)

(1) İbnu'l-İbri: Tarihu Muhtasari'l-Düvel, Beyrut, 1980, s. 192.
(2) İbn Ebî Useybia: Uyûn al-Enbâ, A. Müller neşri, Kahire 1882, C. I, S.116.
(3) İbn un-Nedim: Fihrist, G. Flügel neşri, Leipzig, 1872 ss. 242, 354.
(4) Agy.; A.g.e., s. 317; İbn Hallikan: Vefayât, Kahire, 1290, V. I, s. 185; J. Ruska: Arabische Alchemisten, II. Ğafer Alsadıp, der Sechste İmân, Heidelberg, 1924, ss. 49-59.

tarafından Arapçaya çevrildi ve böylece de, el-Fezârî ilk müslüman astronomist oldu[5]. Aynı devirde, Harun Reşid'in kütüphane memuru el-Fazl İbn Nevbaht (öl. 815) da, astronomi ve astrolojiye ait bazı eserleri Farsçadan Arapçaya çevirmiştir[6]. Daha sonra, Harun Reşid ve Me'mün devirlerinde, aynı şekilde ve özellikle Yunancadan Calinus (Galen) ve Hippokrat'ın tıbba dair bazı eserleri ile Öklid'in geometriye dair "Unsurlar" kitabı ve Batlamyus'un astronomiye dair el-Macisti veya el-Micisti (Almagest) adlı kitabı Arapçaya çevrildi. Bu arada İbnu'l-Mukaffâ (öl. 757) ve oğlu Muhammed de, ahlâk ve siyâsete dair bazı Farsça eserlerle, daha önce Farsçaya çevrilmiş olan Aristo'nun Organon'unun bazı parçalarını Arapçaya çevirmişlerdi.

Bütün bu söylediklerimizden de anlaşılacağı üzere, müslümanlar evvel emirde, felsefeye değil başta tıb olmak üzere diğer müsbet ilimlere doğrudan doğruya alâka duymuşlardı. Ne varki, o zamanda bu müsbet ilimlerin felsefeyle sıkı münasebeti olması, gerek çevrilen eserlerin yazarlarının çoğunun ve mütercimlerin bazılarının aynı zamanda filozof oluşu ve saraylarda vazifeli yabancıların felsefe bilmeleri, özellikle Abbasilerden itibaren, dolaylı olarak müslümanlarda bu ilme de merak uyandırdı. Buna, bir yandan müslümanların kendi aralarında özellikle Ali-Muaviye arasında kavgalar sonucu ortaya çıkan dinî ve siyâsî bölünmeleri ve meseleleri yorumlamaya başlayarak bir nevi kelâmî ve aklî tartışmalara girmeleriyle, diğer yandan müslümanların fethettikleri ülkelerde yaşayan diğer dinlere mensup kimseler özellikle de hıristiyanlar Allah'ın tabiatıyla ilgili ve Tevhid'in Teslis'ten üstünlüğü hakkında tartışmaya girmeleri ve bu tartışmalara karşı tarafın özellikle Aristo mantığını ve eski Yunan filozofların fikirlerini kullanarak cevab vermelerini de hesaba katacak olursak, müslüman alimlerin ve hükümdarların aklî ilimlere, özellikle de ilk merhalede mantığa ilgilerinin bir kat daha artmış olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Gerçekte de durum bu idi. Özellikle Abbasilerin ilk günlerinden itabaren, müsbet ilimlerin yanında, mantık ağırlıklı eserlerin de Arapçaya çevrildiğini görüyoruz. İşte bu müsbet ilimlere duyulan ilginin, beraberinde dolaylı olarak da olsa, felsefî ilimlere ve mantığa da bir ilgi uyandırması, felsefenin İslâm dünyasına girmesinin asıl sebebidir.

Nasıl müsbet ilimler İslâm dünyasına şifâhî ve tercüme yoluyla girmişse, felsefe de bu ilimlerle beraber dolaylı olarak aynı yollarla girmiştir. Burada şunu belirtmek gerekir ki, Emeviler devrinde hiçbir felsefî eserin Arapçaya tercüme edilmemiş olması, bazı felsefî fikirlerin İslâm dünyasında o zamanlar tanınmamış

(5) Sa'ad İbn Ahmed Tabakâtu'l-Umam, L. Cheiko neşri, Beyrut, 1912, ss. 49-50; Yâkût: Udebâ, C. VI, s. 268; Mes'ûdî: C. VIII, ss. 290-291.

(6) İbn un-Nedim: A.g.e., s. 274.

olması demek değildir. Her ne kadar şifâhî yol, tercüme yolu kadar etkili değilse de, yukarıda da belirtildiği üzere, özellikle Emevilerin son devirlerinde bu yolla bazı yabancı kelâmî ve felsefî fikirlerin az çok bilindiğini farz etmek pek tabiîdir; çünkü,o devirlerde, şifâhî yolla etkilenme veya etkileme bilfiil vâkî olan bir hususstu. Şöyle ki, her şeyden önce yabancı kültür ve dinlere mensub bir kısım insanlar İslâm'a giriyor –ki onların daha önce sahib oldukları bazı fikirlerini birdenbire unuttuklarını ve terkettiklerini farz edemeyiz. İlk bakışta İslâm akîdesine aykırı sırf inanca taalluk eden fikirlerinden vazgeçmiş olsalar bile, bazı fikirlerini ve görüşlerini yeni ortamda da muhafaza etmiş olduklarını düşünebiliriz. Bunun en güzel delili, kelâm ilminin ortaya çıkışı esnasında, yani H. II. yüzyılda, bazı aklî ve nazarî tartışmalarda ortaya atılan fikirler ve görüşlerin aslen hıristiyan ve yahudi iken sonradan müslüman olanlar tarafından savunulmuş olması ve tartışma konularının çoğunun da İslâm'ın yayılışı esnasında o kültürlerde daha önce ele alınmış olmasıdır; bunun tipik örneğini Kur'ân'ın mahlûk olup olmaması ve Allah'ın sıfatlarının olup olmaması meseleleri teşkil eder.

Şifâhi yolu oluşturan diğer başka hususlar arasında, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi yabancıların saraylarda ve devlet kuruluşlarında vazife yapmalarıyla, İslâm dünyasında kendi kültürlerini, eğitim ve öğretimlerini serbestçe eskiden olduğu şekilde devam ettirmeleri müslümanlarla gerek günlük sohbetler ve gerekse ilmî münazaralarda bulunmaları da sayılabilir.

Emevilerin felsefî ilimlere açıkça pek rağbet etmemeleri, buna karşılık Abbasilerin çok rağbetleri ve asıl felsefenin İslâm'a sokulmasının tercüme yoluyla fiilen başlaması şu şekilde izah edilebilir. Bilindiği gibi, Emevî devleti daha çok Arap unsurun hâkim olduğu millî bir devletti. İlgi sahaları daha çok siyâset, geleneksel şiir ve edebiyattı. Halbukî, Abbasiler, hükümdarlarının çoğu Arap kanından bile olsalar, yetkili vezirler ve diğer devlet adamlarının, kumandanların çoğu, aslen Arap olmayan unsurlardandı ve Abbasi devletini kuran esas bu yabancı unsurlardı. Yabancılar, özellikle vezirlik yapan İranlı kimseler, eski kültüre sahiptiler. Onlar önceden olduğu gibi ilim ve felsefeyi teşvik etmeye devam ettiler. Bunun yanısıra Abbasi hükümdarlarının yetişme tarzı artık eski halis Arap tarzı eğitim ve terbiyesi değildi, vezirlerinden ve diğer devlet ricalinden geri kalmamak için her türlü ilme rağbet gösteriyorlar ve onları öğreniyorlardı. İşte bütün bu sebeblerden dolayı Mansur devrinden itibaren, özellikle de Me'mun ile felsefe ve mantık doğrudan müslümanların ilgi alanına girdi ve şifâhî olarak kulaktan kulağa bilgilerle yetinilmedi. Beytu'l-Hikme gibi özel tercüme büroları kurularak, devlet eliyle felsefî ilimlerin tercümesi yoluna da gidildi.

Bu yollarla İslâm dünyasına giren yabancı felsefî düşünceleri, artık müslümanlar da benimsemeye ve böylece de onların bu felsefî düşüncelerini ha-

reket noktası olarak yeni ortamda, adına "İslâm Felsefesi" dediğimiz bir felsefe yapmaya başladılar. Bu şekilde başlayan İslâm Felsefesi'nin, daha önce belirttiğimiz gibi, etkilendiği düşüncevî kaynakları arasında en önemlisi Klasik Yunan ve Helenistik felsefelerdir, sonra İran ve Hind düşüncesi gelir; fakat bu sonuncuların İslâm Felsefesinin doğuşuna tesirleri yok denecek kadar azdır. Şimdi, bu yabancı felsefî düşüncelerin ne ölçede İslâm felsefesinin doğuşuna etki ettiklerini ve nasıl onun düşüncevî kaynakları arasında yer aldıklarını daha yakından görelim.

1- YABANCI FELSEFELER VE MEKTEPLERİ

a) Helenistik Felsefe

Kur'ân'dan veya genel bir ifâdeyle İslâm dininden başka, İslâm felsefesi ve düşüncesine kaynaklık eden ve müslümanların ilk karşılaştıkları en önemli yabancı felsefe "Helenistik Felsefe"dir. Yunan hükümdarı Makedonyalı İskender (M.Ö. 356-323) on sene gibi kısa bir zaman zarfında Orta Doğu'yu, Mısır'ı, İran ve Pencap'a kadar uzanan Orta Asya'yı fethiyle, bir İmparatorluk kurdu. Ancak genç yaşta ölümünden sonra, bu imparatorluğun sınırları ancak Anadolu, Suriye, Mezopotamya, Mısır ve Kuzey Afrika'yı içine alacak kadar daralmıştı. Aristo'dan sonra, Klasik Yunan düşüncesiyle bu ülkelerin çeşitli yerel inanç ve düşüncelerinin karışarak ortak bilim dili yunanca ile ifâde edilen ve M.Ö. 146 yılında Roma İmparatorluğunun hâkimiyetine geçinceye kadarki devrede oluşan felsefeye esas Helenistik Felsefe denir. Fakat daha sonra Roma ve Bizans devrinde de bu felsefe M.S. VIII. yüzyılın başlarında Ortaçağ Skolastik Felsefenin doğuşuna kadar varlığını korumuştur. Bu devrede oluşan Yahudi, Yunan ve Latin Patristik Felsefelerinin esasını teşkil ettiği için, genel olarak Helenistik Felsefeye, tesirleri bakımından, bu felsefeler de dahil edilir. Atina'dan sonra hellenistik felsefe aynı zamanda sırasıyla M.Ö. 331 yılında kurulan İskenderiye, Roma, İstanbul, Suriye, Antakya, Urfa, Nusaybin, Harran, Cündişâpûr gibi merkezlerde ve bu şehirde açılan medreselerde temsil edilmeye başlandı. Hatta bunlardan İskenderiye kısa zamada artık Atina'yı gölgeler duruma gelmişti.

Helenistik devirde ortaya çıkan bütün felsefe akımları ve ekollerin temelinde, Klasik devir Yunan felsefesi vardır. Bu felsefeler yukarıda da belirttiğimiz gibi yerel inançlar, hıristiyanlık ve yahudilik gibi dinlerin tesiriyle veya bu felsefî akımların bu dinlerin tesiri ve yorumlanmasıyla, birçok felsefî akımların birçok felsefî mektep ve akım doğmuştu. Bunlardan bazıları paganist karakterde, bazıları da dinî karakterde idi. Paganist olanlar: 1- Aristoculuk, 2- Orta (İkinci) ve Yeni (Üçüncü) Akademiler ki diğer adıyla Eflatunculuk, 3- Şüphecilik (Pirronism ve

Yeni-Pirronism), 4- Stoacılık, 5- Epikürcülük, 6- Yeni Fisagorculuk, 7- Yeni-Eflatunculuk. Dinî olanlar: 1- Patristik Yahudi Felsefesi: İskenderiye M.Ö. II. yüzyılın ortalarında yaşayan Yahudi Aristobule'ü takiple, esasan İskenderiyeli Yahudî filozof Philon (M.Ö. 20-M.S. 50) tarafından kurulur. Birincisi, Yunanlıların birçok felsefe görüşünü Tevrat'tan olduğunu iddia ederek Yunan düşüncesiyle Tevrat'ı birleştirmeyi daha önce denemiştir. İkincisi, Tevrat öğretilerini, Eflatun öğretileriyle birleştirmeye çalışıyordu. Böylece de özellikle ikincisi bir çeşit Yahudi dinî felsefesini oluşturdu. 2- Patristik Yunan ve Hıristiyan Felsefesi: Bu, Yunanlı ve Latin kilise babalarının M.S. I. yüzyıldan sonra ortaya attıkları kelâmî ve dinî felsefedir. Özellikle Eflatun'un ve Yeni-Eflatunculuğun tesirinde kalmıştır. M.S. VII. yüzyıla kadar devam etmiştir. Paganist helenistik felsefelerden M.S. II. yüzyılda kurulmaya başlayan Yeni-Eflatunculuk hariç tutulacak olursa, diğerleri M.Ö. III. yüzyıldan itibaren doğmaya başlamışlardır ve bir buçuk asır sonra, yani M.Ö. I. asrın ikinci yarısından itibaren eklektik ve senkretik bir havaya bürünmüşler ve böylecede yan kolları oluşmuştur. Bütün bu helenistik felsefelerin geçirdikleri tarihî seyirlerin ve kazandıkları doktrinal yönlerinin teferruatına girmeksizin, fetihlerle İslâm dünyasına dahil olan topraklardaki kültür merkezlerinde ve medreselerde kısaca temsil ediliş durumlarını görelim. Çünkü bu kültür merkezleri ve medreseler, felsefenin İslâm dünyasına geçişinin en önemli vasıtalarıydı.

b) Helenistik Kültür Merkezleri ve Mektepleri

İslâm'da felsefe, mantık ve hatta kelâm gibi aklî ilimlerin doğuşu sırasında, yani VIII. yüzyılın ilk yarısında, İslâm dünyasının, Atina, Roma ve İstanbul gibi Yunan-Roma kültür merkezleriyle doğrudan doğruya ilgisi olmadığı için bu merkezler konumuzun dışında kalmaktadır. Ayrıca İslâm'ın yayılışından önce yok olmuş Jamblicus (öl. 330)'un Yeni-Eflatunculukla Yeni-Fisagorculuğu beraberce temsil ettiği Suriye Medresesi gibi bazı medreselerde de, bizi burada yakından ilgilendirmemektedir.

1- İskenderiye

Helenistik devrin en önemli kültür merkeziydi. M.Ö.331 senesinde Makedonyalı İskender tarafından kurulmuştur. Kısa zamanda yunancayı ilim dili kullanarak gelişen bu kültür merkezi, Eflatuncu, Aristocu, Epikürcü, Stoacı ve hatta Fisagorcu kimselerin akımına uğramıştı. Bunlardan en yaygını Eflatunculuktu. Böylece Atina'dan sonra bir felsefe panayırının yeri oldu. Burada sırasıyla şu akımlar ve mektepler oluştu:

a) Patristik Yahudi Felsefesi: M.S. I. yüzyılın ilk yarısında İskenderiyeli Philon tarafından kurulur. Eflatunculukla Yahudiliğin yorumundan çıkan bir çeşit Yahudi dinî felsefesidir.

b) Patristik Hıristiyan Felsefesi: M.S. II. yüzyılın ortalarında, kilise babası İskenderiyeli Clêment (öl. 216) tarafından bir medrese açılır. Bu medrese, hıristiyanlık inancıyla Eflatun felsefesini birleştirmeyi dener. Böylece ilk defa Eflatuncu bir hıristiyan dinî felsefesi oluşur ki, bu, M.S. VIII. yüzyıla kadar devam eden bütün Patristik hıristiyan felsefesinin temelini teşkil edecektir. Bu yüzyıldaki ikinci büyük temsilci Origène (185-254)'dir.

c) Yeni-Eflatunculuk:

Gerçekte Ammonius Saccas ile başlar bu akım. Bu kişi, İskenderiye'de bir mektep kurarak, Eflatun'un fikirlerini yorumlamıştır. Hatta, hıristiyanlıktan da etkilenerek yeniden yorumlamaya çalışır. Fakat bu akımın son şeklini talebesi Plotin (204-270) verir ve böylece Yeni-Eflatunculuk doğar. Bu akım iki kola ayrılır:1- Pagan va Politeist Yeni-Eflatunculuk: Porfirus'un öncülüğünü ettiği akım, Aristo'yu Yeni-Eflatunculukla yorumlamaya çalışır; en büyük temsilcileri Porfirus, Jamblikos, Plutarkos ve Proklos'dur. 2- Hıristiyan Yeni-Eflatunculuğu: Yahya en-Nahvî (Nahivci Yahya veya Jean le Grammairin) ve talebesi Istefan el-Aleksandrî (Stêphane d'Alexandrie veya İskenderiyeli Stefan) ile temsil edildi. Bunlar önceleri diğer Yeni-Eflatuncular gibi müşrik idiler, fakat daha sonra hıristiyanlığı (Yakubiliği) kabul ederek, hıristiyanlığı Yeni-Eflatunculuk ve Aristoculukla barıştırmaya çalıştılar. Böylece kilise babalarının Patristik felsefelerinden ayrı bir hıristiyan dinî felsefesi doğdu.

d) Yeni-Aristoculuk (Eklektik Aristoculuk):

Aslında Pagan Eflatuncu mektebe dahil ve kendisine "İkinci Aristo" lâkabı verilen Alexandre d'Aphrodisias (öl. 200) gibi kimselerin öncülüğünü yaptığı, M.S. II. yüzyılda ortaya çıkan akım, Yeni-Eflatuncu fikirlerle, Aristo'yu yorumlamaktan ibarettir. Bu kimse Atina'ya gidince kendisini, aynı çizgide Thèmistius (IV. yy.), Philoson (V. yy.) ve Simplicius (V-VI. yy.) takip etti.

Müslümanların İskenderiye'yi fetihleri sırasında bu Yeni-Eflatuncu medreseye Kıptî ve Süryani talebelerin devam ettiği Hıristiyan Yeni-Eflatunculuğu hâkimdi ki, en son temsilcisi İskenderiyeli Stefan idi. Bu Yeni-Eflatuncu medrese müslümanların fethinden sonra da VIII. yüzyılın sonuna kadar varlığını devam ettirdi. İskenderiye'nin Yeni-Eflatuncu medresesi ile Patristik hıristiyan medresesi, daha sonra Ortadoğu'da ortaya çıkan aşağıda göreceğimiz bütün medreselere örnek oldular.

2- Urfa Ve Nusaybin

Urfa Medresesi "İran Medresesi" olarak da bilinirdi. Çünkü bu medrese 363 yılında hıristiyanlaşmış İranlılara yunanca öğretmek isteğiyle İranlı (Sâsânî) idareciler tarafından açıldı. Aslında daha önceleri Yahudiliğe ait dinî bir madreseydi.

Bir yüzyıl sonra, Yeni-Eflatunculuk, özellikle Porfirus'un İsagojisi ve Aristo'nun mantık yazılarından İbare, Kategoriler ve Kıyasla ilgili kısımlar okutulmaya başlandı. V. yüzyılın sonunda eğitim dili Yunancadan Süryaniceye çevrildi. Zamanla medreseye Nesturi hocalar ve talebeler sızdı. Yakubîler ile Nesturîler aralarında başlayan çekişme bitmeyince, 489'da kapatıldı. Nestûrî hocalar ve talebeler kovuldu. O zaman medresenin başkanı Nersî, Nusaybin'in Nesturî Piskoposu Bersuna tarafından Nuseybin'e davet edildi ve orada kendisine Urfa medresesinin devamı olan yeni bir medrese açtırdı. VII. yüzyıla kadar parlak bir devre geçiren bu medrese, IX.yüzyılda çöktü ve devamı olarak Bağdad'da yani bir Nesturî medresesi açıldı. Nusaybin medresesinde din ilimlerinin yanında Hipokrat ve Galen'in tıb kitaplarıyla, Aristo'nun mantığının bazı bölümleri de okutuluyordu.

3- Antakya

Antakya'da iki medrese teşekkül etmişti. Bunlardan birincisi, M.S. III. yüzyılın sonuna doğru doğmuş olan aslında bir Yakubî dinî cemiyetiydi; çünkü ders okutulmuyor, sadece din ve ilim adamları aralarında toplanıyor ve dinî konuları tartışıyorlardı. Yunancadan Süryani diline tercüme yapıyorlardı. V. yüzyılda yetişen en mühim Süryani alim Probus, Aristo mantığından İbâre ve Kıyas kitaplarını burada Süryaniceye aktardı. Bu Süryani diline olan ilk mantık tercümesidir.

Burada, Fârâbî ve Mes'ûdî'nin bildirdiği ve Mayerhof'un da teyid ettiği gibi, başka bir medrese vardı ki, Hıristiyan Araplar, "Eskûl" adını veriyorlardı. Eskûl, bir muallim etrafında toplanan ilim halkası demektir. Bu ikinci Eskûl yani medrese, Emevî Halifesi II. Ömer (717-720) devrinde taşınmış bulunan İskenderiyye Medresesi'nin bir devamıdır. Bu sonuncu medresenin VIII. yüzyılın ortalarına kadar, yani Abbasi Halifesi Mütevekkil zamanına kadar, varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır(7).

4- Cundişâpûr

Hozistan'da, Rum esirlerini yerleştirmek için Sâsânî hükümdarı I. Şapûr tarafından kurulan bu şehir, felsefi ve tıbbî Yunan ilimlerinin bu bölgeye geçişine öncülük etti ve kısa zamanda gelişti. Daha sonra da Hüsrev Anuşirvan (531-579)'ın burada bir hastahane yaptırmasıyla, bir tıb merkezi haline geldi. Sonra Hind tabibleri de davet edildiler. Böylece orada yunanî ve hindî tıb gelenekleri beraberce okutulmaya başlandı. Öğretim dili Süryanice olmasına rağmen, Hindli tabipler veya Hind tıbbını anlatanlar Pehlevi dilini kullanıyorlardı. Buranın hocaları genel olarak Nesturî hıristiyanlardı; fakat Anuşirvân burada Yakûbîlere (veya Monofisistlere) de fırsat tanıdı. Tıb ilminin yanında Eflatunculuk ve Aristo mantığı üzerine çalışmalarla da dikkati çekiyordu. 738'de fethedilen merkez,

(7) Mes'udî: et-Tenbih ve'l-İşrâf, ss. 121-122.

daha sonra varlığını iki asır kadar sürdürebildi. Ayrıca, Atina mektebinin son müdürü ve Paganist Yeni-Eflatunculuğun temsilcisi Proklos ve beraberinde içlerinde Damaskios, Simplikios ve Priskianos gibi altı hocanın Justinyen'in bu mektebi 529 yılında kapatması ve onları kovması üzerine Husrev'in sarayında kabul edilmeleri ve 531 yılında tekrar memleketlerine dönüşlerine kadar ilmi faaliyetlerini Cundişâpûr'da dört yıl kadar bir zaman sürdürmeleri, Yeni-Eflatuncu fikirlerin İran'da ve özellikle bu merkezde bazı tesirler meydana getirmesine sebeb oldu.

5- Harrân

Sâbiî dinine mensup kimselerin bir kültür merkezi olarak uzun bir tarihi vardır. Makedonyalı İskender'in fethi üzerine birçok yunanlı buraya gelip yerleşti. Fisagorculuk ve Yeni-Eflatunculuk oradaki en uygun felsefî düşünceydi. M.Ö. III. yüzyıldan itibaren bu felsefî düşüncelerle yerel inanç olan Sâbiîlikle karıştı; böylece de bir çeşit Sâbiî helenistik düşünce oluştu. Antakya "Eskul" mektebinin kapanmasıyla buradaki bazı din ve ilim adamlarının Harran'daki medreseye göç ettikleri bilinmektedir. Harran medresesi, özellikle Yeni-Eflatunculuk ve Fisagorculuğun İslâm'a geçişinde büyük rol oynamıştır. Önemli temsilcilerinden biri Sâbit İbn Kurrâ (826-910)'dır.

Burada şu noktaya işaret etmekte yarar vardır. Kur'ân'da zikredilen Sâbiîlik ile Harran Sâbîliği arasında fark vardır. Kur'ân'ın zikrettiği bir Yahudi grubu veya Yahyâ İbn Zekeriyyâ'ya bağlı bir Hıristiyan grubudur. Harrân Sâbiîleri ise, ayrı bir topluluktur ki, dilleri Aramcanın bir kolu olan Nebâtîce'dir. Harrân Putperestliğinin Yeni Eflatuncu ve Fisagorlukla karışmasından meydana gelmiş bir dinleri vardır ki, adına "Sâbiî Dîni" veya "Sâbîlik" denir. "Rabların Rabbi" bir ilâha taparlar. İlâhla insan arasında kutsal ruhlar ve yıldızların bu ruhların heykelleri olduğunu kabul ederler, tanrıya ancak bu ruhlarla ulaşılacağını söyleyerek yıldızlara yönelirler. Nevarki Me'mun'un bir sefer sırasında kendilerinin kim olduğunu bilmek istemesi ve öldürülmekten korkmaları üzerine, kendilerini Ehl-i Kitab'dan göstermek için, Kur'ân'da zikredilen Sâbiîler olduklarını söylemişlerdir [8]. Sâbiîler beş ezelî esas kabul ederler. Bunlar: Tanrı, küllî ruh, madde, zaman ve mekândır[9]. Herhalde, Muhammed Zekeriyya er-Râzî, "Beş Ezelî" Teorisini Sâbiîlerden esinlenerek ortaya atmış olabilir[10].

6- Bağdad

İbn Ebi Useybiâ, Fârâbî'den naklen şöyle der: "Öğretim İskenderiye'den Antakya'ya (İslâm'ın doğuşundan sonra) geçti. Burada bir muallim kalıncaya kadar

(8) İbn un-Nedim: A.g.e., s. 172; İbn Haldûn, Mukaddime, Bulak, 1321, s. 470.
(9) M. Horten: Die Philosophie der Islâm, Münih, 1922. s. 110.
(10) Fahreddin er-Râzi: el-Muhassal, Kahire, 1323, s. 85 vd.

devam etti. Bu muallimden iki kişi ders aldı. Onlar beraberlerindeki kitaplarla orayı terk ettiler. Biri Harranlı öteki Mervli idi. Mervli'den de iki kişi ilim aldı. Bunlardan biri İbrahim el-Mervezî, ötekisi ise Yuhanna b. Haylan'dır. Harranlı olandan da Papa İsrail ve Kuveyrî istifade ettiler. Bunların her ikisi de Bağdad'a gittiler. Daha sonra İbrahim el-Mervezî de Bağdad'a gitti ve orada yerleşti..." Buradan anlaşıldığına göre, Bağdad şehri 762 yılında Mansûr tarafından inşâ ettirildikten sonra, daha önce Antakya ve Harran medreselerinde Helenistik kültürle yetişmiş hıristiyanlığın çeşitli mezhepleri ve Sâbiîliğe mensup bir çok din ve ilim adamı, özellikle Süryâniler Bağdad'a göç etmişler, orada belli bir mektebe sahib olmasalar da ilim halkaları ve meclisler yaparak geleneksel eğitim ve öğretimlerini sürdürmüşlerdir. İleride göreceğimiz gibi süryaniceden, farsçadan veya doğrudan doğruya yunancadan arapçaya çeşitli felsefî eserleri tercüme edecek olan tercümanlar Bağdad'da bulunuyor veya orada yetişiyordu. Önceleri yabancılar arasında eğitim ilim dili yunanca, süryanice ve farsça idi; fakat sonra özellikle el-Mansur'un hilâfeti zamanından Arapça, müslüman olmayan bu kimselerin de ilim dili haline dönüştü. Fârâbî de bu Bağdad mektebine mensuptu. Zira kendisi mantığı, özellikle "Burhan" kitabını orada bulunan Yuhanna b. Haylan'dan okumuştu.

İşte bütün bu kültür merkezleri ve oralardaki medreseler vasıtasıyla, başta helenistik felsefe ve bilim, gerek şifâhî olarak, yani şahsî temaslar sonucu, gerekse tercüme yoluyla İslâm dünyasına geçti. Bir de buna Tahkik (Araştırma) yolunu eklemek gerekir. Şifâhî yolla geçişin tarihini, tabiatını ve sınırlarını tayin etmek oldukça güçtür. Bu bakımdan burada bundan söz edilmeyecektir. Fakat bu tür geçişin en önemli ve en tesirli şekli, özellikle dinî konularda müslümanlarla hıristiyan ve yahudiler veya diğer inanç mensubları arasında tarîhen vâki olduğu bilinen tartışmalar ve münakaşalar olduğunu da ifâde etmek gerekir. Burada sadece tercüme ve araştırma yolları üzerinde kısaca duracağız.

2- FELSEFÎ TERCÜME HAREKETİ

İslâm felsefesi, doğuşunu büyük ölçüde felsefî tercüme hareketine borçludur. Müslümanların özellikle Abbasi halifesi Mansûr'un devrinden itibaren felsefeye fiilen merak sarmaları, neticede bu konuda da tercüme hareketini başlattı. Bu tercüme hareketinin hedefî, başta Aristo ve Eflatun olmak üzere diğer bazı Yunan düşünürlerinin eserlerini Arapçaya kazandırmaktı. Burada şuna işaret etmek gerekir: Daha önce de belirttiğimiz gibi, aslında tercüme hareketi daha önce Emevilerlerle başlar; fakat bu tercüme hareketinin ilk hedefi, felsefenin İslâm dünyasına aktarılması değil, tıb ve müsbet ilimleri hedef alıyordu. Bu ilk devir tercüme hareketinde Hâlid İbn Yezîd'in büyük bir öncülüğü vardı. İbnu'n-Nedîm, bunu iki sebeple açıklamak ister. Birincisi; Hâlid'in ilim sevgisi, sanata

merakıdır. İkincisi; Halife Mervan'ın, önce Hâlid'i kendinden sonra Halife tayin edeceğini söylemesi, fakat sonradan ahdini bozarak kendisinden sonra kendi oğlu Abdülmelik'i tayin etmesiyle, onun teselliyi ve meşguliyetini ilimde bulmasıdır. Hangi sebeble, Hâlid İbn Yezid tercüme hareketine öncülük etmiş olursa olsun, bu devirde yapılan tercümelere bakıldığı zaman, tercüme hareketinin tıb, kimya ve astronomi ilimleriyle sınırlı olduğudur. Ona mütercimlik yapan kimseler arasında Istefan el-Kadim ve Râhîb Miryanus vardır. Bu ilk devir tercüme hareketi müslümanları felsefeyle karşı karşıya getirmiş ise de, felsefeyi ve felsefî ilimleri doğrudan hedef almadığı için, bizi burada ilgilendirmemektedir.

Bizim burada üzerinde duracağımız felsefî tercüme hareketi, Mansûr devrinde başlayan tercüme hareketidir. Burada sadece bu felsefî tercüme hareketinin tabiatı üzerinde ve geçirdiği tarihî seyre değineceğiz; fakat hangi mütercimlerin hangi filozofun hangi felsefî eserlerini çevirdiğini ileride sözkonusu edeceğiz.

Mansûr devrinde yani VIII. yüzyılda başlayan felsefî tercüme hareketi, devamli bir süreklilik içinde XI. yüzyıla kadar devam etmişti. Daha sonraki devirlerde de, zaman zaman Aristo ve Eflatun gibi filozoflardan tercüme edilmişlerse de, bu son devir tercümeleri İslâm felsefesinin doğuşu ve gelişmesi açısından o kadar önemli değildir. Meselâ Lâle Devri'nde Es'ad Yanyavî'nin Aristo Fizik'inin ilk üç kitabını Arapçaya tercüme etmesi gibi.

Felsefî tercüme hareketi, iki devreye ayrılabilir. Birincisi; Mansûr (753-775) zamanından Me'mûn (713-833) zamanına kadar olan devredir. İkincisi; Me'mûn zamanından XI. yüzyılın sonuna kadarki devredir.

a) Birinci Devir Felsefesî Tercüme Hareketi ve Mütercimler

Birinci devir tercüme hareketinin kendine has bazı özellikleri vardır. Burada onlara değinmek istiyoruz.

Herşeyden önce bu devirde yapılan tercümeler, daha çok Aristo mantığı ile ilgili ve Eflatun'un bazı eserleriyle sınırlıdır. Tercümeler doğrudan doğruya yunancadan değil, sözkonusu filozofların daha önce farsça ve süryaniceye çevrilen çevirilerden yapılıyordu. Bu tür çeviriler, aşağıda zikredeceğimiz birçok sebepten dolayı bir filozofun kendi fikirlerini olduğu şekliyle aktarmaktan çok uzaktı. Meselâ, Eflatun'un bu devirde çevrilen eserlerine bakarak müslümanlar onu, âlemin Allah tarafından yaratıldığını ve sonradan meydana geldiğini söylemiş bir filozof olarak tanıyorlardı. Halbuki Eflatun hiç de böyle fikirlere sahip değildi. Aynı şekilde Farâbi'nin, Aristo'nun fikirleriyle, Eflatun'un fikirleri arasında pek fazla fark görmemesi, hatta onların fikirlerini bu yüzden telife çalışmasının bir sebebi, o devirde yapılan tercümelerin hatalı olmasından kaynaklanıyordu.

Tercümelerdeki hataların sebeblerine gelince; bunlar şöyle sıralanabilir: 1- Gerek Aristo ve gerekse Eflatun veya benzer klasik yunan düşünürlerinden, kendi dillerine çeviri yapan hıristiyanlar, özellikle Süryaniler, bu filozoflarda kendi dillerine aykırı buldukları fikirleri, ya çevirmeden atlayıp geçiyorlar veya dine uyduracak şekilde bozarak çeviriyorlardı. Dinî korkudan dolayı çevirmenler çoğu kez özellikle Eflatun'u bir Hıristiyan Azizi olarak sunuyorlardı. Ve hatta zaman zaman Sokrat, Eflatun ve Aristo'nun isimleri Peter, Paul, John gibi hıristiyan azizlerinin isimleriyle değiştiriliyordu(11). Hakiki Aristo veya Eflatun'u o devirde henüz tanımayan müslümanlar onları süryani veya İranlı mütercimlerin Arapçaya tercümelerde sundukları şekliyle almak zorunda kalıyorlardı. Böylece de, yanlış bir Eflatun ve Aristo imajları vardı. 2- Dil hatası: Bu iki şekilde anlaşılmalı. Birincisi; henüz o zamanlar Arap dili felsefe ve mantığın inceliklerini ifâde edebilecek kudrette ve çeşitli özel deyimleri karşılayabilecek zenginlikte değildi. Bu bakımdan, oturaklı tercüme yapma imkânı yoktu. İkinci hata; Arapça ana dilleri olmayan ve Arapçayı iyi bilmeyen süryani ve İranlı ilk devir mütercimlerinin bu dildeki yetersizlikleridir. Tercümelerde uygun Arapça kelimeleri seçemiyorlar, incelikleri ve anlam farklılıklarını gereği gibi gösteremiyorlardı. Kaldıki, bu ilk devir felsefi tercüme hareketlerinde, eserler doğrudan doğruya Yunancadan yapılmayıp, önce farsça veya süryanice gibi dillere sonra da onlardan Arapçaya yapıldığı ve yunancadan süryaniceye veya farsçaya yapılan tercümelerin de her zaman dil yönünden de iyi olmadığı düşünülünce, Arapça tercümelerdeki ifâde ve dil bozukluklarının bir kat daha fazla olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü aracı rolünü oynayan bazı mütercimler ne Yunancayı ne de Arapçayı iyi biliyorlardı. Mesalâ İbn Ebi Useybia'nın da belirttiği gibi, meşhur mütercim İbn Batrîk bu gibi kimseler arasındaydı. 3- Başka bir sebeb de; anlayış kısırlığıydı. Mütercimlerin bazıları kendileri ne filozof ne de mantıkçı olduklarından, yaptıkları felsefî tercümelerde mânâ derinliklerini kavrayamıyor, kendi anladığı şekilde ve mânâyı büyük ölçüde bozarak tercüme ediyorlardı. Böylece de tercümeler ilmî olmuyor ve anlaşılmaz bir hale geliyordu. Nitekim bu durumu daha kendi devirlerinde Ihvân us-Safâ fark etmişe benziyor: "...Kur'ân, Tevrat ve İncil'in inmesinden önce gelen bu hakîm ve filozofların keskin zekâ ve derûnî görüşleriyle psikolojik şeylerden bahsetmiş olmaları, sonrakileri bu Risâlenin başlangıcından zikredilen felsefe kitaplarının yazılmasına sevk etti. Yanlız, onlar kitaplarında sözlerini uzatmış olduklarından ve bir dilden diğer dile manalarını ve müellifin maksatlarını anlamayan kimseler çevirdikleri için, bu kitaplar okuyuculara mânâları çözülmeyecek ve müellifin maksatları anlaşılmayacak kadar tağyîr ve tahrif edildiler.."(12)

(11) De Boer (T.J.): The History of Philosophy in Islam, New York, 1967, s. 15.
(12) İhvân us-Safâ: Resâ'il, Matbaatu'l-Adâb, Kahire, 1306, C. I, ss. 32-33.

Bütün bu sebebler birlikte düşünüldünde, ilk devirde yapılan tercümelerin eksik, kusurlu ve anlaşılması güç tercümeler olduğu meydana çıkar, Bu da, ilk devir müslüman filozofları ve düşünürleri, Klasik Yunan filozofları ve fikirlerini tanımada yanlışlara ve hatalara sevk etmiştir.

Bu birinci devir felsefî tercüme hareketinin konusunu, Aristo'nun mantık ile ilgili birkaç kitap ve Eflatun'a ait bir-iki kitabın farsça ve süryaniceden tercümelerini kapsadığını daha önce belirtmiştik. Doğrudan felsefeyle ilgisi olmasa da, eski Pers ahlâkı ve siyâsetiyle ilgili "Ayin-Nâme", "Hudayi-Nâme", "Mazda'nın Kitabı" ve "Anûşirvan'ın Hayatı" gibi kitaplar ile, daha önce farsçaya çevrilmiş olan Hindli bilgi Beydebâ'nın "Kelile Ve Dimne" adlı eserinin farsçadan arapçaya bu devirde çevrildiğinin de ilâve edelim. Burada, niçin bu devrin tercümeleri Aristo'nun mantık ile ilgili bir kitabıyla, Eflatun'a ait bir iki kitabı ve eski İran siyâseti ve ahlâkına ait bazı farsça eserlerle sınırlı kalmıştır sorusuna cevap aranabilir.

Bilindiği gibi, Aristo'nun metafiziğe ve gerekse fiziğe ait fikirleri gerek hıristiyanlığa ve gerekse yahudiliğe ters düştüğü için, özellikle hıristiyan Orta Doğu medreselerinde süryanlier arasında elden geldiğince yasaklanıyor ve okutulmuyordu. Meselâ süryaniler, Organon'un ilk üç kitabı Kategoriler, Hermeneutica ve Birinci Analitikler ile Porfirus'un Isagoji'sine müsaade ediyorlardı. 800 senesinden önce süryaniceye çevrilen bu kitaplar onlar arasında "Dört Kitap" olarak meşhur olmuştu. Böylece Aristo, gerek İslâm'ın yayıldığı sırada ve gerekse Emeviler devrinde Orta Doğu'da sadece bir mantıkçı olarak tanınıyordu(13). Müslümanlar Aristo'ya ilgi duyunca elbette o devirde mevcut mantıkçı Aristo'yu bulacaklar ve bu sebeble onun mantık ilmine ilgi duyacaklardı. Müslümanların Aristo mantığına ilgi duymalarının bir ikinci sebebi ise, müslümanlar ile Ehl-i Kitab arasında dinî münakaşa ve münazaraların bu devirde oldukça artması ve Ehl-i Kitâb mensuplarının daha önce bildikleri Aristo mantığını münakaşalarda bir ikna ve akli metod olarak kullanmaları, bunun neticesi olarak da, müslümanların aynı mantığı kullanma isteğidir. Hatta bu münakaşalarda müslümanların İslâm akîdesinin korunması ve galebe gelmesi, hükümdarların da arzusu olduğundan, Aristo mantığının müslümanlarca öğrenilmesinde asla hiçbir maddî yardımı esirgemiyorlardı. Meselâ Mansûr, parayı çok sevmesi ve bundan dolayı "Ebû'd-Devânik" (Para babası veya paracı) lâkabının verilmesine rağmen, bu gayeyle eli açıklık gösteriyordu. İbnu'l-Mukaffâ'dan Aristo'nun mantık ile ilgili kitaplarını Arapçaya çevirmesini istiyor ve bunun için para veriyordu. Onun zamanında, ilk defa Aristo'nun sözkonusu kitapları Arapça'ya kazandırılmıştır.

Ayrıca daha önce Aristo mantığını bilen, sonradan müslüman olmuş İran ve Süryani asıllı kimselerin çoğalması başka bir sebeb olarak gösterilebilir; zira bu

(13) De Boer (T.J.): A.g.e., s. 16.

gibi kimseler müslümanlıklarından sonra da eski ilmî faaliyetlerini devam etmişlerdir.

Eflatun'a ait kitapların tercüme ediliş sebebine gelince, bu da herşeyden önce Eflatun'un İslâmiyet'in yayılışı sırasında Orta Doğu'daki durumuyla ilgilidir. Eflatun felsefesi, mistik özelliği ve aralarında mânâ farkı olsa da, dinlerin hedeflediği müteal inanç ve değerlere yakın, meselâ İdeler kavramı gibi ve tanrının alemin dışında görülmesi gibi fikirleri ihtiva etmesi bakımından, Orta Doğu'da Aristo felsefesine tâ eskiden beri tercih edilmişti. Bunun için daha önce de belirttiğimiz gibi, bir yandan Yahudi kelâmcı Aristobulos'u müteakiben İskenderiyeli meşhur Yahudi filozof Philon Yahudiliği eflatunculukla uzlaştırmakla bir Yahudi Patristik Felsefe, Clèment ve Origène gibi kilise babaları hıristiyanlığı aynı felsefeyle yorumlayarak bir Hıristiyan Patristik Felsefe ortaya koymaları, diğer yandan pagan bir filozof olan Mısırlı Plotin kendi yerel inancıyla Eflatun'u birleştirerek Yeni-Eflatunculuk denen yeni bir felsefî akım geliştirmesi, benzer tercihin ve uzlaştırmaların daha sonra süryanilerce ve hatta Sâbilerce devam ettirilmiş olması, Eflatun'u İslâm'ın yayılışı sırasında Orta Doğu'da canlı tutmuştu. Hatta ona "İlâhî Eflatun" bile deniyordu. İşte bu sebeble diğer filozoflardan önce, Eflatun müslümanların da dikkatini çekmiş olmalıydı.

Sâsânî ve Pehlevî siyâset ve ahlâkına ilgi duyulmasının da çeşitli sebebleri vardır. Herşeyden önce, Abbasiler başa geçer geçmez mevâlîye, özellikle de İranlılara vezirlik gibi yüksek mevkiler vermeleri, onların bu yeni görevlerinde eski geleneksel tecrübe ve bilgilerini yeni ortamda da devam ettirmesidir. Başka bir sebebi de, gerek câhiliye araplarının ve gerekse müslüman arabların gözünde her zaman İranlıların köklü ve geleneksel bir devlet ve siyasete sahib olmaları gerçeğidir. İşte bunun için, müslüman hükümdarlar kendi siyâsetlerini güçlendirmek gayesiyle onların tecrübelerini bilmek istiyorlardı. Aynı sebeptendir ki vezirlik makamına daha çok tecrübeli İranlı müslümanları atıyorlardı. Meselâ Mansûr'un kendisine vezir seçtiği İran asıllı Hâlîd İbn Bermek'in vezirliği meşhurdur. Sülâlesi kendinden sonra diğer Abbasi halifelerine de vezirlik yapmıştır. Bütün bu vezirler İslâm tarihinde "Bermekîler" olarak meşhur olmuştur.

Burada, ilk devir felsefî mütercimler hakkında da bazı kısa bilgiler vermek yerinde olur.

a) Müslüman Mütercimler

1- İbnü'l-Mukaffâ: Aslen İranlı olan Abdullah İbnu'l-Mukaffâ, Aristo mantığı ve Eski İran tarihiyle ilgili Pehleviceden Arapçaya yaptığı tercümeleriyle tanınmıştır. Mecusî olan bu mütercim, sonradan müslüman olmuştur ve Bağdad'a yer-

leşmiştir. Müslüman olmadan önceki ismi Rûzbih idi. Bağdad'da bazı fikirlerinden dolayı 758 yılında öldürülmüştür. Kendisine atfedilen bazı tercümeler oğlu Muhammed'e de atfedilmektedir.

2- Muhammed İbn Abdullah İbnu'l-Mukaffâ: Hakkında hiçbir bilgiye sahib değiliz. Babasına atfedilen bazı farsça çevirilerin Muhammed tarafından yapıldığı rivayet edilmektedir. Ayrıca bu devirde müslüman olmuş İbnu'l-Erca ve Hammad b. Yahyâ b. Ziyâd gibi bazı eski mecusî reislerinin de farsçadan arapçaya tercümeler yaptığı rivayet edilmektedir. Fakat kendileri ve tercümeleri hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz.

b) Yabancı Mütercimler

1- Yahyâ (Yuhanna) İbn Batrik: Nesturi mezhebine mensuptu. Bu mütercim yunancadan arapçaya felsefî ve bilimsel eserlerin tercümesiyle tanınmıştır. 796 ile 806 yılları arasında ölmüştür. Bazı kaynaklar onun, Me'mun'un ilk günlerine kadar yaşamış ve onunla dostlukta bulunmuş olduğunu belirttiği gibi, 815 yılında öldüğünü de kaydederler(14).

b) İkinci Devir Felsefî Tercüme Hareketi ve Mütercimler:

Me'mun ile birlikte felsefî tercüme hareketi birçok yönden yeni bir devreye girdi. Herşeyden önce tercümecilik devletin resmî politikası haline geldi. Sözü geçen halife, bu iş için Bağdad'da 830 yılında tarihte *"Beytü'l-Hikme"* adıyla meşhur olan bir tercüme ve araştırma akademisi kurdurdu ve ona bağlı olarak da bir kütüphane açtırdı. Müslüman olan veya olmayan zamanın birçok meşhur ilim adamı ve mütercimi burada istihdam edilerek ve yüklü para harcanarak bir yandan yeni felsefî ve bilimsel eserler Arapçaya çevriliyor, diğer yandan daha önceki çeviriler de gözden geçirilerek asıllarına uygun olarak düzeltiliyordu. Beytu'l-Hikme'nin ilk reisliğine tercümeleriyle de muşhur olmuş olan Cibril b. Bahtişû'nun talebesi ve Hüneyn bin İshak'ın hocası Yuhanna (Yahyâ) b. Mâseveyh (öl. 857) atanmıştı(15). El-Haccâc b. Matar, Yahya el-Batrik ve kütüphane idarecisi olan Salma, burada tercüme işleriyle vazifelendirilmiş mütercimler ve idarecilerdendi.

Diğer taraftan, tercüme edilen eserlerin sahası genişlemiştir. Artık sadece Eflatun'un birkaç eseriyle ve Aristo'nun mantığına ait birkaç kitabıyla yetinilmiyor; diğer yunanlı filozoflara da merak edenler çoğalıyordu. İslâm devleti içinde yaşayan milletlerin ve Eski İran'ın, Hindin dinî âdet ve geleneklerini öğreniyorlar,

---

(14) Bu mütercimin hayatı ve tercümeleri için, bkz.: Dunlop (D.M.): The Translations of al-Bitriq and Yahya (Yuhannâ) b. al-Bitriq, JRAS., 1959, s. 140 vd.

(15) İbn ul-İbrî: Muhtasar, s. 131. İbn Useybia: Uyün, I. S.175; İbn Cûlcûl: Tabakât, s. 65; el-Kıftî: Tarih, s. 380.

felsefî ilimlerin her kolunda, siyâsetten ahlâka, metafizikten psikolojiye... her sahada tercümeler yapılıyordu. Bu arada Aristo felsefesine özel merak gösterildi. Artık Aristo sadece bir mantıkçı olarak tanınmıyor, bütün yönleriyle tanınmaya başlıyor. Müslümanların Aristo'ya olan özel merakları, halife Me'mun hakkında İbnu'n-Nedim'in rivayet ettiği şu hikâyede çok güzel dile getirilmiştir: "Me'mün'u Aristo felsefesini nakle davet eden sebep onu beyaz tenli, geniş alınlı, güzel tabiatlı ve kürsüsünün üstünde oturmuş bir kimse olarak gördüğü rüyâ ve rüyâdaki şu konuşmalarıdır: Me'mun ona: –Sen kimsin? dedi. –Ben Aristoyum, dedi. Me'mun: –Buna çok sevindim ve Ey Hakîm, sana soracaklarım var, dedi. Aristo: –Sor dedi. Me'mun: –Güzel olan şey nedir– Aristo: –Akılca güzel olan şeydir. Me'mun: –Ondan sonra– Aristo: –Şeriatça (hukukça) en güzel olan şeydir. Me'mun: –Ya sonra? Aristo: –Cemiyetçe güzel olan şeydir. Me'mun –Ya sonra– Aristo: –Sonrası yok artık. Me'mun: –Bana (nasihatı) artır. Aristo: –Tevhîde sarıl... İşte, bu rüyâ, kitapları ortaya çıkartıp tercüme edişin sebeblerindendir."

Bu hikâye bize sadece Me'mun'un Aristo'ya karşı özel bir ilgisi olduğunu göstermez, aynı zamanda onun tercüme faaliyetine ne kadar öncülük ettiğini de gösterir. Nitekim bu, İbn Sa'idu'l-Endelusî tarafından da doğrulanmaktadır: "Hilâfet Me'mun'a ulaşınca atası Mansur'un başlatmış olduğu şeyi tamamladı. Yüksek himmeti ve faziletli ruhunun kuvvetiyle, ilmi çeşitli memleketlerde aramaya ve kaynaklarından çıkarmaya çalıştı. Bizans hükümdarlarıyla münasebetler kurmak, onlara hediyeler göndermek suretiyle yanlarında ve ellerinde bulunan felsefî kitaplarını kendisine göndermelerini istedi. Onlar da Eflatun, Aristo, Hipokrat ve diğer filozofların eserlerinden temin edebildiklerini gönderdiler. O da, mahir mütercimler seçip tercümelerinin esaslı olmasını şart koştu. Eserler mümkün olduğu kadar güzel tercüme edildiler. Halkı okumağa ve öğrenmeye teşvik etti."

Me'mun'un ve diğer halifelerin felsefe kitaplarını tercüme için gösterdiği rağbet, zenginlerce de paylaşılmıştı. Meselâ, tarihte Benü Müsâ (Müsâoğulları) diye bilinen Ahmed, Muhammed ve Şâkir adlı zengin bir ailenin üç kardeşi, felsefî, ve bilimsel eserlerin temininde ve tercümesinde halifelerle yarışacak kadar büyük cömertlik göstermişlerdir. Herbiri aynı zamanda ünlü bir bilim adamı olan bu üç kardeş, bilim ve teknolojinin yanısıra felsefe ve mantıkla da uğraşmışlardır; özellikle Muhammed. Her birinin ayrı ayrı ve üçünün ortaklaşa birçok eserleri vardır.

Bu devirdeki mütercimler, ilk devir mütercimlerden daha iyi, yunanca, süryanice ve arapça biliyorlardı. Yunanlı filozofların eserleri, mümkün olduğu ölçüde doğrudan doğruya yunanca asıllarından tercüme ediliyordu. Bu bakımdan yapılan tercümeler her yönden daha mükemmel idiler.

İkinci devir felsefî tercüme hareketine büyük katkısı olan mütercimler sayıca

çoktur. Ekseriyeti süryani nesturi hıristiyanlardır. Bu devir mütercimlerinden önemlilerini kısaca zikredelim:

a) Müslüman Mütercimler

1- Ebû Osmân el-Dımışkî: Devrin en önemli müslüman mütercimlerinden birisi hiç şüphesiz, Ebû Osman Sa'îd İbn Ya'kûb el-Dımışkî'dir. Halife Muktadir (908-932) zamanında Bağdad'da tabib ve matematikçi olarak meşhur olmuştur. Öklid ve Galen'in bilim eserlerinin tercümesi yanında Aristo ve Porphyry'in eserlerini de yunancadan arapçaya tercüme etmiştir.

b) Yabancı Mütercimler

1- İbn Nâ'ima el-Hımsî: Abdulmesih İbn Abdillah İbn Na'ima el-Hımsî, Emeseli bir Yakubî olup, Bağdad'da süryaniceden arapçaya tercümeleri ile tanınmıştır. Kindî'nin çalışma arkadaşıdır. Aristo'dan çeviriler yapmıştır. 845'den sonra Bağdad'da öldüğü sanılmaktadır. Yeni-Eflatuncu fikirlere sahipti.

2- Kusta İbn Lûkâ: Aslen yunanlı olduğu sanılan Kustâ İbn Lûkâ el-Ba'albakkî, 820 civarında Ba'albak'da doğmuş bir süryani nesturidir. Yunancadan arapçaya bilimsel ve felsefî eserler tercüme etmiştir. Yunanca, Arapça ve Süryâni dillerini iyi biliyordu. Tercüme işine Bağdad'a gelince başladı. Tercümeleri yanında kendi orijinal eserleri de vardır; kendisine otuz kadar eser atfedilir. En meşhur orijinal eseri "Kitâbu Fark beyne'l-Rûh ve'n-Nefs" dir. 912 yılında ölmüştür.

3- Huneyn İbn İshak ve Ekibi: Ebû Zeyd Huneyn (Joannitius) İbn Ishâk el-Ibâdî, aslen Hîra'lı Ibâdî arab hıristiyan kabilesindendir. Hîra'da 908 senesinde doğmuştur. Nesturî mezhebine mensuptu. Süryanice konuşurdu. Tıb tahsili için küçük yaşta Bağdad'a geldi. Halil İbn Ahmed'den Arapça,daha sonra İskenderiye ve İran'a yaptığı seyahatler esnasında Yunanca ve Farsça öğrendi. Bağdad'a yerleşti. Önce Benû Mûsâ'ların teşvikiyle yunancadan arapçaya bilimsel eserlerin tercümesi faaliyetine girişti. Benû Mûsâ' ayda kendisine tercüme için 500 dirhem altın para ödüyordu. Me'mun'un isteğiyle daha çok felsefî eserlerin tercümesine yöneldi ve kendisinden önce çevrilenleri düzeltti; çevirdiği her eserin ağırlığınca Me'mun kendisine para ödediği de rivayet edilir.

Daha sonra Mütevekkil (847-861), kurdurduğu bir tercüme bürosuna Huneyn'i başkan yaptı. O da, oğlu İshak, yeğeni ve talebesi Hubeyş İbnu'l-Hasan ve başka bir talebesi İsa İbn Yahyâ İbn İbrahim'den oluşan bir tecrüme ekibi teşkil ederek daha verimli bir tercüme faaliyetine girişti.Birçok felsefî eseri önce yunancadan süryaniceye tercüme ediyordu. Sonra eserleri ya kendisi veya çodunlukla oğlu İshak yahutta diğer üyeler süryaniceden arapçaya çeviriyorlardı. Çevirileri yanında kendisinin de felsefe, bilim ve dinler tarihleri yönünden önemli

eserleri vardır. Kendisine atfedilen çevirilerin bir kısmı gerçekte oğlu İshak veya diğer üyelere aittir. 873 veya 877 yılında Bağdad'da ölmüştür.(16)

4- İshak İbn Huneyn: Babası gibi, devrin en velûd mütercimlerinden olan İshak, felsefî eserleri daha çok süryaniceden arapça ve özellikle tıb ve matematikle ilgili eserleri doğrudan doğruya yunancadan arapçaya tercüme ediyordu. Yunancadan yaptığı tercümeler Sâbit İbn Kurrâ (826-900) tarafından düzeltilmiştir. 910 senesi civarında Bağdad'da felçli olarak ölmüştür. Babası gibi nesturi mezhebine mensub idi.

5- Mattâ İbn Yûnus: Ebû Bişr Mattâ İbn Yûnus (veya Yûnân) el-Kunnâî, aslen yunanlıydı. Suriye'de Dair Kurrâ manastırında tahsil görmüş nesturi bir hıristiyandı. Yunancadan arapçaya tercümeleriyle tanınmıştır. Fârâbî'ye mantıkta hocalık etmiştir. Tercümelerinin çoğu Aristo'nun eserlerini kapsar. Felsefî tercümelerinden bazıları talebesi Yahyâ ibn Adî tarafından gözden geçirilmiştir. Bağdad'da 940 yılında ölmüştür.

6- Yahyâ İbn Adi: Yahyâ İbn Zekeriyyâ İbn Hâmid, Kuzey Irak'ta, Dicle üzerindeki Takrit'te 893 yılına doğmuştur. Yakubî bir hıristiyandı. Mantığa ilgisi ve bu sahada derinliğinden dolayı "el-mantıkî" lâkabını almıştır. Özellikle Eflatun ve Aristo felsefesiyle ilgili eserlerin süryaniceden arapçaya tercümesiyle meşgul olmuştur. Bağdad'da Matta İbn Yûnus ve Fârâbî'nin talebesiydi. Kindî'nin "Hıristiyanlığa Reddiye" sine karşı bir "Reddiye" yazmıştır. Bağdad'da 974 yılında ölmüştür. Kendine özgün eserleri de vardır. En meşhur eseri "Atomculuğa Reddiye" si ve "Mantığın Mahiyetine Dair Risâle" sidir.

7- İbn Zur'a: Ebû Ali İsâ İbn Zur'a, Yukubi bir hıristiyandır. Bağdad'da doğmuş ve orada 1008 yılında ölmüştür. Aristo'nun kitaplarının tercümesiyle uğraşmıştır. Çevirileri süryaniceden arapçayadır. Bazı arapça eserleri de, süryaniceye çevirdiği söylenir. Âlemin yaratıldığı ve sonlu olduğu konusunda bir makalesi ve Eş'arî mezhebinin insan hürriyeti konusundaki fikirlerine karşı bir reddiye olan "Fiiller Allah'ın Yaratması İledir ve İktisab İse Kula Aittir Diyenlerin Delillerinin Çürütülmesi" adlı bir eseri meşhurdur.

8- İbnu'l-Hammâr: Ebû'l-Hayr el-Hasen İbn Suvar, daha çok İbnu'l-Hammâr olarak tanınır. 942 yılında doğmuştur. Yakubî mezhebine mensuptu ve Yahya İbn Adî'nin gözde talebesiydi. Bağdad'da 1017 yılında ölmüştür.

Araştırmalar

Felsefelerin ve çeşitli yabancı düşüncelerin İslâm kültürüne geçişini sağlayan

(16) Bu mütercinin hayatı, eserleri ve tercümeleri hakkında bkz.: Prüfer (C.) ve Meyerhof (M.): Die Aristodelische Lehre yon Lichte bei Hunain b. Ishap, DI. 2. Band, 1911, as. 117-128; Meyerhof (M.): New Light on Hunain and his Period, ISIS., VIII, 196, ss. 583-724.

ikinci önemli bir yol, gerek müslümanların ve gerekse İslâm dünyası içinde yaşayan yabancı din mensuplarının felsefî düşünce ve dinî inançları üzerine başta Arapça olmak üzere diğer İslâmî dillerde yaptıkları özel araştırmalardır. Bu araştırmalar ya genel mahiyette bir devir ve milletin felsefî ve dinî düşüncesini, ya da sadece bir filozof veya belirli bir dinî mezhebin inancını konu almaktadır. Bu tür araştırmaları burada tek tek zikrederek üzerinde duracak değiliz. Aşağıda vereceğimiz birkaç misâlle yetinmek istiyoruz.

Bu tür araştırmaların, meselâ en önemlilerinden birisi, Bîrûnî'nin Sind ve Hind'e yaptığı seyahat esnasında bu bölgelerin düşünce ve inançları hakkında yaptığı araştırmalardır ve "Talıkîl mâ li'l-Hind" adlı eserinde onları toplamıştır. Yüzyıllar geçmesine rağmen değerinden fazla birşey kaybetmeyen Bîrûnî'nin bu eseriyledir ki, müslümanlar ilk defa Hind din ve felsefî düşüncesine ait derli-toplu ve doğru bilgiler öğrendiler. Hind düşünce ve din tarihiyle uğraşan çağdaş yazarlar dahi bu esere müracaat etmeden edemiyorlar. Meşhur İranlı düşünce tarihçisi ve filozof İbn Miskeveyh'e atfedilen Cavidan Hirad, ki arapçaya "Hikmet ul-Hâlide" adıyla çevrilmiştir, tarih-öncesi (prehistorik) İran Kralı Hoşang'ın oğluna öğütleri yanında birçok nasihatı da ihtiva etmektedir. İbn Miseveyh, Anuşirvân, Lokmân, Hermes, Diogène ve daha birçok Pers, Arap ve Yunan düşünür ve bilginlerin siyâset ve ahlâka ait öğütleri üzerine yaptığı araştırmayı da eserine ilâve etmiştir. Ayrıca ismi "Hindlilerin Dinî İnancları" şeklinde tercüme edebileceğimiz ve yazarının ismi kesin olarak belli olmayan bir araştırma eseri de burada hatırlanmalıdır. VIII. yüzyıl sonlarında müslümanlar arasında meşhur olan bu eseri, meşhur filozof Kindî'nin de tanımış olması ihtimali vardır[17].

B- İSLÂM'DA FELSEFÎ DÜŞÜNCENİN YABANCI KAYNAKLARININ TANITIMI

Yukarıda anlattıklarımızdan da anlaşılacağı üzere, tercüme ve araştırma yoluyla İslâmda felsefî düşüncenin doğuşuna tesir eden yabancı kaynaklar önem sırasına göre, klasik yunan ve helenistik felsefeleriyle, İran ve Hind felsefî düşünceleridir.

1- KLASİK YUNAN VE HELENİSTİK DEVİR FELSEFESİ

İslâm'da felsefenin ve aklî düşüncenin doğuşuna doğrudan doğruya en çok tesir eden Yunan ve helenistik devir felsefesi ve filozofları, Eflatun ve Yeni-Eflatunculuk, Aristo ve Yeni-Aristoculuktur. Bunlardan başka, bunlar vasıtasıyla ve İslâm dünyasındaki yabancılardan özellikle Süryanilerin, Harranlıların ve biz-

(17) İbn un-Nedim: el-Fihrist, s. 435; Yazar, bu kitabın Yahya el-Bermekî için Hindlî bir âlim tarafından yazılan 866 tarihli başka bir nüshasını da gördüğünü zikreder. Bkz.: s. 498.

zat müslümanların, Yunan felsefesi tarihi üzerine yaptıkları çalışmalarla, Demokrit, Heraklit, Tales ve Fisagor gibi Presokratikler ile Sokrat, helenistik felsefî akımlarından olan Stoacılık, Yeni-Fisagorculuk ve Patristik felsefeler de İslâm'daki aklî düşüncenin doğuşuna az çok tesir etmişlerdir. İslâm filozofları genelde daha çok Eflatun, Aristo, Sokrat ve Yeni-Eflatunculuğa ilgi duyarken, kelâmcılar genelde Presokratiklere ilgi duymuşlardır. Ancak bu bir genelleştirmedir. Aristo'nun bazı fikirlerine ilgi duymayan kelâmcılar olmadığı gibi, meselâ Presokratiklerle hiç ilgisi olmayan İslâm filozofları da yok değildir. Burada bu filozofların ve felsefelerin bazılarının hangi ölçüde İslâm dünyasına geçerek ne ölçüde İslâm'daki felsefî düşünceye kaynaklık ve tesir ettiği hakkında bir bilgi sahibi olabilmek için aşağıdaki kısa bilgileri vermek istiyoruz.

1- Sokrat

Sokrat, İslâm dünyasında adının Sûkrat veya Sûkrates şeklinde yazılıp okunmasıyla biliniyordu. Sokrat'ın hiçbir eser yazmadığı veya ona ait hiçbir eserin bize kadar ulaşmadığı kabul edilen bir gerçektir. Ancak ona ait olduğu ileri sürülen sözlerin ve fikirlerin, felsefe tarihinde kendilerine "Sokratçılar" denen bir takım yunanlı filozoflar ve yazarlar tarafından "Diyaloglar" halinde bugüne kadar ulaşmıştır. Fakat bu eserlerin ne kadar Sokrat'ın gerçek fikirlerini aksettirdiği oldukça şüphelidir. Diogènes ise çok zaman sonra "Sokrates'in Hayatı" adlı eserini yazmıştır ve efsanelerle doludur.

Tercüme faaliyetiyle birlikte müslümanların Sokrat hakkında bazı bilgilere sahip olduklarını görüyoruz. Bunların çoğu efsanevî türdendir(18). Müslümanlar Sokrat'ın hiçbir eser yazmadığını genelde bildikleri halde ona bazı eserler atfetmekten de kendilerini alamamışlardır. Bu tür eserler, hiç şüphesiz ya müslümanların bizzat kendilerinin tercüme edilen eserlerde Sokrat'a ait gösterilen ve onun hakkında verilen bilgileri toplayarak Sokrat'a atfettikleri eserler, ya da klasik yunan ve helenistik devir yazarlarının Sokrat adına yazmış oldukları eserlerinin arapça tercümeleri olabilir. Sokrat'a atfedilen bu tür eserlerden bazıları şunlardır: a) Adâb, b) Vasâyâ, c) Ahkâm, d) Makâle fî s-Sîyâse, e) Kitâb Muatibeti'n-Nefs, f) Risâle fi'l-Mukâyese beyne's-Sünne ve'l-Felsefe(19).

---

(18) Sokrat'ın İslâm literatüründeki hayatı hakkında meselâ bkz.: İbn Ebî Useybia: Uyün el-Enbâ'fî Tabakât il-Etibbâ', Mısır, 1882, s. 43.

(19) Mesela İbn Ebî Useybia, Emir Mubeşşir b. Fatih'in "Kitâb Muhtâr il-Hikem ve Mahâsîn il-Kelîm" ine dayanarak Sokrat'ın eser yazmadığını bildiği halde, İbn Ebî Useybia ona bu eserleri atfetmiştir. Bu eserlerden; "Adâb" ve "Vesâya" İbn Mukaffâ'nın "Cavidan Hirad"ı içinde bulunmaktadır ve A. Bedevî tarafından neşr edilmiştir. Cavidan Hırad (el-Hikme el-Hâlide) Kahire, 1952, ss. 211-321' "Makâle fi'l Mukâyese beyne el-Sünne ve'l-Felsefe" de Mubahat Türker tarafından neşr edilmiştir: Necati Lugal Armağanı, TTKB., Ankara, 1968, ss. 749-751.

Bu eserlerde yeralan fikir ve görüşlerin hemen hepsinin, Eflatun ve Aristo vasıtasıyla bilinen hakiki Sokrat ile hiçbir ilgisi yoktur.

Sokrat, İslâm dünyasında daha çok bir ahlâk filozofu olarak tanınmıştır. Bunun için özellikle Müslüman ahlâk filozofları, meselâ başta İbn Miskeveyh, Nasirud-Din et-Tûsî (öl. 1274), Celâl ud-Din ed-Devvânî (öl. 1501), Hüseyin Vâiz Kâşifî (öl.1505), Kınalızâde Ali Efendi (1510-1572), Şems ud-Din Ahmed es-Sivâsî (öl. 1567) gibi daha birçoğu kendi eserlerinde Sokrat'a atfedilen yukarıdaki uydurma eserlerden bazı bölümleri aynen aktarmışlar veya gerekli gördükleri bazı cümleleri ve fikirleri almışlardır.

2- Eflâtûn

İslâm felsefesinde ençok tesiri görülen klasik yunan filozoflarının başında Eflâtun gelir.

a) Tercüme Edilen Felsefî Eserleri

1- Cumhuriyet (Devlet): Huneyn b. İshak süryaniceden "Kitabu's-Siyaset" adıyla çevirdi.

2- Kanunlar: Huneyn b. İshak süryaniceden "Kitabu'n-Nevâmis" adı ile çevirdi. Aynı adla ikinci kez yunancadan Yahyâ b. Adî tarafından da çevrildi.

3- Timaeus: Yahya (Yuhanna) b. el-Batrik süryaniceden çevirdi; bu çeviri, kısmî bir çeviridir. Eserin üç bölümünü ihtiva etmektedir; hatta çevirinin, eserin kendisi değil Galen'in telhisi (özetlemesi) de olma ihtimalî vardır[20]. İkinci kez İshak b. Huneyn, kısmen süryaniceden çevirdi.

4- Sofist: İshak b. Huneyn süryaniceden çevirdi.

b) Tanınan Eserleri

Tercüme edilmediği halde, Eflatun'un bazı eserleri gerek Aristo ve gerekse daha sonraki devir filozof ve felsefe tarihçilerinin, eserlerin tercümesi veya orijinal olarak yazdıkları eserleri vasıtasıyla İslâm dünyasında azçok biliniyordu.

1- Menon: Bu eser asla arapçaya çevrilmemişti; fakat Aristo'nun "Analitikler" i vasıtasıyla azçok biliniyordu.

2- Phedon: Bazı çağdaş yazarlar Phedon ve Diyalogların çoğunun arapçaya nakledildiğini söylüyorlar;[21] fakat klasik kaynaklarda Phedon ve Diyalogların

(20) M. Stenschneider: Die Arabichen aus dem Grieclishen, Leipzig, 1893, s. 58 vd., De Bore'in "The History of Philosophy in Islam" adlı eserini tercüme eden Yaşar Kutluay, kitabın aslında öyle denmediği halde, Batrip'in Timaeus'us olduğu gibi tercüme etmiştir şeklinde bir ifade Bkz. Y. Kutluay; İslâm'da Felsefe Tarihi, Akara, 1960, s. 16.

(21) Y. Kumeyr; İslâm Felsefesinin Kaynakları, Çev.: F. Olguner, Dergah Yayınarı, İstanbul, 1976, s. 173.

tam olarak doğrudan doğruya çevrildiğine dair bir ipucu yoktur. Ancak Galen'in bazı Diyaloglar için yaptığı kısaltmaların arapçaya çevrildiği de bilinen bir hususdu. Walzer'in de dediği gibi, Diyaloglar İslâm dünyasında tam olarak bilinmiyordu[22]. Fakat Phedon'daki fikirler az çok İslâm dünyasında dolaylı olarak biliniyordu.

c) Eflatun'un Etkisine Genel Bir Bakış

Eflatun gerek çevrilen eserleriyle doğrudan doğruya ve gerekse helenistik devirde yazılan ve arapçaya çevrilen çeşitli felsefî ve felsefe tarihi mahiyetindeki eserlerle felsefeden bahseden, dolaylı olarak İslâm'da felsefenin doğuşuna kaynaklık etmiş olan önemli filozoflardan biridir. Felsefesi, Aristo'nunkinden daha önce İslâm dünyasında tanınmıştır. Fikirlerinin ilk bakışta dinî inançlarla daha uygun görülmesi, onun kolayca tanınmasını sağlamış ve aynı sebepten ötürü, diğer helenistik devir kültürlerinde olduğu gibi, İslâm kültüründe de kendisine "Eflatun-u İlâhî" denmiştir. Bu da onun çeşitli vesilelerle ne kadar hoş karşılandığını, fikirlerine rağbet edildiğini gösterir. Burada onun felsefesinin İslâm felsefesine olan etkilerini tek tek saymaktan ziyade bir genelleme yapacağız.

Eflatun'un üç sahada tesiri görülür: Metafizik, ahlâk ve siyâset. Metafizik sahasında, mu'tezile kelâmcılarına ve filozoflara ruh-beden ikiliği ve ruhun ölmezliği konusunda; sadece mu'tezileye varlık ve yokluk kavramlarında; Fâ Ihvânu's-Safâ ve Suhreverdi el-Maktûl gibi filozoflarla, İbnu'l-Arabî gibi mutasavvıflara Misâl Âlemi anlayışında ve İdeler Nazariyesi konusunda tesirleri vardır.

Ahlâk sahasında, özellikle teorik ahlâk plânında Eflatun'un, Fârâbî, İbn Miskeveyh, Nasru'd-Din Tûsî, Celâlu'd-Din Devvânî ve Kınalızâde Ali Efendi gibi İslâm ahlâkçılarına ve filozoflarına etkisi vardır. Bu etki en çok ahlâk anlayışının bizzat kendisinde görülür. Nefsin arındırması şeklindeki Eflatuncu ahlâk anlayışı, Fisagorcu ve İslâmî unsurlarla da karıştırılarak, Fârâbî, Ihvânu's-Safâ ve bazı mutasavvıflarda sonu zühde varan bir ahlâk anlayışı doğurmuştur. Ayrıca İslâm filozofları ve ahlâkçılarının fazilet ve rezalet kavramları ve bunların sınıflandırılmasında da Eflatuncu ahlâk anlayışının bir payı vardır.

Siyâsete gelince: Fârâbî ve Ihvânu's-Safâ gibi felsefelerinde siyâsete oldukça yer veren filozoflar, Eflatun'un fikirlerinden oldukça esinlenmişlerdir. Siyasî açıdan toplumun sınıflandırılması, sınıfların özellikleri, devlet başkanlığı ve devlet başkanının sıfatları konularındaki fikirleriyle, Eflatun'un fikirleri arasında oldukça benzerlikler vardır.

(22) R. Walzer: New Studies on al-Kindî, O., 1957, s. 177.

3- Aristo

Müslümanların en çok tanıdığı diğer bir yunanlı filozoftur. İslâm dünyasında Aristûtâlis, Aristûtîlîs, Aristâtâlîs veya Aristû şeklinde ismi yazılan ve telâffuz edilen bu filozofun birçok felsefî eseri arapçaya çevrilmiştir. Filozoflar içinde İslâm felsefesine en çok tesir eden de şüphesiz o'dur.

a) Tercüme Edilen Felsefî Eserleri

1- Mantık Kitapları (Organon):

Kategoriler: Abdullah İbnu'l-Mukaffâ veya oğlu Muhammed tarafından pehleviceden "Kitâbu'l-Ma'kûlât" adıyla; ikinci kez Huneyn b. İshak süryaniceden; üçüncü kez Yahyâ b. Adî yunancadan; dördüncü kez İshak ibn Huneyn süryaniceden çevirdi.

Hermeneutica: İbnu'l-Mukaffâ veya oğlu Muhammed tarafından pehleviceden "Kitâbu'l-İbâre" adıyla; İkinci kez İshak b. Hunenyn süryaniceden çevirdi.

I.Analitikler: İbnu'l-Batrik süryaniceden "Tahlîlu'l-Kıyâs" adı ile çevirdi.

II. Analitikler: İbnu'l-Mukaffâ veya oğlu Muhammed tarafından, pehleviceden "Kitâbu'l-Burhan" adıyla; ikinci kez Ebû Osmân ed-Dımışkî çevirdi.

Topika: Yahya b. Adî süryaniceden "Kitâbu'l-Cedel" adıyla çevirdi. İkinci kez, aynı adla Ebû Osmanu'd-Dımışkî çevirdi.

Sofistica: İsâ İbn Zur'a, süryaniceden çevirdi. İkinci kez, Yahya b. Adî yunancadan çevirdi. Bir başka çeviri Nâima el-Hımsî tarafından yapıldı.

2- Metafizik (Metaphysica)

Ebû Bişr b. Matta b. Yunus, süryaniceden Mâba'da't-Tabîi'a adıyla çevirdi; bu kısmî bir çeviridir. İkinci kez süryaniceden İshak ibn Huneyn tarafından çevrildi; bu da kısmi bir çevirdir. Üçüncü kez muhtemel kısmî bir çeviri de Yahya b. Adî tarafından yapılmıştır. Dördüncü kez, yunancadan eserin tam olduğu söylenen bir tercümesi hakkında fazla bilgiye sahip olmadığımız Astât veya Ustât (Eustathius) adlı bir kişi tarafından "Kitâbu'l-Hurûf" adıyla yapılmıştır. Beşinci kez, İsâ İbn Zur'a kısmî olarak süryaniceden çevirdi

3- Fizik (Physica)

İshak İbn Huneyn "Tabi'îyyât" adıyla süryaniceden çevirdi. İkinci kez, sadece IV. Bölümü süryaniceden Ebû Osmân ed-Dımışkî tarafından çevrildi. Üçüncü kez, eserin sadece IV-VIII. Bölümleri yunancadan İbn Na'imâ el-Hımsî tarafından çevrildi. Dördüncü kez, sadece I-IV. kitaplarını, Kûsta İbnu'l-Lûkâ çevirdi.

4- De Generatione et Corruptione

"Kevn ve'l-Fasâd" adıyla, süryaniceden İshak İbn Huneyn çevirdi. İkinci kez Ebû Osmân ed-Dımışkî süryaniceden çevirdi. Üçüncü kez, sadece I. kitâbını, Kûsta İbn Lûkâ çevirdi.

5- Poetica

Yahyâ b. Adî yunancadan "Kitabu'ş-Şi'ir" adıyla çevirdi.

6- De Anima

Muhtemelen Themistius'un bu eser üzerine şerhiyle birlikte süryanîceden tercüme, "Kitabu'n-Nefs" adıyla İbnu'l-Batrik tarafından yapıldı.

7- Ethica Nicomachaea

Ebû osman el-Dımışkî, süryaniceden çevirdi.

b) Eserleri Üzerine Arapça Yazılmış veya Arapça'ya Tercüme Edilen Şerhler

1- Nicolaus'un "Aristo" Felsefesine Dair Beş Kitap":

İsa İbn Zur'a süryaniceden çevirmiştir.

2- Ebû Bişr el-Mattâ: Kategoriler Şerhi, Hermeneutica Şerhi, I. Analitikler Şerhi ve II. Analitikler Şerhi.

3- Yahya b. Adî:

Metafizik'in bazı bölümlerinin Şerhi ve De Generatione'nin tamamının Şerhi.

4- Sabit İbn Harranî (Kurrâ):

Fizik üzerine bir Şerhi, I. Analitiklerin'in telhîsi, Hermeneutica'nın telhîsi.

5- Elbinus: Kategoriler Şerhi, Hermeneutica Şerhi, I. Analitikler Şerhi. Bu şerhler süryaniceden arapçaya İbnu'l-Hammâr tarafından çevrilmiştir.

6- John Philopon (Yahya el-Nahvî):

Fizik Şerhi: Kûsta b. Lûka arapçaya çevirdi.

7- Themistius:

Metafizik'in Lamda kitabı üzerine Şerhi; arapça çevirisi İshak İbn Humeyn tarafından yapılmıştır.

c) Aristo'nun Etkisine Genel Bir Bakışı

İslâm felsefesine en çok etki eden filozoflardan biri ve en önemlisi şüphesiz Aristo'dur. Aristo'nun etkisi siyâset hariç bütün İslâmdaki felsefî ilimler sahasında görülür. Eflatun'un siyâsî eserleri daha önce arapçaya çevrildiği için,

müslümanlar Aristo'nun Politika adlı eserlerine hiç ilgi duymamışlar ve bu eseri arapçaya çevrilmemiştir. Hatta İbn Rüşd'den önce, bu eserin varlığından bile haberleri yoktu. İbn Rüşd devrinde İbn Rüşd ve diğer bazı İslâm düşünürleri Aristo'nun Politika'sından haberdar olmuşlardır[23]. Bununla birlikte ne İbn Rüşd, Aristo'nun diğer eserleri üzerine yaptığı şekilde Politika üzerine bir şerh yazmış, ne de diğer İslâm düşünürleri esere yakından ilgi duymuşlardır. Bu bakımdan bu eserin islam düşüncesine hiçbir tesiri yoktur denebilir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, ilk devirlerde Müslümanlar Aristo' ya, onun Yeni-Eflatuncu şârihlerinin eserleriyle ve Eflatuncu ve Yeni-Eflatuncu gözle süryanilerce ve sâbiîlerce yorumlanmış şekliyle tanıdıkları için, onun tam ve doğru felsefesini bilmekten uzaktılar. Metafizik'in doğrudan doğruya kısmî tercümesi IX. yüzyının sonlarına doğru yapıldığını düşünürsek, hakîkî Aristo'yu tanımaları ancak bu tarihten sonradır. Daha doğrusu, sadece müslümanlar değil, Batılılar da hakiki Aristo'yu ancak İbn Rüşd ile ve ondan keşfettiler. Şimdi Aristo'nun İslâm düşüncesinin çeşitli sahalarına olan dolaylı veya doğrudan tesirlerini kısaca özetlemeye çalışalım.

Mantık ve Bilim Anlayışı: Batıda olduğu gibi İslâm'daki klasik veya sûrî mantık anlayışı tamamen Aristo'nun mantık anlayışına bağlıdır. Ancak Aristo'nun gerçek mantık kitaplarına Poetik ve Retorik adlı eserlerin de ilâvesiyle, Organon adıyla tasnif edilmesi, buna giriş olarak Porfirus'un İsagoji'sinin dahil edilmesini, doğrudan Aristo'dan değil, şârihlerinden aldılar; buna ileride tekrar işaret edeceğiz. İslâm mantıkçıları, Aristo mantığına çok az katkıda bulunmuşlardır.

Genelde müslüman filozofların bilim anlayışı da Aristocudur. Bilim tikellerden tümele varmak, teoriden pratiğe gitmek ve genel kurallar aramaktır. Bilimin konusu ancak değişmeyen varlıktır demiştir. Aristo bu anlayış içinde de bir ilimler sınıflaması yapmıştır. Buna değişken gördüğü tarih ve sosyal veya sosyolojik ilimleri sokmamıştır. Kindî, Fârâbî, İbn Sinâ, İbn Rüşd genelde bu anlayışa bağlı kalmışlar ve Aristocu ilim tasnifini benimsemişlerdir. Fakat bu Aristocu anlayışı benimsemeyerek tam tersi bir bilim anlayışını savunan müslüman düşünürler de vardır. Meselâ Bîrûnî ve İbn Haldûn, Bîrûnî, pratikten teoriye gitmeyi savunmuşken; İbn Haldûn, tarih, ekonomi ve sosyolojinin birer ilim olduğunu kabul etmiştir.

Metafizik ve Fizik: Aristo metafiziğinin birçok kavramları ve çözümlemeleri başta İslâm filozofları ve kısmen de Eş'arî kelâmcıları tarafından benimsenmiştir. Meselâ cevher, araz kavramları, zaman ve mekânın tariflerini, İlk Muharrik kavramını Aristo'dan almışlar; ancak bunlara bazı ilâvelerde yapmışlardır. Fi-

(23) Pines (S.): Aristitoles, in Arabic Philosophy, IOS, CV., ss. 150-160.

lozofların illiyet nazariyesi ve "Dört İllet'i tamamen Aristo kaynaklıdır. Aynı şekilde filozofların akıl teorilerinin temelinde de Aristo'nun akıl teorisi vardır. Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün ruh ilmini, tabiat bilimleri içinde görmeleri de Aristo'ya dayanır.

Ahlâk: Ahlâkçı Aristo, müslüman ahlâkçıları da etkilemiştir. Özellikle onun "Orta Yol" teorisi, İslâm'a da uygunluğu sebebiyle çok benimsemiştir. İbn Miskeveyh, Fârâbî, Nasru'd-Din Tûsî, Kınalızâde Ali Efendi, yer yer Aristo'ya atıflarda bulunurlar. Burada bir noktaya da işaret etmek yerinde olur. A.A. Adıvar, Kınalızâde'nin "Ahlâk-ı Âliye" sinin tamamen Aristo'nun ahlâk kitaplarının tesiri altında kaleme alındığı şeklindeki bir iddiası vardır(24). Başka çağdaş yazarların da, başka İslâm ahlâkçıları için benzer iddiaları vardır. Bunların gerçekle ilgisi olmayan ve fazlasıyla abartılmış iddialar olduğunu söylemeliyiz.

Aristo veya Eflatun'un İslâm ahlâkçılarına etkisi, asla abartılacak derecede değildir. Zaten müslüman ahlâkçıların Aristo'ya ait olarak naklettikleri ahlâk ve siyâsetle ilgili birçok fikir gerçekte Aristo'nun fikirleri değil, yazarı bilinmeyen fakat Aristo'ya atfedilmiş, ileride isimlerini zikredeceğimiz uydurma eserlerden alınmadır.

4- Plotin (205-270) **Ve Yeni-Eflatunculuk**

Plotin İslâm düşünce tarihi kaynaklarında, adının Arapçalaştırılmış şekli olan "Flutinûs" adıyla bir iki ârizî olarak Aristo şerhçileri arasında görülmesine ve bazen de Yunanlı Şeyh (eş-Şeyhu'l-Yunânî) ünvanıyla kendisine müracaat edilmiş olmasına rağmen, kim olduğu bilinmiyordu. Gerçi eş-Şehristânî "Kitâbu'l-Milel ve'n-Nihâl" de Yunanlı şeyhe bir bölüm ayırmıştı; fakat bunun gerçekten Plotin olup olmadığı hakkında birşey söylemiyordu. Nevarki, Plotin'in fikirleri, Aristo adı altında ve onun sanılarak biliniyordu. İslâm düşüncesine oldukça tesir bırakmıştır. Şöyle ki, çoğu kez Aristo'ya, bazan Kindî ve Fârâbî'ye de atfedilen ve İslâm düşünce tarihinde "Kitâbu'l-Usûluciyya", "Kitâbu'r-Rubûbiyye" veya "Kitâbu's-Salûciyyâ" adıyla ve Batıda Theologia olarak bilinen bu eser, gerçekte Plotin'in Enneades adlı eserinin IV, V ve VI. Bülümlerinin bir telhisiydi. Yunanlı veya süryani yazarı bilinmeyen bu telhis, süryani hırisyan mütercim İbn Nâime el-Hımsî tarafından arapçaya çevrilmiştir. Bundan başka Yahya en-Nahuî (John Philoponos)'ninde bu eseri tercüme ettiği söylenir. Ayrıca, başta Kindî olmak üzere birçok Müslüman filozofun bu eser üzerine şerh yazdığı da söylenmektedir(25). Arapça nüshalarından latinceye çevrildiği zaman, bu eserin Aristo'ya ait olmadığını ilk defa kesin olarak söyleyen Batılı meşhur kelâmcı filozof St. Thomas d'Aquin'dir. Gerçi daha önce İbn Sinâ'nın Hikmetu'l-

(24) Adıvar (A.A.): Kınalızâde Ali Efendi İA., C.V., s. 712.
(25) İbn un-Nedim: Fihrist, s. 366; el-Kıftî: Tarih, s. 43.

Maşrıkıyyîn adlı eserindeki bazı noklarından eserin Aristo'ya ait olduğundan şüphe ettiği anlaşılıyorsa da, ne İbn Sînâ ne de sonrakiler bu konuda kesin bir şey söylememişlerdir.

İslâm dünyasında genelde Yeni-Eflatunculuk ve özelde Sudûr veya Feyz Teorisi olarak bilinen teori bu eserle İslâm'a geçmiştir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, teorisi, Fârâbî, Ihvanu's-Safa, İbn Sinâ, Fahreddin Râzî, Suhreverdî el-Maktûl, Abdüllatif el-Bağdadî, İbnu'l-Arabî ve Mîr Damâd gibi birçok müslüman filozof ve mutasavvıf etkilenmiştir. Ayrıca eserde, zaman zaman özellikle nefsin temizlendikten sonra mufârık cevherler âlemine kavuşması konusunda, Heraklit, Empedokles, Fisagor ve Eflatun'un da isimleri geçtiği için, bu gibi filozofların da İslâm dünyasında tanınmasına vesile olmuş olabilir. Aristo'ya ait olup olmadığını kesin olarak bilmemekle birlikte bu esere hiç rağbet etmeyen İbn Rüşd hariç tutalacak olursa, başta Fârâbî olmak üzere diğer müslüman filozoflar sözkonusu eserdeki fikirlerin Eflatun'un fikirleriyle benzerlik arzettiğinden Eflatun ile Aristo metafiziği arasında fazla bir fark görmemişler ve bu yüzden de Eflatun'u Aristo ile te'lif etmeye çalışmışlardı. İranlı kelâmcı Kadı Sa'îd Kummî (1633-1692), XVII. yüzyılda bu esere farsça bir şerh yazmıştır.

5- Porfirus (232-305)

İslâm dünyasında Firfîrûs veya Furfîrûs veya Burfirûs olarak tanınan bu Yeni-Eflatuncu filozof ve Aristo Şârihi mantık konusunda etkili olmuştur.

a) Tercüme Edilen Eserleri:

1) *İsagoji* (Isagoge): Abdullah İbnu'l-Mukaffa veya oğlu Muhammed, farsçadan "el-Medhal" adıyla tercüme etmiştir. İkinci kez, Ebû Osman ed-Dımışkî tarafından süryaniceden çevrildi. Aristo'nun Mantık'ına bir "Giriş" olarak yazılan bu eser, İslâm dünyasında çok meşhur olmuş ve üzerine sayısız şerhler yazılmıştır. İslâm mantık geleneğindeki "Beş Küllî" meselesi, Porfirus'un bu eserinden aktarılmıştır.

2) Aristo'nun Etika Şerhi: İshak b. Hunenyn süryaniceden çevirdi.

b) Porfirus Eserleri Üzerine Yapılan Arapça Şerhler:

1- Ebû Bişr el-Mattâ'nın İsagoci Şerhi,

2- Elbinus'un İsagoci Şerhi; süryanice olan bu şerh, İbnu'l-Hammâr tarafından Arapçaya çevrilmiştir.

6- Stoacılık

Kıbrıslı Zenon tarafından M.Ö.III. yüzyılda kurulan Stoacılık sürekli bir tarihî seyir içinde, doktrinal değişmelere de uğrayarak M.S. III. yüzyıla kadar sürmüştür. Felsefe tarihçilerince Stoacı Mektebi, Eski Stoa (M.Ö. 300-130), Orta

Stoa (M.Ö. 130-50) ve Son Stoa veya Roma Stoacılığı (M.Ö. 50-M.S. III. yy.) olmak üzere üç devreye ayırmak adet olmuştur. İslâm düşüncesine etkisi farzedilen Stoacılık, daha çok eski ve orta stoacılıktır.

İslâm düşünce tarihinde, Stoacılara çeşitli isimler verilmiştir ki, bunlardan en çok kullanılanları şunlardır: Ashâbu'r-Rivâk, Rivâkiyyûn, Ustuvâniyyûn, Ashâbu'l-Ustuvâna, Ehlu'l-Mizâll, Ashâbu'l-Mizâlla ve Cirmiyyûn gibi, Stoacılığa da Rivâkiyye adı verilmiştir. Buna bakılacak olursa Stoacılık ve Stoacıların İslâm dünyasında az çok tanınmış olabilecekleri düşünülebilir. Hatta İbnu'n-Nedim'e bakacak olursak, Câbir İbn Hayyân Stoa hakkında bir kitap da yazmıştır: Kitabu'r-Rivâk[26]. Nevarki diğer taraftan biz bugün ne Câbir'in ismi zikredilen eserine sahibiz, ne de Stoacıların arapçaya çevrilmiş bir eserini biliyoruz[27]. Bu durumda, Müslümanların stoacıları sadece isimleriyle biliyor dememiz gerekir. Fakat bazı çağdaş araştırıcılar; Van den Bergh gibi birkaçı bu konuda çok abartmalar yapmakla birlikte, Stoacıların fikirleriyle bazı İslâm düşünürlerinin fikirleri arasında benzerlik göstererek, Stoacıların fikirleriyle bazı İslâm düşünürlerinin fikirleri arasında benzerlik göstererek, Stoacıların İslâm düşüncesine muhtemel tesirinden bahsetmektedirler[28]. Gerçekten, Stoacıların dolaylı da olsa bazı İslâm materyalist ve ateistleriyle Mu'tezile üzerine ve ahlâk, mantık ve fizik konularında bazı tesirlerinden bahsedilebilir; çünkü yakın benzerlikler görülmektedir. Şimdi o halde mesele Stoacıların kendi eserlerinin arapçaya tercümesine sahib olmadığımız düşünüldüğünden, fikirlerinin İslâm dünyasına nasıl geçtiği meselesi ortaya çıkar.

Stoacı düşünceler İslâm dünyasına Stoacı olmayan Helenistik devir düşünürlerinin ve yazarlarının gerek onların düşüncelerini tenkid ve gerekse takdir gayesiyle eserlerinde yer vermesi ve bu eserlerin Arapçaya çevrilmesiyle geçtiği

---

(26) İbn un-Nedim: Fihrist, s. 515.

(27) Her ne kadar A.S. Naşşar Stoacılara ait bazı eserleri Emeviler devrinde Arapçaya çevrilmiş olabileceğini düşünüyorsa da bu konuda hiç bir kesin delil gösterememektedir. Bkz.; Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm, Alexandrie, 1962, C. I. s. 19; Menahicu'l-Bahs, Kahire, 1947, ss. 11-12. Bilindiği gibi, Fârâbî'nin "Şerhu Risâleti Zaynun el-Kabîr el-Yunânî" adlı bir eseri vardır. Fakat Fârâbî'nin Yunanlı Büyük Zenon'u ne Stoacılığın kurucusu Kıbrıslı Zenon ne de Elealı Zenon'dur. Burada sözkonusu Zenon kimliği tesbit edilemeyen fakat Yeni-Eflatuncu fikirlere sahip birisidir. O halde Fârâbî'nin bu eserine de, Stoacılık veya Stoacılara İslâm dünyasında da tanıtan bir eser olarak asla bakamayız.

(28) Van den Bergh, İbn Rüşd'ün "Tahâfutu't-Tahâfut" un İngilizce çevirisindeki İslâm Hukuku'nun bütün "Ef'al-i Mükellefîn" in mefhumlarının ve yapısının Stoacılıktan etkilenerek formüle edildiğini söyleyecek kadar ileri gitmiştir. Bkz.: Tahâfutu't-Tahâfut'un İngilizce çevirisi, Oxford, 1954, c. II, S. 117; P. Thillet de, Haricilerin Liberal hilâfet anlayışında, Stoacıların hürriyet anlayışının bir tesirini görmek istemektedir. Bkz.: P. Thillet: Sagesse Grecque et Philosophie Musulmane, MDS., 1958, ss,60-61.

gibi, süryani ve diğer hıristiyan yazarların Yunan ve helenistik devir felsefî ve bilimsel düşünce tarihi üzerine arapça yazdıkları eserler vasıtasıyla da geçmiştir.

Stoacılığın İslâm dünyasına geçişini ve çeşitli ilimlere tesirini sağlayan eserleri şu şekilde sıralayabiliriz.

a) Tercüme Yoluyla

1- Fizikte ve Kelâmda

a) Plutarkos'un De Placitis

b) Aristo'ya atfedilen "Theologia" (Kitâbu'r-Rububiyya)

c) Alexandre d'Aphrodise'in fizik konusunda ve Aristo fiziği üzerine yazdığı şerhler

d) Galen'in tıb ve fizik konusundaki eserleri

2- Mantıkta

a) Organon'u, Alexandre d'Aphrodise, Simplicius et Porphyre tarafından yapılan şerhleri

b) Alexandre d'Aphrodise'in bazı mantık eserleri

c) Galen'in bazı mantık eserleri.

3- Ahlâkta

a) Alexandre d'Aphrodise'ni bazı ahlâk eserleri

b) Galen'in bazı ahlâk eserleri

b) Stoacıları ve Felsefelerini Konu Alan Genel Eserler Yoluyla

a) Porphyre'e atfedilen: Kitâbu Ahbâri'l-Falâsifa. El-Kıftî, bu eserin süryanice bir bölümünü gördüğünü söylemekte[29] ve İbn Ebî Useybia da bazı pasajlarını aktarmaktadır[30].

b) Hunenyn b. İshak: Nevâdiru'l-Falasifa ve'l-Hukamâ ve A'dâbu'l-Mu'allimîni'l-Kudâmâ.

c) Kustâ İbn Lûkâ: Kitâbu Mezâhibi'l-Yunânîyyîn.

d) Kustâ b. Lûkâ: Kitâbu Nevâdiri'l-Yunânîyyîn ve Zikru Ahbârîhim.

e) Kustâ b. Lûkâ: Kitâbu'l-Fark beyne'l-Rûh ve'n-Nefs

f) İshak İbn Huneyn: Târih.

(29) el-Kıftî: Tarih, s .257.
(30) İbn Ebî Useybia: Uyûn, C. 1, ss. 38, 42...vd... sayfalar.

c) Stoacılığın Etkisine Kısa Bir Bakış

Stoacı filozofların hiçbir eseri arapçaya çevrilmediğinden, onların İslâm felsefesinin oluşumuna ve genelde İslâm düşüncesine doğrudan ve sürekli etkilerinden bahsedilemez. Ancak yukarıda isimlerini zikrettiğimiz hellenistik devir filozof ve yazarlarının vasıtasıyla dolaylı bir etkileri olmuştur. Stoacıların muhtemel etkilerinin, Aristo, Eflatun ve Yeni Eflatuncu etkilere kıyasla oldukça sınırlı olduğunu da belirtelim. Mantıkçılar ve saf İslâm filozoflarından ziyade, bazı Mu'tezilî kelâmcılar ile Materyalist ve zındık sayılabilecek yazarlar ve düşünürleri etkilemiş olabilirler. Kısaca etkilerinden söz edelim.

Mantık: Delâlet konusunda; kesin olmamakla birlikte, bazı çağdaş yazarlar İbn Sinâ, İbn Malka ve bazı diğer müslüman mantıkçılardaki, "Delâletü İltizâmiyya" ve "Kıyâsu'd-Dalîl kıyaslarında Stoacı izler görmek istemektedir(31). Şartlı kaziyeler ve kıyasların da stoacılardan geldiği söylenmektedir(32). Ayrıca, külliler konusundaki nominalist tutumlarda olanlarda da Stoacı etkiler görenler vardır. Meselâ İbn Teymiye'de bir nominalizm gören Naşşâr, onda Stoacı etkiyi görmektedir(33).

Metafizik ve Fizik: Stoacılar ve Epikür, varolan herşeyin, hatta ruh ve tanrıların bile maddî olduğunu savunmuşlardır. Onların bu materyalizmlerinin bazı İslâm kelâmcılarına ve düşünürlerine etki ettikleri görülmektedir.

Hişam İbnu'l-Hakem, Hişâmu'l-Cavâlîkî (İkinci Hişam), Salihî, İbnu'n-Nu'mân (Şeytânu't-Tâk) gibi bazı râfızîler ve mu'tezile kelâmcıları, Stoacılar gibi, var olan herşeyin cevher ve araz, renk, koku gibi sıfatların ve hatta Allah'ın bile cisim olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ayrıca Müşebbihe ve Mücessime olarak adlandıran kimselerden meselâ el-Mugira el-İclî, Hişâm İbnu'l-Hakem, Allah'a organlar atfederler ve insana benzetirler. Cavarîbî ve Mukâtîl İbn Süleyman, Allah cisimdir derler. Ayrıca Cüveynî ve Şehristânî, bazı Selefciler ve Kirâmiyya (Kerâmiye)'nin de antropomorfik bir Allah anlayışına düştüklerine işaret ederler(34). Câhız gibi bazı Mu'tezilî yazarlar Allah kelâmının, cisim olduğunu söylemişlerdir. Bundan dolayı da Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu iddia etmişlerdir. İşte bunun için bazı çağdaş yazarlar, Câhız'da bir Stoacı tesir görürler(35).

---

(31) F. Jadaane: L'Inufluence du Stoicisme sur la Pensée Musulmane, Beyrouth, 1968, ss. 113-115.

(32) Ibid: s. 120; A. -M. Goichon: el-İşârât ve't-Tenbihât'ın Fransızca tercümesi, Paris, 1951, s. 117.

(33) A.S. Naşşar: Manâhicu'l-Bahs, Kahire, 1947, ss. 155, 159, 173.

(34) Cuvaynî: el-İrşad, Kahire, 1950, s. 42 vd.; Şehristânî: el-Milel, Kilânî neşri, Kahire, 1961, C.1. s. 93.

(35) Çeşitli Müslüman yazarların "Maddi Allah" tasavvuru hakkında görüşlerindeki Stoacı etki için bkz.: Horowitz (S.) Über den Einfuss des Stoizmus auf die Entwiclung der Philosophie bei Arabem, ZDMG., 1905, C. L.XII. aynı yazar: über dev Einfluss der griechisehen philosophie auf die Entwiclung des Kalam, Breslau, 1940.

Ruh: Nazzâm, Cüveynî, İbn Hazm, Teymiye ve İbnu'l Kayyim el-Cevzî gibi birçok Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet kelâmcıları ruhu maddî kabul etmişlerdir. Onlarda Stoacı ve Epikürcü felsefelerin etkisi vardır. Nevarki İbn Teymiyye, Cüveynî ve İbnu'l-Kayyim gibi kimseler, filozofların mânevî veya maddî olmayan cevher-ruh anlayışını ve "cevherun akliyyun"u reddederek ruhun cisimliğinin bedenin cisimliği gibi olmadığını, arada fark olduğunu, dolayasıyla ruhun cisimliğinin "latif" bir cisimlik olduğunu söylerler. Meselâ İbnu'l-Kayyim, hocası İbn Teymiye'yi mutakiben şöyle der: "Ruh, hafif olan, latif ve yaşayan bir cisimdir ki, ateşin odunda, zeytinyağının zeytinde ve suyun gülde bulunduğu gibi bedenin kısımlarına yayılmış ve onda akıcıdır"(36). Galen, Kustâ İbn Lükâ ve Allâf'ın ruhun maddî olmayan cevherliği konusundaki tezlerini reddederek, ruhun maddîliğini savunur. İbn Hazm bununla kalmayarak, Stoacı ve Eflatuncu etki altında ruhun cevherliğini isbatladıktan sonra, bunun bizzat İslâm'ın görüşü olduğunu söyler ve "müslümanlar arasında ruhun cismaniyetini kabul etmeyenler müslüman değildir" der(37). İbn Hazm ruh hakkındaki çeşitli Yunan ve hellenistik filozofların görüşlerini diğer kaynaklar yanında, Kustâ İbn Lükâ'nın Kitâbu'l-Fark bey'ne'r-Rüh ve'n-Nefs" adlı eserinden öğrenmiştir.

Ayrıca ahlâkî konularda ve kader konusunda Stoacıların muhtemel tesirlerinden de sözedilebilir. Bilhassa ölüm korkusu ve tedavisi hakkındaki psikolojik telkin çeşitleri konusunda Kindî, Ebü Bekr Râzî ve İbn Miskeveyh'de, özellikle ahlâkî determinizm konusunda Ebü Süleyman es-Sicistânî'de Stoacıların ve Epiktet'in tesirlerini görmek mümkündür.

7- Proclos (412-485)

1- Kitabu'l-Hayri'l-Mahz

Çeşitli vesilelerle Proclos, Burklus, Fırkalis veya Eburkus ismiyle İslâm dünyasında bilinmesine rağmen, İslâm düşüncesini çok etkileyen ve çok meşhur eserlerden birisi olan "Kitabu'l-Hayri'l-Mahz" ın yazarı olarak bilinmiyordu, Gerçi, gerek İbnu'n-Nedim'in Fihrist'inde "el-Hayr el Evvel" adlı bir eseri ve gerekse Sicistânî'nin "Sivânu'l-Hikme" sinde "Hayr'ı Mahz" adlı bir eseri Proclos'a atfetmelerinden, onun bu mahiyyette bir eserinin olduğundan müslümanların haberdar oldukları ortaya çıkmakta; fakat o zamanlar meşhur olan bu eserin açıklıkla ona ait olduğu hususu yine de bilinmiyordu. Arapçadan latinceye Gerardo Cremone tarafından "Liber de Causis" adıyla çevrilen eser, aynı zamanda "Liberde essentia purae" adıyla da latinler arasında da meşhurdu. Müslümanlar

(36) İbn ul-Kayyim: Kitâbu'r-Rüh, Haydarâbâd, 2. Baskı, 1324, s. 284.
(37) İbn Hazm: el-Fisal, Kahire, 1317, e. V. s. 91.

gibi latinler de bu eserin Aristo'ya ait olduğunu sanıyorlardı[38].

Aslında bu eser, Proclos'un "Elementatio theologica" sının özet bir tercümesiydi. Eserin doğrudan doğruya yunanca aslından özetlenerek arapçaya mı tercüme edildiği, yoksa önce yunanca veya süryanice yapılmış bir özetten mi arapçaya çevrildiği hakkında kesin bir bilgiye sahip değiliz. Her halükârda eserin arapça tercümesi, Bağdad'da IX-X. yüzyıllarda yapıldığı bilinmekle beraber, bu özeti ve tercümeyi yapanın kesin olarak kim olduğu da bilinmiyor.

Yeni-Eflatunculuğun son büyük temsilcilerinden olan Proclos, bu eserinde Bir, Varlık, Akıl ve Nefs konularını işliyor ve sudûr nazariyesinden bahsediyordu. Dolayısıyla eser, İslâm Yeni-Eflatunculuğunun, Kitâbu'r-Rububiyye ile birlikte temel kaynağıydı. İhvânu's-Safâ, Fârâbî ve İbnu'l-Arabî gibi birçok filozof ve mistik düşünüre eserin etkisi vardır.

2- De eternitate Mundi (Fî Kıdemi'l-Alem)

"Âlemin Kıdemi Hakkında" demek olan bu eseriyle Proclos, İslâm dünyasında tanınıyordu. Eseri kısmî olarak "Hucac fî Kıdemi'l-Âlem" adıyla arapçaya İshak İbn Huneyn tercüme etmiştir[39]. Eserde, âlemin kıdemi ve bu konuda ortaya atılan deliller işleniyordu. Gerekçe aslında 18 delil varken, tercümede sadece 9 tanesine yer verilmiştir. Başta İbn Sinâ ve Fârâbî gibi âlemin kıdemini savunan bazı müslüman filozoflara etkisi olmuştur. Proclos'un fikirlerinin geçersizliğini söylemek maksadıyla Şehristânî Kitâbu'l-Milel'de ona ayrı bir bölüm ayırmıştır.

3- Insitutio Physica

"Mesâ'il fi'l-Eşya'i't-Tabi'iyyât" adıyla İshak b. Huneyn tarafından arapçaya çevrilen bu eser de Proclos'un olarak biliniyordu. Kısmî bir tercümeden ibaret olan bu eser, Proclos'un "İntitutio Physica" adlı eserinden yapılmıştır. Arapçadan tercüme edilen eser, latinler arasında "Problemata Physica" adıyla da meşhurdu[40].

Proclos'a atfedilen diğer bazı arapça çeviriler varsa da, yukarıda zikrettiğimiz onun bu üç eseri, kendi fikirlerinden başka, eflatunculuk, yeni-eflatunculuk ve fisagorculuk gibi felsefî akımların İslâm dünyasına yayılmasında vasıta olmuştur demeye yeter.

---

(38) Eserin Arabçasını "Kitâbu'l-İzâh fi'l-Hayri'l-Mahz" adıyla A. Bedevî neşr etmiştir. Bkz.: el-Eflatuniyyetü'l-Muhdesetu İnde'l-Arab, 2. Bsk. Kuveyt, ss. 1-22.

(39) Bu tercümenin Arabçası "Hucecu Buruklus fî Kıdemi'l-Âlem" olarak A. Bedevî neşretmiştir. Bkz.: A.g.e., ss. 34-42.

(40) İshak b. Huneyn'in tercümesi, A. Bedevî tarafından neşr edilmiştir. Bkz.: A.g.e., ss. 43-49.

8- Alexandre d'Aphrodise (öl. 200):

Müslümanlar arasında İskerderul-Afrûdîsî olarak biliniyordu.

Çevrilen eserleri:

1- Mufarik Cevher: Ebû Osmân ed-Dımışkî

2- Büyüme: Ebû Osmân ed-Dımışkî

3- Metafizik (Aristo'nun Metafizik'inin Şerhi): Ebû Birş el-Mattâ; Yunancadan Arapçaya çevrilmiştir.

4- De Generatione et Corruptione (Aristo'nun aynı adlı eserinin şerhi): Ebû Birş el-Mattâ, yunancadan çevirdi. İkinci bir çeviri, Kustâ b. Lûkâ'ya aittir.

5- Fizik Şerhi (Aristo'nun Fizik'inin): Kustâ b. Lukâ arapçaya çevirdi.

Yeni-Eflatuncu şârihlerden olan Alexandre d'Aphrodise aynı zamanda meşhur Aristo şârihleri arasındadır. Arapçaya çevrilen yukarıda ismini zikrettiğimiz eserleriyle, İslâm dünyasına sadece kendi felsefesi olan yeni-eflatunculuk ve aristoculuğun yayılmasını sağlamadı, aynı zamanda çoğu kez tenkide çalıştığı stoacılık ve epikürcülüğün de belli ölçüde tanınmasını sağladı.

Özellikle onun akıl teorisi ve ruh hakkındaki görüşleri, başta Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bu konulardaki görüşlerine kaynak teşkil etmiştir. Bilhassa mantık konusunda, müslüman filozof ve mantıkçılar Alexandre d'Aphrodise ve diğer yeni-eflatuncu Aristo şârihlerinden etkilenmişlerdir. Mantık'ın, felsefenin bir parçası değil, bir âlet olması fikrini, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve diğerleri Alexandre'dan aldılar. Aristo'nun mantık kitaplarını, bugün bilinen sırasıyla ilk tasnif eden yine odur. Ondan sonra Ammonious, Simplicius ve Ermeni David'ler Poetik ve Retorik'i de Organon'a eklediler. Ammonioüs, ayrıca Porfirus'un Isagoge'unu Organon'un başına yerleştirdi. Daha sonraki müslüman ve batılı mantıkçalar genelde onların bu tasnifini esas aldılar[41].

9- Galen (129-199)

İslâm dünyasında Calinus olarak bilinirdi.

Tercüme edilen Felsefe, Ahlâk ve Tıbba Dair Eserleri:

1- *Risâle fi'l-Burhan:* Huneyn b. İshak

2- *Şartlı Kıyaslar:* Huneyn b. İshak

3- *Ahlâk:* Huneyn b. İshak

4- *Hareket Etmeyen Ettiriciye Dair Risâle:* Huneyn b. İshak

(41) St. -H. Barthélmy: De la Logique d'Aristote, Paris 1838, C. I, s. 31; R. Walzer Zur Traditionsgeschichte der Aristotelischen Poetik, SIFC., 1973, C. XI, fac. I, ss. 10-11.

5- *Mantığa Giriş:* Huneyn b. İshak

6- *Kıyasların Sayısı:* İshak b. Huneyn, babasının süryanî tercümesinden arapçaya çevirmiştir.

7- es- Sına'atü's-Sagîra: Galen'in anatomiye ait 7 kitabını içine almaktadır. Huneyn b. İshak çevirmiş olup, diğer bazı tıbbî eserleri de Yahya İbnu'l-Batrik tarafından yunancadan arapçaya çevrilmiştir.

Bunlardan başka Galen'e ait olduğu bilinen arapçaya çevrilmiş bir çok felsefî, ahlâkî ve bilimsel eserler varsa da, hepsini burada zikretmeye gerek yoktur. Galen'in bu eserleri, özellikle Aristo, Eflatun ve Stoacıların fikirlerinin İslâm'a geçmesinde vasıta olmuşlardır.

8- Galen'in, Epikür'ün şu eserleri için yazdığı kısaltmalar (Telhisler): Sophist, Parmanides, Cryatlus, Euthydemus, Timeaus, Cumhuriyet ve Kanunlar. Bu telhislerin Musaoğullarından Muhammed adına, Huneyn b. İshak veya öğrencisi İsâ İbn Yahyâ tarafından arapçaya çevrildiği söylenmektedir(42).

İbn Sinâ ve diğer mantıkçılardaki "Resm" teorisi, bazı çağdaş yazarlara göre Galen'den gelmektedir(43). Fakat Galen'in de bunu Stoacılardan Antipater'den aldığı söylenmektedir(44).

10- Hıristiyan Patristik Felsefesi

a) Yahyâ en-Nahvî

1- De aeternitates Mundi contra Proclum

Müslümanlarca Yahyâ en-Nahvî, hıristiyan latin dünyasının Jean le Grammairien veya Jean Philopon (Joannnes Philoponus), Eflatunculuk ve Aristoculuğu beraberce temsil eden İskenderiye Medresesine mensup ve aynı zamanda Patristik Felsefe temsilcisidir. Onun, Proklos'un âlemin kıdemine ait fikirlerini topladığı "De aeternitate Mundis"ine karşı "De aeterni Mundis contra Proclum" adlı bir eser yazdı. Bu eserde âlemin ezelî olmadığını savunarak bununla ilgili deliller ortaya koymuştur. Eser Bîrünî, Gazâlî, Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî ve Şehristânî tarafından biliniyordu. Âlemin kadîm olmadığını savunan İslâm filozofları ve kelâmcıları bu eserden oldukça yararlanmışlardır. Meselâ Gazâlî "Tehâfutu'l-Felâsife" sinde bu eserden, el-Bağdâdî "Kitâbu'l-Mu'teber" inde bu konuda bu eserden kâh isim zikrederek kâh zikretmeyerek alıntılarda

(42) Walzer ve P. Kraus: Galeni Copmendium Timai Platonis, Lonra, 1954, s. 18 vd; İbn Ebî Useybia: Uyün, I, s. 101.

(43) A. M. Goichon: İşârât ve Tenbîhât'ın Fransızca tercümesinin Önsözü, Paris, s. 18.

(44) Bréhier (E.): La Théorie des Incorperels dans l'Ancien Stoicisme, 3. Baskı, J, Vrin, Paris, 1962, s. 30.

bulunmaktadırlar[45].

2- Kitâbu's-Sema'i't-Tabiî

Aristo'nun Fizik'i üzerine şerhi olan bu eseri, Nâima el-Hımsî birinci kez; Kûsta b. Lûkâ ise ikinci kez arapçaya tercüme etmişlerdir.

*b) Némésios d'Emêsê:*De Natura Hominis (İnsan Tabiatı Hakkında)

Yeni-Eflatuncu yunanlı hıristiyan kelâmcı, Nêmêsios'un bu eseri, bir zamanlar Nysee Papazı Grêgoire'a atfedilmişti. M.S. 400 yıllarında yunanca kaleme alınan bu eser, 910'lardan önce İshak b. Huneyn tarafından arapçaya çevrilmişti. İbnu'n Nedim bu eserden Grègoire de Nysee'nin eseri olarak bahseder, fakat mütercimin ismini vermez[46]. Cabir İbn Hayyân, "Kitâbu Sırrı'l-Halîka" adlı eserinde sözkosunusu eserin büyük bir kısmını metin olarak aktarmıştır[47].

Bölüm sayısı 43 olan bu eser, Sokrat öncesi filozoflardan başka Fisagor, Eflatun, Aristo, Epikür, Plotin, Ammonius Saccas, Galien ve özellikle de Zenon, Chrysippe, Rodoslu Panêtius (Panaititos) gibi birçok Stoacı filozofa birçok atıfta bulunur. Eser sadece Yeni-Eflatuncu Patristik Felsefe için bir kaynak değil aynı zamanda stoacılar için de bir kaynaktır; bu fikirlerin İslâm dünyasına geçişinde de önemli bir rol oynadığı sanılmaktadır[48].

Burada işaret etmeliyiz ki, müslümanlar, Yahudi Patristik Felsefesinin kurucularından sayabileceğimiz ne aristocu Aristobulos'u ne de eflatuncu İskenderiyeli Philon (Filon)'u biliyorlardı[49].

11- Hermes Trismegistes Ve Yeni-Fisagorculuk

a) Kitâbu Ma'azeti'n-Nefs

İbnu'l-Kıftî'nin *"Üçüncü Hermes"* dediği Hermesu'l-İskenderî (Hermeias d'Alexandrie), İskenderiye Mektebi'nin temsilcilerinden olup, Aristo ve Eflatun'un şârihlerindendir. Aslında kendisi, Jamblikos'un yolunu izleyerek, Eflatuncu ve Yeni Fisagorcu mektebe dahildir.

Hermes'in arapçaya çevrilen eserlerinden birisi 'Kitâbu Ma'azti'n-Nefs'dir ki, çevireni belli değildir. Arapça çevrisinden latince çevirisi "De Castigatione animae Libellum" olarak yapılmış ve latinler arasında da meşhur olmuştur. Bazan

---

(45) Gazâlî: Tehâfût, Bouges neşri, ss. 21-78; Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî: Kitâbu'l-Muteber, Haydarâbâd, 1358, C. III. ss. 28-48.

(46) İbn un-Nedim: Fihrist, Kahire baskısı, s. 371.

(47) Kraus (P.): Cabir İbn Hayyân, Contribution des Idêes Scientifiques dans l'Islam, C. II; Jabir et la Science Greque, Kahire, 1942, s.2780

(48) S. Van Riet, Stoacılardan bahseden bir düzene kadar sayfayı Stoicorum Veterum Fragmenta Aribica'da neşrederek, İslâm Stoacılığının kaynağı olarak zikreder. Bkz.: MI., s. 257.

(49) R. Walzer: New Studies on al-Kindî, s. 179.

Eflatun'a da atfedilmiş bu eser, insan nefsinin tabiatını ve temizlenme yollarını inceler. Eflatun'dan ve Fisagor'dan alıntılar yapılarak mesele incelenir. Bu ve bu tür eserler, Fisagor ve Eflatun'a ait olduğu söylenen birçok fikirlerin karışımının İslâm dünyasına geçişine vesile olmuştur. Başta Ihvanu's-Safâ olmak üzere birçok İslâm düşünürünü etkilemiştir(50).

b) Mu'âtâbâtu'n-Nefs

Hermes'e atfedilen bu ikinci eser de, Fisagorcu, Yeni-Eflatuncu ve Stoacı felsefeye ait fikirleri yansıtmaktadır.

c) Hazineler Kitabı

Abbasî Sarayında Nesturî bir hekim olarak çalışmış Urfalı Yakûb (Job d'Edesse)'nin bu eseri de hermesçi ve fisagorcu fikirlerin İslâm dünyasına geçişine hizmet etmiştir.

d) Hermes'in Ta'limatı

Sâbit İbn Kurra'nın Süryanice olarak kaleme aldığı bu eseri, Arapçaya çevirilince hermesçiliğin yayılmasında büyük rol oynamıştır.

12- Yazarı Bilinmeyen Kitaplar

Yazarları kesin olarak bilinmeyen birçok eser vardır, ki bunlar ya yunanca veya süryanice veyahut diğer dillerde yazılmış sonradan arapçaya çevrilmiş olabilecekleri gibi, aslen ya müslümanlar ya da arapça yazan süryani gibi diğer milletlere mensup kimseler tarafından kaleme alınmışlardır. Bütün bu tür eserler, Fisagorculuk, Eflatunculuk ve Yeni-Eflatunculuktan esinlenerek yazılmış olup, kâh doktrinal bilgileri kâh çeşitli filozofların hayat hikâyelerini konu almaktadırlar. Bunların sayısı pek çok olmakla birlikte örnek olarak burada birkaçını zikretmekle yetineceğiz.

a) Kitâbu Arâ'i'l-Felâsife (de Placitis)

Plutarkos (48-125)'a atfedilen bu eseri Kustâ İbn Lûkâ yunancadan arapçaya çevirmiştir. Birçok müslüman yazar bu eserden bahseder ve ondan pasajlar aktarır. Meselâ el-Makdîsî "el-Bad' ve't-Tarih"(51); Câbir İbn Hayyân'a at-

(50) Eserin Arapçası A. Bedevî tarafından neşredilmiştir. Bkz.: el-Eflatuniyyetü'l-Muhdesetu inde'l-Arab, 2. Baskı, Kuveyt, 1977, ss. 51-116; H.L. Fleisher de Arabça metin ve Almanca çevirisini "Hermes Trismegister an die mensehliche Seele, arabish und Deutsh" adıyla yayınlamıştır. Leipzig, 1870' Latince tercümesi de "Hermetis Trismagisti.. De Casigatione Animae Libellum" adıyla O. Bardenhewer tarafından neşredilmiştir. Bonnae, 1873.

(51) el-Makdîsî: el-Ba'd, neşr ve Fransızca tercümesi, C. Huart, Paris, 1899, C. I, s. 135; P. Kraus, "Jabir İbn Hayyân" (Kahire, 1942) adlı eserinde Makdisî'nin Plutarkos'dan 29'dan fazla alıntı yaptığını göstermiştir. Bkz.: C. II. ss. 332-337.

fedilen "el-Hâsıl"[52]; Muhammed İbn Zekeriyyâ er-Râzî "Makâle fî Mâ Ba'da't-Tabia"[53]; en-Nevbahtî "el-Ârâ ve'd-Diyânât", adlı eserinde yaptıkları atıflardan tanıyoruz[54]; Şehristânî'nin "el-Milel" adlı eserlerinde de atıflara rastlamaktayız. Ayrıca bu eserde Stoacıların Fizik ile ilgili bazı görüşlerinin de İslâm dünyasına geçmiş olduğuna işaret etmek gerekir.

Yeni-Eflatunculuğun temsilcilerinden olan Plutarkos, kendisine atfedilen bu eserde, sadece eflatuncu fikirlerin değil, aynı zamanda başta Fisagorculuk ve Yeni-fisagorculuk, Stoacılık, Yeni-Eflatuncu şüpheciliğinin de, İslâm dünyasına yayılmasına sebep olmuştur.

b) Kitâbu't-Tuffahe (Elma Kitabı)

Aristo'ya atfedilen bu kitabın yazarı veya arapcaya mütercimi belli değildir. Fisagorcu ve Yeni-Eflatuncu felsefelerden esinlenerek kaleme alınan bu eser, ruhun ölmezliliği, nefsin temiz tutulması, ölümden korkulmaması gibi çeşitli konuları hikâye diliyle anlatan bir eserdir. "Liber de Poma" adıyla latinceye çevrilmesiyle, bu kitap latinler arasında da meşhur olmuştur.

c) Risâle Fî İlmi'l-İlâhî

Fârâbî'ye atfedilen bu eser, İslâm Yeni-Eflatunculuğunun kaynaklarındandır. Eser, Plotin'in "Enneades" adlı eserinin V. Enneade'ın özeti mahiyetinde olduğu ispatlanmıştır[55].

d) Luğz Kâbis

Yazarı bilimeyen bu eseri arapçaya İbn Miskeveyh çevirmiştir. Bu çevirinin Pehleviceden yapıldığı sanılmaktadır. "İnsanî Hayatın Sureti" demek olan bu eser, Yeni-Eflatuncu ve Fisagorcu düşünceleri yansıtmaktadır[56].

e) Sırru'l-Halîka

Me'mun devrinde bir müslüman tarafından yazılarak Tyaneli Apollonios'a atfedilmiş olan bu eser, hermesçi ve fisogorcu fikirlerin İslâm dünyasına geçişine hizmet etmiştir.

f) Sahte-Aristocu Eserler

Aristo'ya ait olduğu asla mevsuk olmayan bir takım ahlâkî ve siyâsî içerikli

---

(52) P. Kraus aynı eserde, "el-Hasil" da Plutarkos'dan 7 paragraf tekrar edildiğini tesbit etmiştir. Bkz.: ss. 322-333.

(53) Râzî: Opera Philosophica, P. Kranus neşri, Kahire, 1939, ss. 132-133.

(54) Aristoteles: De Anima, A. Bedevî neşri, Kahire, 1954, Giriş, s. 30.

(55) Bu eseri Nasruddin Tûsî'nin öğrencisi Efdalu'd-din Kâşânî, XIII. yüzyılda arabçaya da çevrilmiştir.

(56) Eser, Suavî Efendi tarafından "Le Tableau de Cébés" adıyla Fansızcaya çevrilmiştir. Paris, 1887.

eserler vardır ki, bunlar İslâm dünyasında fazla rağbet görmüştür. Bunların bir kısmı şüphesiz hellenistik devirde Aristo adına isimleri bizce bugüne kadar bilinmeyen yazarlar tarafından kaleme alınmıştır; belki de bir kısmı müslüman yazarlar tarafından uydurulmuş olabilir. Bu eserlerden bazıları şunlardır:

1- Kitâbu's-Siyâsa fî Tedbiri'r-Riyâsa: Bu eser ayrıca İslâm dünyasında "Kitâbu Sırri'l-Esrâr" adıyla da tanınmaktadır.. Eserin yunancadan arapçaya İbnu'l Batrik tarafından çevrildiği sanılmaktadır(57).

2- Tedbiru'l-Menzîl: Bu eser ayrıca "Makâlât fi'l-Tedbir" ve "Siyâsâtu'l-Menzîl" gibi isimlerle de tanınmıştır. Ali İbn Zur'a arapçaya çevirmiştir. Çevirinin hangi dilden yapıldığı kesinlikle bilinmiyor(58).

3- Kitâbu'l-Firâsa: Bu eser, aslında birinci eserin ikinci kısmıdır.

4- Kitâbu'l-Yetîm: "Kitâbu'l-Garîb ve'l-Mağlûb" adını da taşıyan bu eserde aslında birinci eserin dokuzuncu kısmıdır. Bu eserler Osmanlı ilim adamlarınca da tanınıyordu; meselâ birincisinin büyük bir kısmı Akşemseddin-zâde Hamdullâh Hamdi (öl. 1503) tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

13- Felsefe Tarihi Kitapları

Yunan ve hellenistik devir filozofları ve felsefeleri hakkında bilgi veren ve bir çeşit felsefe tarihi kitapları olarak bakılabilecek bazı eserler vardır. Bunların çoğu VIII ve X. yüzyıllarda genel mütercimler tarafından arapça yazılmıştır ve müslümanların çeşitli Yunan filozofları hakkında bilgi edinmelerini sağlamıştır. Bunlardan bazılarını zikredelim.

a) Huneyn İbn İshak

Nevâdiru'l-Falasifa ve'l-Hukemâ ve Âdâbu'l-Mu'allimini'l-Kudamâ.

b) Kustâ İbn Lûkâ

Kitâbu Nevâdiri'l-Yûnâniyyîn ve Zikru Ahbârihim.

c) İshak İbn Huneyn

Târih.

d) Fakru'l-Hukemâ ve Nevâdıru'l-Kudamâ ve'l-Ulemâ

Yazarı bilinmeyen bu eser, birçok Sokrat öncesi filozoflarla Sokrat, Eflatun, Aristo ve Hellenistik devir filozoflardan ve görüşlerinden hikâyemsi tarzda bahsetmektedir(59).

---

(57) Eseri, A. Bedevî "Usûlu'l-Yunânniyya li'l-Nazarati's-Siyâsiyya" içinde neşretmiştir. Paris, 1887.

(58) Eseri, L. Shayo: Makâkâtu Falsufiyya Kadîma li Ba'zi Maşahir Falasifati'l-Arab" içinde neşretmiştir. Beyrut, 1981, ss. 50-52.

(59) Eser, A. Bedevî tarafından neşredilmiştir. Bkz.: Resâ'ilu Felsefiyye, Beyrut, 3. Baskı, 1983, ss. 204-301.

II- ESKİ İRAN DÜŞÜNCESİ

Eski İran (Pers ve Sâsânî) düşüncesinin İslâm felsefesinin doğuşuna tesirinden bahsederken, bunun ölçü ve sınırlarını tayin ederken herşeyden önce şu iki önemli noktayı göz önünde bulundurmak gerekir. Birincisi, eski İran'ın kendi özdüşüncesiyle olan etkisi; ikincisi, yunan hellenistik felsefî düşüncesiyle Hind düşüncesinin İslâm'a geçişine aracılık etmesi. Bunların her ikiside birbiriyle irtibatlı iki yolla gerçekleşti. Birincisi, İranlıların Müslüman olması; ikincisi farsçadan yapılan tercümeler.

a) Özgün İran Düşüncesi

638-652 yılları arasında bütün İran fethedilince, İranlıların çoğu müslüman oldu ve arapça öğrendi. Hilâfet, Abbasilerin başa geçmesiyle Şam'dan Bağdad'a nakledilince ve İranlıların devlet işlerinde vazife almalarıyla, buna ilâveten İslâm tarihinde "Milliyetçilik" veya "Kabilecilik" olarak adlandırabileceğimiz "Şuûbiyye" hareketiyle beraber kendi kültürlerinin Arap kültüründen üstün olduğunu gösterme çabası içine girmeleri sonucu, eski İran düşüncelerini canlandırmak ve onları yeni ortamda tanıtmaya yönelik tercümelerle, bir takım eski İran'a has inanç ve fikirler, oluşmakta olan İslâm düşüncesine girdi. Çevrilen eserlerin mahiyetine ve konusuna bakılınca bunların daha ziyâde aşağıda göreceğimiz gibi eski dinî inançlarla, edebiyat ve siyâsî tarihle ilgili kitaplar olduğu görülecektir. Doğrudan felsefeyle ilgili de değildir. İşte bu bakımdan eski İran'ın özgün düşüncesinin, İslâm felsefesinin doğuşuna etkisinden pek söz edilemez.

Şimdi özgün İran düşüncesine ait farsçadan arapçaya çevrilen eserlerin bir listesini verelim:

1- Cavidan Hirad: İran asıllı İbn Miskeveyh (öl. 1030)'e isnad edilen bu eser, el-Hikmetü'l-Halide adıyla arapçaya çevrilmiştir. Eserin konusu tarih-öncesi İran Kralı Uşahang (Hoşang)'in oğluna nasihatlarıdır. Anuşirvân, Lokman, Hermes, Diyogen gibi İran, Yunan ve Arap bilge ve krallarının ahlâkî öğütleri de ilâve edilmiştir.

2-Hudayi Nâme (Pers Kralları Tarihi): Pers Krallarının hayatını anlatan bu anonim eser, İbnu'l-Mukaffa tarafından "Siyaru Mulûkî'l-Acem" adıyla arapçaya çevrilmiştir.

3- Anuşirvân'ın Hayatı: İbnu'l-Mukaffa arapçaya çevirmiştir.

4- Mazda'nın Kitabı: Dinî bir eser olup İbnu'l-Mukaffa arapçaya çevirmiştir.

5- Âyin-Nâme: Dinî bir eser olup İbnu'l-Mukaffa arapçaya çevirmiştir.

6- Risâle fi'l-Ahlâk: İbnu-l-Mukaffa'nın kendi özgün arapça eseridir ki, adından da anlaşılacağı üzere, ahlâk ve insanın faziletlerinden bahseder; çok üstün

bir uslüpla yazılmıştır. Bunlardan başka bir takım edebî ve tarihî mahiyette hikmetli sözleri içeren farsçadan arapçaya çevrilmiş eserler vardır. İranlı mütercimler arasında, İbnu'l-Mukaffa ve oğlu Muhammed'den başka, en-Nevbahtî, mütercim Hasan b. Sehl, İshak b. Yezîd, Zedaveyh, Behrâm gibi isimler de vardır(60).

Gerçek felsefî düşünceyle ilgisi olmayan bu eserlerin tesir sahası edebiyat, dinî düşünce ve siyâsî ahlâkla sınırlı kalmıştır. Özellikle Zerdüştlük ve Mani dînî düşüncesi, bazı islâmî unsurlar, yeni-eflatuncu ve fisagorcu fikirlerle de karışarak İslâm'daki "Bâtınîlik" ve "İsmâilîlîk" gibi akımların doğmasında büyük rol oynamıştır. Aslında arapların eski İran dinlerinden etkilenişleri Câhîliye devrinde başlamıştır. Milâdî 240 senelerinde Farslılar, Hîre'yi elde etmişler ve orada bir emirlik kurmuşlardır. Hîre, 633 yılında Hâlid b. Velid tarafından fethedilene kadar Farsların elinde kaldı. İbn Kuteybe'nin "el-Ma'rif" adlı eserinde de belirttiği gibi, Hicaz araplarından Temim kabilesinin dini olan Mecusîlik, şüphesiz Zerdüştlüğün Hîre yoluyla tesirinden başka bir şey değildir. Ayrıca eski İran dinî düşüncesi, şiîlik içinde mütala edilen birçok siyâsî ve dinî fırkaların farklı yapısal özellikler kazanmasına da yakından tesir etmiştir. Genelde Şiîliğin "İmâmet" anlayışında, imamlığın veraset yoluyla geçmesi ve imamların masumiyeti meselesi tamamen Zerdüştlükten kaynaklanmaktadır. Zira Zerdüştlüğe göre, Zerdüşt din adamları, tanrı ile doğrudan irtibatları ve yakınlıklarından dolayı yanılmaz ve hata yapmaz kabul ediliyordu. Ayrıca dinî kişi, ancak din adamının sülâlesinden gelebilirdi veya din adamı olmak için ancak başka bir din adamının tasdikine gerek vardı. Aynı şekilde, Sâsânî hükümdarı Yezdicürd (438-457) zamanında İran'ın resmî dini haline gelen Zervanizm (Dehriyye, Zervan = dehr), İslâm kültürüne tesir ederek, İslâm'da kendilerine Zanâdıka adı verilen materyalist ve ateist meyilli kimselerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Mazdeizm ve Maniheizm gibi diğer İran eski dinlerinin de az çok İslâm dünyasını VIII. yüzyılda etkilenmiş olabileceğini, Kindî'nin bu dinlere karşı yazdığı reddiyeden çıkarılabilir(61).

Zerdüştlüğün Karanlık ve Işık temasının, Suhreverdî el-Maktul'da iki felsefî unsura dönüşerek İşrâkiliğin iki esasını teşkil ettiğini de hatırlamak yerinde olur.

Diğer taraftan kralların öğütleri ve hikmetli sözler içeren İran kökenli eserler, İslâm kültüründeki "Adâbu'l-Mülük", "Nasihatu'l Mulük", "Ahkâmu's-Sultâniyye" ve benzeri ünvanlarla yazılan yarı ahlâkî, yarı sîyâsî birçok ahlâkî ve siyâsi eserin ortaya çıkmasında da tesirli olmuştur.

---

(60) Fransızcadan çevrilen diğer eserler ve iran asıllı mütercimler hakkında daha fazla bilgi için bkz.: İbn un-Nedim: Fihrist, ss. 178,355-6.

(61) el-Kıftî: Târih, s. 373.

b) Helenistik Felsefe ve Hind Düşüncelerinin İslâm'a Geçişinde İran Aracılığı

Uzak Doğu'yu Batı'ya bağlayan ticârî yolların İran'dan geçmesi, Hind ile olan ticârî münâsebetleri ve özellikle İranlıların Yunanlılarla çok eskilere varan bazan sulh bazan savaş içindeki irtibatları, onları bir yandan Yunanlıların diğer yandan Hindlilerin kültürüyle karşı karşıya getirmişti. Bunun neticesi olarak da, onlar her iki kültürden de etkilenmişlerdir. İslâm'a girmeden önce İranlıların her iki kültürden çeşitli konularda eserleri kendi dillerine tercüme etmişlerdi. Her iki kültürden çevrilen eserlere bakılınca, onların sadece tıb, matematik, dinî inançlarda ilgili eserler olmadığı, özellikle mantık gibi felsefî ilimlerle de ilgili eserler olduğu görülür. İranlıların daha sonra, İslâm'ı kabul etmeleriyle, bu sefer her iki kültüre ait olan ve daha önce farsçaya çevrilen o eserlerin önemlilerini arabçaya çevirdiler. Böylece de, onlar özellikle yunanlılardan gerek yunancadan farsçaya çeviri yapmakla ve gerekse süryaniler aracılığıyla sahip oldukları felsefî eserlerin İslâm kültürüne aktarılmasına aracılık etmişlerdir. İşte bu manada, İranlıların İslâm felsefesinin doğuşunda bir hizmetlerinden bahsedilebilinir.

1- İran Helenizmi

Daha önce felsefî düşüncenin İslâm kültürüne geçişini sağlayan medrese ve mekteplerden bahsederken, Urfa (Edessa) ve Cündişâpur medreselerinin İranlılar tarafından kurulduğunu söylemiştik. Bu medreselerden özellikle Urfa medresesinin açılış gayesi, birinci derecede hıristiyanlığın Yâkubî (Monofizist) mezhebini kabul etmiş iranlıların dinî bilgilerini geliştirmek; ikinci derecede de, yunan ilim ve felsefesini iranlılara kazandırmaktı. Bu medresedeki eğitim sistemi, İskenderiye Medresesinin benzeri olduğu gibi, hocaları ve talebeleri İran asıllı Yakubîler ve Süryânî asıllı nesturî hıristiyanlardan oluşuyordu. Hâkim felsefe, Yeni-Eflatunculuk, Porfirus'un İsagoji'si ile Aristo mantığının ilk dört kitabı ve bunlar üzerine İskenderiye Mektebine mensub Yeni-Eflatuncu şârihlerin yaptıkları şerhleriydi. Hatta eğitim önce yunanca ve pehlevice idiyse de, V. yüzyıldan sonra süryanice hâkim dil oldu, yunancaya rağbet azaldı. Ayrıca, bu medresenin 489 yılında kapatılmasıyla hoca ve talebelerin yeni açılan Nusaybin Medresesi'ne ve Cündişâpur Medresesi'ne göçleriyle bir yandan, Paganist Yeni-Eflatunculuğun hâkim olduğu Atina Mektebi'nin kapatılmasıyla oradaki mektep reisi Proklos ve altı hocanın Cündişâpur'a gelmesiyle diğer yandan, yunan-hellenistik felsefe ve ilmi, iranlılar arasında gittikçe yayılıyordu. Böylece de, daha önce söylediğimiz gibi, bir İran helenizmi oluşmuştu. Bu İran helenizminin en iyi temsilcisi, meselâ Yeni-Eflatuncu olan ve Aristo'nun mantıkla ilgili ilk dört kitabını farsçaya çeviren Persli Paul (Paulus Persa)'dur. Ayrıca o, Anuşirvân için Aristo mantığıyla ilgili farsça bir eser de yazmıştır. İşte, İslâm kültürüne mantık ve bazı yeni-eflatuncu görüşler daha önce de belirttiğimiz gibi İbnu'l-Mukaffa ve oğlu

Muhammed'in bu eserleri çevirisiyle ilk defa Mansûr zamanında İran helenizminden geçmiştir. Farsçadan yaptıkları bu çeviriler, Aristo'nun Arapçaya çevrilen eserlerini anlattığımız kısımda belirttiğimizden burada zikretmeyeceğiz.

2- İrânîleştirilmiş Hind Düşüncesi

İrânîleştirilmiş Hind düşüncesinden kastımız, İslâm'ın doğuşundan önce İranlıların tercüme veya şifâhî olarak Hind'den alıp kendi öz düşünceleriyle veya İran helenizmiyle karıştırdıkları düşüncedir.

İranlılar aynı zamanda Hind bilimine ve hikmetine de ilgi duymuşlardı. Bir yandan Cündişûpur Medresesine davet ettikleri Hindli tabiplerden, Hind tıbbının İran'da yayılmasına müsaade ederken, Sanskritçe yazılmış astronomiye ve matematiğe ait Brahmagupta'nın Sidelhanta'sını farsçaya çeviriyorlardı. Hind mitolojisi ve masallarını toplayan, hikmetli sözler ihtiva eden Hindli bilge Beydebâ'nın Pausthatantra adlı Hikâyeleri, "Kelile ve Dimne" adıyla pehleviceye çevrilmişti ve İran asıllı bazı hikâye ve masallar da ilâve edilmişti. İranlıların İslâm'a geçişleriyle, VIII. asırdan itibaren Hind mahsûlü olan bu eserleri farsçadan arabçayada aktardılar. Meselâ "Kelile ve Dimne"yi farsçadan arapçaya ilk defa tercüme eden İbnu'l-Mukaffa'dır. Müslümanlar henüz Ptoleme (Batlamyus)'nin Almajesti'sini öğrenmeden, astronomiyi Siddhanta'nın farsça çevirisden arabçaya çevirmekle öğrendiler. Çeviriyi yapan Fezârî ile bu eser, arapçada "Kitâbu's-Sind-Hind" veya kısaca "Sindhind" olarak meşhur oldu. Böylece İranlılar Hind edebiyat ve bilimine ait bazı mirasın İslâm'a geçişinde de ilk aracılığı yaptılar. Fakat anlaşılacağı üzere bu yolla geçen ve daha çok astronomi, matematik ve edebiyatla ilgili bu mirasın, İslâm'daki gerçek felsefî düşünceye bir etkisinden sözedilemez. Müslümanların Hind kültürüne bu dolaylı kısmî temasları, Hindden etkilenmenin ilk devrini teşkil eder. İkinci ve doğrudan temas, daha sonra özellikle IX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlar.

III. HİND DÜŞÜNCESİ

Arapların Câhiliye devrinde ticârî gayelerle Hindlilerle bir münasebetinden bahsedilirse de, özelde Arapların ve genelde müslümanların Hindlilerle siyâsî teması, Halife Velid zamanında Sind'in fethi ve bu fethin Ebu Ca'fer el-Mansûr devrinde Kâbil ve Keşmir'e kadar uzanmasıyla başlar. Bu fetihler, hindlilerden bazı kabilelerin hemen müslüman olmasına ve karşılıklı kültür alış-verişine sebep oldu. Müslüman olanlar arapça öğrenmeğe başladılar. Orta Doğu müslümanları, onların ilim ve tarihlerine ve dinlerine ilgi duydular. Bu konuda tercümeden ziyade yerinde araştırmalar yaptılar ve böylece de IX. yüzyıldan itabaren İran yoluyla önceki yüzyılda elde ettikleri Hind mirası yanında, doğrudan doğruya Hind kültürüne ait bilgiler elde ettiler. Bu ilgi ve araştırmada Mansûr ve

Harûn Reşid devrinin ünlü İranlı veziri Yahyâ İbn Hâlid el-Bermekî (738-805)'nin büyük rol oynadığı söylenebilir. Şöyle ki, İbnu'n-Nedim, Hind dinleriyle ilgili fakat yazarı belli olmayan bir eserden sözederken, bazı kelâmcıların o eserin nasıl yazıldığı hakkında sözlerini naklederken sözkonusu vezirin Hind'e, orada bulunan kültür hazinelerini getirmesi ve onların dinlerini kaleme alması için bir adam gönderdi; o da, kendisine, buna mukabil bu kitabı yazdı demektedir(62). Diğer taraftan Muhammed İbn İshak da İbnu'n-Nedim'i teyiden "Arap devletinde, Hind işlerini ifâ eden kimse Yahyâ Bin Hâlid ile Bermekîlerden bir topluluktur" diyor.

Nedim'in sözünü ettiği eser, Vezir Yahyâ bin Hâlid el-Bermekî'nin zamanında meşhur olan "Hindlilerin Dinî İnançları" adlı eserdir. Her ne kadar İbnu'n-Nedim'in ifâdesinden eserin tercüme bir eser olduğu anlaşılırsa da, gerçekten yazarı bilinmeyen bu eserin, bir tercüme veya te'lif olduğu kesin değildir. Aynı şekilde, aynı vezirin Hind'e gönderdiği ve ismi zikredilmeyen, muhtemelen Hindli bir Müslüman kimsenin bu eserin ya mütercimi veya yazarı olması muhtemeldir. Gerek bu eser vasıtasıyla ve gerekse şifâhî olarak hindli müslümanlardan öğrenerek, IX. yüzyıldan itibaren müslümanların Hind dinleri ve geleneklerinden bahsettiklerini görüyoruz. Fakat bu konuda daha doğru ve doyurucu bilgileri müslümanlar X. yüzyılın sonralarına doğru Bîrûnî (973-1048)'nin Hind'de kendi araştırması olarak kaleme aldığı "Tahkîk Mâli'l-Hind" adlı eserinden öğrenmişlerdir. Seksen bölümden oluşan Bîrûnî'nin bu eseri, dinî inanç ve geleneklerin yanında Hind tarihi, coğrafyası, felsefî düşüncesi ve biliminden de bahseder.

Ne varki, bütün bunlara rağmen Hind tesiri bu ikinci devresinde de pek sınırlı kalmıştı. Dinî konulardaki artan kısmî ilgiye rağmen, bilimlerine hiçbir ilgi uyanmamıştır. Hele felsefede müslümanların Hind'den aldığı hemen hiçbir şey yoktur. Bu bakımdan Hind felsefesinin gerçek İslâm felsefesine kaynaklığından bahsedilemez. Bunun çeşitli sebebleri olabilir. Meselâ el-Kıftî'nin şu ifâdesi sebeplerden biridir: "Hind, memleketimizden uzaktır. Bu sebeple elimizde onların pek az eseri vardır. Onların ilimlerinden ancak pek azının ismini işittik." Başka bir önemli sebep, müslümanların Hind kültürüyle ve bilimiyle doğrudan doğruya ilgilenmeye başladıkları IX. yüzyılın ortalarından önce, VIII. yüzyılın sonlarına doğru Yunan-Helenistik bilim ve felsefesine karşı olan ilginin doygunluk derecesinde artış göstermesi ve artık müslümanların bizzat kendilerinin de VIII. yüzyılın ortalarından itibaren bilimsel ve felsefî düşünce üretmeye başlamalarıdır.

Bununla birlikte Hind mistisizminin ve Budda'nın hayat tarzının, Doğu İran'da yaşamış erken devir mutasavvıflarına tesir ettiği genelde kabul edilen bir hu-

(62) İbn un-Nedim: Fihrist, s. 498.

sustur. Meselâ İbrahim bin Edhem (öl. 777) ve Bayezid el-Bestâmi (753-845) gibi mutasavvıfların hayatıyla Budda'nın hayatı arasında benzerliklere işaret edilmiştir. Ayrıca Beyazid el-Bestâmî'nin tasavvufunu temel alan Melâmiklikte ve özellikle XII. ve XIII. yüzyıllarda moda halinde olan Cevlâkilik ve Dazlâkilik gibi hareketlerde Hind fakirliğinin tesirini görmek de mümkündür; bunun, Hindli bazı müslüman mutasavvıflar ile İslâm'a geçtiği kabul edilebilir.

Buna ilâveten, bazı çağdaş yazarlar, meselâ McDonald[63], kelâmcıların atom teorisinin kısmen de olsa Hind veya Budist kaynaklı olduğunu ifade ettiklerini de burada söylemek gerekir. Aslında İslâm kelâmcılarının atom teorisi, kaynağı ve menşei oldukça tartışmalı bir meseledir. Fakat, bu teorinin menşeini daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Sokrat-öncesi yunan filozoflarından, Özellikle Demokrit ve Epikür'de aramak tarîhen daha doğru olabilir.

C- İSLÂM'DA FELSEFÎ DÜŞÜNCENİN BAŞLAMASI

Bir yandan Hz. Peygamber'in vefatını müteakib ortaya çıkan siyâsî ve sosyal olayların doğurduğu çeşitli meselelere çözüm aramak ve bununla meydana gelen olayların haklılık veya haksızlıklarını savunabilmek için müslümanların İslâm'ın kendi ana kaynakları Kur'ân ve Hadîsleri yorumlamaya başlamaları, diğer yandan bu işler olurken fetihler sonucu, yukarıda özetlemeye çalıştığımız yabancı kültürlerle ve felsefî düşünceleriyle karşılaşmaları, beraberce, İslâm'da felsefî veya aklî diyebileceğimiz bir düşüncenin başlamasına zemin hazırladı ve kaynaklık etti.

Bazı Kur'ân âyetlerinin ve hadislerin içeriğinden, daha Hz. Peygamber devrinde ilk müslümanlar, amelî ve fıkhî, Zü'l-Karneyn ve Ashâbu'l-Kehf gibi tarihî olaylara olduğu kadar, rûh ve mahiyeti, Haşr ve Ahiret Günü, Allah'ın kimliği ve varlığı, hatta kaza ve kader gibi felsefî düşünceyi gerektiren meselelere de ilgi duymuş olduklarını anlıyoruz. Henüz teşekkül halinde olan İslâm cemaatinin birdenbire ayrılığa düşmesini önlemek şeklindeki bir tedbirle, Hz. Peygamber ve hatta Kur'ân bu tür meselelerin fazla tartışılmasını o günlerde menfi görüyordu. Ayrıca Ashab arasında peygamberimizin sağlığında bu tür tartışmaları körükleyecek siyâsî ve sosyal bir ortam da yoktu.

Nevar ki, bir yandan Hz. Osman'ın katledilmesinden sonra Hilâfet için kavgalarda, Cemel ve Sıffîn savaşlarında, müslümanların birbirlerini öldürmeleriyle neticelenen hazîn olayların, Muaviye'nin 661'deki zaferinden sonra başlayan kısmî sulh devrinde müslümanların dinî-siyâsî muhasebesini yapmaya baş-

(63) McDonald: Continuous Re-creation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology. ISIS, C. XXX, 1927.

lamalarıyla, diğer yandan fetihler sonucu onların eski din ve kültür çevreleriyle karşılaşmaları, o din ve kültürlerin milletleriyle çeşitli konularda münazara ve münakaşaya girmeleriyle ve buna ilâveten o milletlerden çoğunun İslâm'a girmeleri, ancak çoğunun eski inançlarının etkisinden birdenbire sıyrılamamalarının verdiği psikolojik bir hal içinde yeni dindeki bazı meseleleri bağdaştırmaya çalışma çabalarıyla, daha VII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslâm toplumunda ilk safhada dinî-siyâsî görünümlü bir fikir hareketliliği doğdu.

Yabancılarla, özellikle hıristiyanlarla, müslümanların yaptıkları tartışmalar daha Emevilerin ilk devirlerinde başlamıştı. Meselâ Yezid'in müşavirliğini yapan ünlü hıristiyan kelâmcısı Yahyâ ed-Dımaşkî (John of Damascus)'nin, eserinin konusu, bir hıristiyanla bir müslümanın, kendi dinini nasıl savundukları hakkındadır(64). Bu münakaşalar Abbasilerin ilk devirlerinde de devam etmiş; hatta Me'mun gibi halifeler bunu teşvik etmişlerdir. Meselâ sözkonusu halifenin huzurunda Harran rahibi ve Yahya ed-Dımışkî'nin talebesi olan Ebu Kurra (öl. 826) ile al-Attabî arasında Hz. İsâ hakkında şiddetli bir münakaşa cereyan etmiştir(65). Bu tartışmaların İslâm'daki fikrî cereyanların doğuşuna hız verdiğine şüphe yoktur. Aynı şekilde sonradan müslüman olanların da burada payı vardır. Meselâ İbn Nubât'a göre, İslâmiyete "Kader" konusunu ilk sokan ve hakkında konuşanın Iraklı bir hıristiyan iken müslüman olmuş ve sonra tekrar irtidad etmiş (dönmüş) bir şahıs olduğunu söyler(66).

İktidarı ele geçiren Muaviye taraftarları, iktidarı kaybeden Hz. Ali taraftarları (şi'a) ve Hâricîler (Havâriç), bunların hiç birinin siyâsî tavrını tasvip etmeyen tarafsızlar ki, çoğunluğunu daha Hz. Peygamberin zamanında kendilerini zühd ve takvâya vermiş Ebû Zerr el-Gifarî ve Huzayfa İbn Huzeyl el-Yemân gibi kimseler ile Hasan el-Basrî gibi onların takipçileri teşkil ediyordu ki sonraları "Sufizm" veya "Tasavvuf" diye adlandırılacak olan bu tutum, islâmî hareketlerin ilki olarak değelendirilebilir. İşte VII. yüzyılın belli siyâsî fırkaları bunlardı.

Bütün bu fırkaların ortaklaşa karşı karşıya geldikleri meselelerin başında, müslümanın müslümanı haksız yere öldürmesini kesin haram kılan bir din karşısındaki büyük günah (kebîre) meselesiyle iktidarı ele geçirenlerin ve kaybedenlerin hilâfet meselesi ve bu iki meselenin de beraberce alt yapısını teşkil eden insanın fiilleri, yani, kaza-kader veya ihtiyar meselesi geliyordu. Bu meseleleri çözümlerken ve herkesin kendi yaptığının haklılığını isbata çalışırken, dine müracaat etmek ve ondan deliller getirmek nasıl doğalsa, bulduklarını kendi durumlarının ve yaptıklarının meşru olduğunu tasdik ettirici mahiyette yo-

(64) A.C. Mc Giffert: A. History of Christian Thought Earily and Eastern, London, 1932, s, 308.
(65) el-Makkarî: Nefahu't-Tıp, Kahire, 1862, s. III, s. 153.
(66) İbn Nubâte el-Mısrî: Şehru'l-Uyûn, zd., Kahire, 1278, s. 157.

rumlamak da aynı şekilde doğal olan bir psikolojik atmosfer içinde, her fırka kendisi için tezler, başkaları için anti-tezler formüle ettiler, ki bu da, siyâsî-kelâmî fikir ekollerinin başlangıcı oldu.

Muaviye taraftarlarının formüle edecekleri tez, kaza ve kaderi temel alan görüş, Cehmiye veya başka bir adla Cebriye'den başkası olmazdı. Buna karşılık Hariciler ve Hz. Ali taraftarlarına, birlikte savundukları fakat ayrıntılarda ve özellikle hilafet konusunda ayrıldıkları, insanın en azından kısmî de olsa fiillerinde hürriyetine ve sonumluluğuna yer veren bir görüş, Kaderiye en uygun olandı. Tarafsızlar elbette her şeyi Allah'a havale ederek; bu görüşle de, Mürcie'yi temellendireceklerdi. Bütün bu ekollere, siyâsî ve kelâmî ekoller diyoruz; çünkü hemen hepsi görüşlerini herşeyden önce dinde buluyorlardı, nasslarla ve onların yorumuyla savunuyorlardı, ilk kaygıların da görüşlerinin dine uygun olup olmadığını aramaktı.

Müslümanların taht kavgası içinde fiilen siyâsi fırkalara ayrılmaları, daha önce Hz. Peygamber zamanında da mevcut olan felsefî düşünmeyi gerektiren meselelerin tartışmasını, yenileriyle birlikte körükledi ve gündeme getirdi. Bu yeni ortam içinde üzerinde durulması gereken en önemlisi, şüphesiz kader meselesi idi. Her ne kadar kaza ve kaderi kabul veya reddeden taraflar kendilerine Kur'ân ve hadîslerden destekler bulmuşlarsa da, bu konu üzerinde fiilen tartışmanın sebebi, ne Kur'an'daki, ne de Hadîsteki verilerdir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Hz. Peygamber ilk müslümanların bu konulara girmesini uygun bulmamıştı. Bu konunun fiilen tartışılmaya başlamasından bahseden kaynakların ekserisi kader meselesinin İslâmiyet'e hıristiyanlıktan geçtiğini savunurlar. Makrizî'ye ve İbn Nubâte'ye göre, kader meselesini ilk defa ortaya atan Ma'bed el-Cuhânî (öl. 699), bunu Ebû Yûnus Senseveyh (el-Esvârî) adında bir hıristiyandan almıştır[67]. İbn Kuteybe ise, el-Cuhânî'den sonra kaderi suvunan kimsenin kıptî hıristiyan asıllı Gaylân ed-Dımaşkî olduğunu söyler[68].

Kanaatimize göre, bu mesele, siyâsî olaylar üzerine alevlendikten sonra, meselenin seyri ve tabiatının değişiminde bir hıristiyan veya yahudi tesirinden sözedilirse de, bir mesele olarak kader yabancı kökenli değildir. Şöyle ki, bunun Câhiliye devrinden tevârüs etmesi kuvvetle muhtemeldir. Bilindiği gibi, Câhiliyede araplarca fal okları ve oyunları vardı ve oyunda şans, kısmet manasında bir kader inancı vardı. İslâmiyetle, müslüman olan câhilî araplardan bu inanç tamamen silinmemişti. Nitekim Halife Ömer ile Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh arasındaki konuşma bize bunu gösterir: Hicretin 17. yılında Şam seferine çıkan Ömer, orada bir veba salgınıyla karşılaşınca derhal kendisi ile birlikte as-

(67) el-Makrizî: el-Hıtat, ad., Mısır, 1324-1326, C. IV, s. 181; İbn Nubâte; A.g.e., s. 157.
(68) İbn Kuteyhe: Kitâbu'l-Maarif, Kahire, 1300, ss. 166-207.

kerlerinin geri çekilmesini emreder. Bunun üzerine Ebu Ubeyde b. el-Cerrâh kendisine, "Allah'ın kaderinden mi firar ediyorsun?" dediği zaman, ona verdiği cevap ilginçtir: "Evet, Allah'ın kaderinden yine Allah'ın kaderine kaçıyorum" demiştir[69]. Ayrıca bunun yanında, kaderin siyâsî ortamda tartışılmaya başlandığında, buna öncülük edenin ise ne bir hıristiyan ne de bir başka yabancı olmadığını, Şam'da ikamet eden ve Halife Muaviye b. Yezid'in hocası olan Ömer el-Maksûs (öl. 699) olduğu da söylenmektedir[70].

İlk devirdeki kader inancının mahiyeti, yine Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh ile Hz. Ömer arasında geçen konuşmadan çıkarılabilir. El-Cerrah, teslimiyet ve boyun eğme manâsında bir tutumu temsil ederken, Hz. Ömer tedbiri ve insan iradesini kullanmayı savunmakta. İşte bu her iki anlam da menfî ve müsbet manadaki kader, müslümanlarda baştan beri var iken, ilk siyasî ve sosyal çalkantıların sonucunda, elbette Muaviye taraftarlarının menfî kader anlayışı, yani herşeyi Takdir-i İlâhi'ye bağlayarak iktidarlarını ve yaptıklarından sorumsuz olduklarını savunmaları ve böyle düşünenleri etraflarına çekmeleri doğaldı. Bunun en iyi aklî sözcülüğünü yapan Cehm b. Safvân (öl. 745) oldu; bunun için de kendisine Cebriyye'nin kelâmî kurucusu olarak bakılır. Buna karşı, müsbet manâda insanın yaptıklarından tamamen kendisinin sorumlu olduğunu öngören bir kader anlayışı elbette hoş karşılanmayacaktı. Nitekim bunun öncülüğünü yapan Ömer el-Maksûs, Emeviler tarafından halifeyi ve hilâfeti ifsad ithamiyle öldürdüğü zikredilmektedir[71]. İşte bunun için Kaderiyye, el-Maksûs veya çağdaşı el-Cuhânî ile başlar. Kaderiyye'yi Emevilerin hoş görmediklerinin başka bir delili de, Hasan el-Basri ile Abdülmelik b. Mervan'ın Haccac aracılığıyla mektuplaşmalarında vardır. Adı geçen halife Hasan el-Basri'nin insanın fiilerinden kısmen de olsa sorumlu olduğu görüşünün savunmasını duyunca ki, bu daha sonra Elh-i Sünnet kelâmcıların temel tezi olacak, Mervan ona bunu nereden çıkarttığını öğrenmek mahiyetinde bir nevi itham edici bir soruyla mektubuna başlamıştır.

O halde VII. yüzyıladaki Cebriyecilik, en geniş anlamda Muaviye ve Emevi taraftarlığı demektir. Kaderiyye ise, en geniş manada anti-muaviyecilik demekti, ki emevilere karşı olan ve nötr tavır takınan Haricîler, Ali taraftarları, Mürcie ve hatta Ehl-i Sünnet'i oluşturacak grupları bile içine alıyordu. Nevar ki Kaderiye'ye dahil olan bu gruplar kısa zamanda daha özel siyâsî ve kelâmî tezlerle birbirinden ayrıldılar.

İslâm'da felsefî ve kelâmî düşüncenin oluşumunda müslümanları farklı fikirlerle birbirinden ayıran başka bir tarihî ve önemli mesele de, Halku'l-Kur'ân meselesidir. Klasik kaynaklara göre bu mesele Yahudilikten geçmiştir: Kur'ân'ın

(69) Taberî: Tarih'l-Umem ve'l-Mülük, Kahire, 1939, C. II, ss. 158-159.
(70) Zühdi Hasan Carullah: el-Mu'tezile, Kahire, 1947, s. 34.
(71) Agy., a.g.e., s. 34.

mahlûk (yaratılmış) olduğunu ilk defa söyleyen ya el-Mugire b. Saîd el-Iclî (öl. 737)[72], ya Ca'd b. Dirhem (öl. 741)[73], dir. İbnü'l-Esir'e göre Tevrat'ın mahlûk olduğunu söyleyen Lebîd b. el-Asam'ın bu fikirleri, zındık olan Tâlut'a bunda öncülük etmiştir[74]. El-İclî, Yahudi Abdullah İbn Sebe'nin koyu taraftarı gösterilmektedir[75]. Bununla birlikte, bu ve Allah'ın sıfatları meselesi, hıristiyanlıktan da geçmiş olabilir; zira o devirde hıristiyan mezhepleri benzer şekilde hıristiyanlığın "Logos" görüşü üzerinde tartışıyorlardı; bir kısmı ezelî, bir kısmı yaratılmış olduğunu savunuyorlardı. Durum ne olursa olsun, böyle bir tartışma itiraf edilmeli ki, en az Muaviye-Ali çekişmesi kadar İslâm'a zararlı olmuştur. Zira, Abbasilerin Mütevekkil'e kadar adetâ resmî mezhebi haline gelen Mu'tezile, Cebriye ile birlikte Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunmuştur. Fakat zıd görüşü savunan Ehli-i Sünnet ve Selef imamlarına olmadık işkenceyi revâ görmüşler ve siyâsî baskı yaptırmışlardır. "Mihne" olayları olarak tarihe geçen bu durum, daha dengeli bir siyâsî ve aklî yapının oluşmasına engel olmuştur. Çünkü Mu'tezile siyâsî ve kelâmî gücünü kaybedince, daha önce onlara bir reaksiyon olarak Ehli Sünnet adı altında toplanan müslümanların ekseriyatı aklî düşünmeye hemen hiç yer vermeyen Selefciliğe kaymıştır ki, bu da uzun süre sonra İslâm'da felsefe ve bilimin gerilemesinin en önemli sebeplerinden biri haline gelmiştir.

Tekrar başa dönecek olursak, siyasetin kaza ve kader meselesine dökülerek işlendiği ilk devirde oluşan bu siyâsi-itikadî veya kelâmî ekoller, Basra, Kûfe, Bağdad gibi devrin kültür merkezlerinde, başta hıristiyan ve yahudi gibi yabancı dinî düşünce unsurlarının ve helenistik felsefenin de etkisiyle müslümanların kendi içlerinde bölünmeleriyle yeni fikirler ve ekoller türeyecekti. Nitekim, bunlardan saf felsefî düşüncenin doğuşuna başlangıçlık edecek olanların en önemlisi Mu'tezile olacaktı. Kaderiyeden daha özel tezler oluşturarak gitgide ayrılan bu ekol, kısa zamanda helenistik ve Yunan felsefesinin tesiriyle felsefî bir mahiyet kazandı; aklî yorumlara daha çok yer verdiler. Özellikle Mansur ve Me'mun devrinde yapılan felsefî metinlerin tercümesiyle de yavaş yavaş ve daha çok Eflatun ve Aristo gibi filozofların yolunu takiple saf felsefî düşünceyi benimseyen müslüman düşünürler ortaya çıkmaya başladı ki, bunların ilki, kendisine "Arapların Filozofu" lâkabı verilen el-Kindî (796-866)'dir. Onunla birlikte İslâm dünyasında, kelâm ve tasavvuf gibi felsefî mahiyetteki ilimlerin yanında, sistemli ve saf bir felsefe hareketi ortaya çıktı. İşte biz bu hareketi "İslâm Felsefesi" olarak adlandırıyoruz. Şimdi kelâmî ve tasavvufî cereyanları ve gelişmelerini bir kenara bırakarak felsefenin tarihî ve doktrinal gelişimine göz atalım.

(72) İbn Kuteybe: Uyûnu'l-Ahbâr, Kahire, 1343-1349, C. II. ss. 148-149.
(73) İbnu'l-Esîr: el-Kâmil , zd., C.V., s. 704; İbn Nubâte: Şerhu'l-Uyûn, zd., s. 159.
(74) Agy., A.g.e., C. VII, s. 49.
(75) İbn Kuteybe: Uyûn, C. II, ss. 148-149.

II. İSLÂM FELSEFESİNİN TARİHİ VE DOKTRİNAL GELİŞİMİ

Daha önce de çeşitli vesilelerle söylediğimiz gibi, bir yandan İslâm toplumunun kendi içinde VII. yüzyılda ortaya çıkan siyâsî ve kelâmî (dinî) meselelerin tartışılmasıyla, diğer yandan VIII. yüzyıldan itibaren klasik Yunan ve helenistik devir felsefelerine ait metinlerin tercüme edilmeye başlanması ve tercümelerle gelen felsefî fikirlerin müsamahacı, mukayeseci ve tenkidci bir zihniyetle bu kültüre mal edilmesiyle felsefenin İslâm'da doğuş ortamı hazırlandı. Böylece doğan felsefe İslâm dininin tesiri altında ve İslâm filozoflarının felsefe yapmadaki zihnî yetenekleri ve becerileriyle doğru orantılı olarak tarih içinde doktirinal gelişim gösterdi, neticede de, farklı felsefî akımlar ve görüşler ortaya çıktı.

Câbir İbn Hayyân (öl. 776), Kindî (öl. 866), Ahmed b. et-Tayyib es-Serahsî (öl. 899) ve İbn Râvendi (öl. 910) gibi İslâm'da felsefî düşünceye ilk defa önem veren ve bundan dolayı da kendileri filozof kabul edilen kimselerin yetiştikleri fikrî ortam dikkate alınacak olursa İslâm'daki felsefe geleneğinin Şiî ve Mu'tezile kelâmının model veya çerçeve olarak alınıp, yunan-helenistik felsefelerden birinin izdivacıyla ileri bir aşamaya götürülmesi ile fiilen başladığı söylenebilir. Çünkü Câbir İbn Hayyân Şiî idi. İbn Râvendi önceleri Mu'tezilî idi, sonra terketti. Kindî ve Serahsî Mu'tezilî olmasalar bile, bu mezhebin görüşlerine çok yakın fikirleri vardı. Bu kimselerin felsefe ve dine bakışları, insan ve toplumun meselelerine çözüm aramalarıyla ilk felsefe cereyanları yavaş yavaş oluştu. Bunlardan, Câbir İbn Hayyân ve Kindî, fiziğe dayalı metafiziksel bir felsefî cereyanın; İbn Râvendi, materyalist bir felsefe cereyanının; Serahsî, tabiatçılık (Naturalizm) cereyanının temsilcileri olmuşlardır. Böylece, İslâm düşünce tarihinde daha VIII. ve IX.yüzyıllardan itibaren hakikatı özel yöntem ve dünya görüşü içinde arayan zümreler oluştu. Bunların bir bölümüde, filozoflardır. Nitekim Gazâlî bu durumu şöyle açıklar: "Allah Teâlâ fazlı ve kereminin genişliği ile beni bu hastalıktan (şüpheden) kurtarınca, hakkı arayanların dört sınıfa ayrıldığını gördüm:

1- Kelâm âlimleri: Rey ve istidlâl sahibi olduklarını iddia ederler.

2- Bâtınîler: Tâlim mektebinden olduklarını ve hakikatleri "Mâsum İmam" dan öğrendiklerini iddia ederler.

3- Feylesûflar: Mantık ve burhan sahibi olduklarını ileri sürerler.

4- Sûfîler: Bunlar da Allah'ın huzurunda bulunduklarını, müşahade ve mükâşefe sahibi olduklarını iddia ederler"(76).

Bizi burada özel olarak ilgilendiren feylesoflar ve onların sahip oldukları fel-

(76) Gazâlî: el-Munkız,, A.S. Furat tercümesi, "Delâletten Hidâyete", İstanbul, 1972, s. 31.

sefî cer yanlardır. Şimdi bunları, devirlere göre, sahip oldukları doktrinlerle birlikte kısaca izaha çalışalım.

A- GAZÂLÎ ÖNCESİ FELSEFE HAREKETLERİ

Gazâlî'nin tasavvuf tarihinde olduğu kadar, İslâm felsefesi tarihinde de önemli bir yeri vardır. Özellikle onun felsefecileri tenkidlerinden sonra müslümanların felsefeye karşı tutumlarında ve bizzat felsefî akımların tabiatında önemli değişiklikler meydana geldiği için, Gazâlî ve devri, İslâm felsefesi tarihinde bir dönüm noktasını teşkil eder. İşte bunun için İslâm Felsefesi Tarihini "Gazâlî Öncesi" ve "Gazâlî Sonrası" diye iki büyük devreye ayırarak ele almak isabetli bir iş olacaktır.

Gazâli Öncesi felsefe hareketlerini de ayrıca iki devrede ele alabiliriz:

1- Doğuş devri felsefe hareketleri, 2- Gelişme devri felsefe hareketleri.

1- DOĞUŞ DEVRİ FELSEFE HAREKETLERİ

Gazâli kendinden önceki felsefecileri: a) Dehrîler, b) Tabiîyyûn, c) İlâhiyyûn gibi üç zümreye ayırmış ve ayrıca bunlar hakkında kısa bilgi vermiştir(77). Her ne kadar Gazâlî doğuş ve gelişme devrindeki felsefecileri sınıflaması kabaca doğruysa da, teferruata inildiğinde bu sınıflamaya yeni sınıflar ekleyerek veya onun sınıflarını alt sınıflara ayırmak suretiyle, sayıca çoğaltmak mümkündür. Fakat bu işe girişmezden önce, İslâm felsefesinin doğuş devrinin tarihî sınırını çizmek gerekecektir.

Bir yandan Şiî kelâmının yeni-eflatunculuk, hermesçilik, fisagorculuk ve eski İran dinlerinden zerdüştlükle ve hatta Budizm gibi yabancı felsefî ve dinî düşüncelerle karıştırılarak diğer yandan Mu'tezile kelâmının Sokrat öncesi felsefelerle birlikte Aristoculuk ve Eflatunculuk gibi yabancı felsefî düşüncelerle karıştırılarak, her iki kelâm sisteminin de, kelâmî düşünce olarak devam etmesi yanında, yukarıda isimlerini zikrettiğimiz ilk İslâm düşünürleri tarafından felsefîleştirilmeye başlandığı Milâdî VIII. yüzyıl ile Milâdî IX. yüzyılı içine alan iki asırlık bir devreyi, İslâm felsefesinin "Doğuş Devri" olarak adlandırabiliriz. Bu devirdeki hâkim felsefe akımları şunlardır:

1- Dehrîlik ve Felsefî Materyalizm

Gazâlî veciz olarak, İslâm düşünce tarihinde kendilerine "Dehriyyûn" veya "Maddiyyûn", "Mu'attıla" ve "Zanadıka" denen düşünürlerin fikirlerini şöyle tarif ediyor: "Birinci sınıf dehrîlerdir. Bunlar en eski feylesûflardan bir zümredir.

(77) Gazâlî: A.g.e., ss. 35-37.

Kâinatı idare eden ve her şeye muktedir olan bir yaratıcının varlığını inkâr etmişlerdir. Âlemin bir yaratıcı tarafından değil de, öteden beri kendiliğinden mevcut olduğunu, canlının meniden, meninin canlıdan vücuda geldiğini, böylece ebedî olarak devam ettiğini iddia etmişlerdir ki, bunlar zındıklardır"(78). Gerçekten, Gazâlî'nin bu tarifine ilavâ edilebilecek çok az şey vardır.

Dehrîlîk ve materyalizm, İslâm kültüründe doğmuş bir felsefî ceryan değil, zaman zaman dehriliğe Kur'ân'da da işaret edildiği gibi, İslâm'dan önce ve İslâm'ın yayılışı sırasında Orta-Doğu'da mevcuttu. Fakat tarîhen böyle bir cereyanın bizzat Orta Doğu'da oluşmuş ve oraya has bir cereyan mı, yoksa helenistik devirde özellikle presokratik materyalistlerin tesiriyle ortaya çıkmış bir cereyan mı olduğunu kesin olarak söylemeye imkân yoktur.

Aynı şekilde, böyle bir cereyanın, İslâmın zuhuruyle, İslâm kültürüne ilk defa kimin vasıtasıyla sokulduğu hakkında da kesin bir bilgimiz yoktur. Fakat, İslâm kültüründe de yaşama imkânı bulan dehrî ve materyalist fikirlerin, gerek daha önce bu fikirlere sahip kimselerin şeklen müslüman olmalarıyla veya sonradan çeşitli sebeplerle müslümanlığı zayıflayan kimselerin, bu fikre sahip müslüman olmayan tebalardan etkilenmeleri sonucu İslâm'a geçtiği genel olarak söylenebilir. Fakat şurası bir gerçektir ki, İslâm dehrîliği ve maddeciliğine, özellikle tercüme hareketinin sonucu olarak Heraklit, Demokrit, Epikürcülük ve Stoacılık gibi filozof ve felsefî düşüncelerin etkisi olmuştur.

Şu kimseler dehriyyûn, zındıklar ve maddiyyûn olarak gösterilir: Ebû Ali Rica, Talût (Yahudi asıllı), Salib İbn Abdülkûddüs, Ebû İsâ el-Varrak, Başşâr İbn Burd ve İbn Râvendî. Daha başka, meselâ İbnu'l-Mukaffa, Beşşârî (el-Makdisi) ve Ebû'l-Atâhiyye gibi isimler de bazan bu gruba dahil edilirse de, onları tam mânasıyla dehri kabul etmek zordur; belki onları şüpheciler ve agnostikler adı altında zikretmek daha doğru olacaktır. Bu kimselerin hayatları ve fikirleri hakkında ayrıntılı bilgilere sahip değiliz.

Anlaşılacağı üzere, bu İslâm dehrîleri ve materyalistleri, tüm metafizik gerçekleri inkâr etmektedirler; dinleri ve peygamberliği lüzumsuz addetmektedirler. Bundan dolayı, en genel isimle "Zanâdıka" (zındıklar) veya "Ehlu't-Tenâsuh" olarak adlandırılmışlardır. Herşeyi dış duyuların verilerinden ibaret sayarlar, duyularla elde edilen bilgiyi gerçek bilgi kabul ederler ve bunun için kendilerine "Duyumcular" (Hissiyyûn) adı da verilmiştir. Ruh ve Allah'ı inkâr ederler, bundan dolayı "Mülhidler" ve "Muattıla" (Ateistler) olarak adlandırılırlar. Eskimeyen veya herşeyin içinde eskidiği tek yüce bir gerçek vardır, ona inanırlar; bu da, dehr (zaman) dır; bunun için de kendileri "Dehriyyûn" olarak adlandırılırlar. Dehr'den

(78) Gazâlî: A.g.e., ss. 35-36.

sonra duyulara konu olan ikinci bir gerçek vardır; o da madde'dir. Maddenin ötesinde başka hiç bir gerçek yoktur; bundan dolayı da kendilerine "Maddiyyûn" (Materyalistler) denmiştir. Âlemin iki buutu vardır. Dehr ve madde. Dehr ve madde, ezelî olduğu için âlem de ezelîdir ve yaratılmamıştır; bundan dolayı da, âlem sürekli varoluş içinde sonsuza dek devam edecektir.

Dehrîlik ve materyalizm, İslâm dünyasında kişisel görüş olarak zaman zaman daha sonraki devirlerde de ortaya çıkarak, özellikle Bâtınîler, Karmatîler ve Gulât-ı Şiâ arasında yaşama imkânı bulmuşsa da, asla sistemli bir ekol haline gelememiştir.

Burada bu fikir cereyanı hakkında daha belirgin bir fikir vermek gayesiyle, dehrîliği ve maddeciliğiyle çok meşhur olmuş ve hayatı ve düşünceleri hakkında biraz daha fazla bilgiye sahip olduğumuz İbn Râvendi'yi kısıca tanıtalım.

İbn Râvendi

Hayatı hakkında pek fazla bilgimiz yoktur. Keşan'a yakın Râvend (Merv-Rud)'de doğdu. Daha sonra Bağdad'a gelip orada yerleşti. Hayatının ilk devresinde Mu'tezileye mensup idi. Sonra Râfızîliğe meyletmiş, nihayet Mülhidlik (dehrîlik)'te karar kılmıştır. Râvendî, Bağdad'da bir yahudinin evinde 293 (910) yılında ölmüştür. Kendisine birçok eser atfedilmiştir. Bazıları tam veya parçalar halinde günümüze kadar ulaşmıştır.

Meşhur eserlerinden birisi "Fazinetu'l-Mu'tezile"dir. Râvendî, bu eseri Mu'tezilenin görüşlerini red için kaleme almıştır. Câhız, "Fazâilu'l-Mu'tezile" ve Hayyât, "Kitâbu'l-İntisâr" adlı eserleriyle İbn Râvendî'ye cevap vermişlerdir. Kitabu't-Tâc ve Kitâbu'l-Lü'lü adlı eserlerinde madde ve âlemin ezelî olduğunu, sonlu varlık olmadığını savunarak yaratılışı reddeder. ed-Dâmî de Kur'ân'ı yalanlar ve tevhid inancının bâtıl olduğunu iddia eder. "Farand" ve "ez-Zümürrüd" adlı eserlerinde ise İslâm prensiplerini ve Hz. Muhammed'i şiddetle tenkid eder ve peygamberlik müessesesine hücum eder; peygamberleri göz boyayıcılar ve şarlatanlar olarak telâkkî eder. Vahyin lüzumsuzluğuna kani olmuş, insan için tek rehber akıl olduğunu savunmuş ve mücizeyi inkâr etmiştir. Hatta rivayetlere göre, Kur'ân'ı taklid etmiş ve dualizm (Maniheizm)'in tevhid'den üstün olduğunu da savunmuştur.

İbn Râvendî'ye, Mu'tezile ve Ehli-i Sünnet kelâmcılarından başka meşhur filozoflardan başta Kindî "Risâletu'r-Redd alâ Delâ'ili'l-Mûlhidîn" adlı eseriyle, Fârâbî "Kitâbu'r-Redd alâ'r-Râvendî" adlı eseriyle reddiyeler yazmışlardır.

İbn Râvendî'yi tenkid edenlere göre, onu böyle fikirleri savunmaya iten bazı sebebler vardır. Bir kısmı yukarıda zikrettiğimiz eserlerini, sırf yahudilerden aldığı paralara karşılık yazdığını; bir kısmı aslında kendisinin yahudî veya mecusi ol-

duğu için böyle fikirler savunduğunu, diğer bir kısmı da onun devrinde Mu'tezile'nin reisi olma sevdasını gerçekleştirememesiyle İslâm'a karşı bu menfi tavırlar takındığını söylemektedirler. Bununla birlikte Râvendî ve benzeri dehrîler bu menfî dinî görüşlerini, İslâm dünyasında o zamanlar Berâhine olarak bilinen bir Hind mezhebinden veya İran şehrî'nin hindlilerin mezheb ve görüşlerini işlediği eserlerinden etkilenerek ortaya koymuş olması da ihtimal dahilindedir(79).

2- Şüphecilik ve Serbest Fikircilik

Dünya görüşleri ve felsefî düşünceleri itibariyle dehrîlere yakın bir iki İslâm düşünürü daha vardır. Aşağıda isimlerini zikredeceğimiz bu kimseler klasik kaynaklarda bazan dehriler ve zındıklar olarak da zikredilirlerse de, biz onları şüpheciler, serbest fikirciler, pesimistler ve agnostikler olarak nitelendirmeye, aşağıda zikredeceğimiz sebebden dolayı, daha uygun gördük. İbnu'l-Mukaffa ve Ebu'l-Atâhiyye bu devrin bu tür düşünürleri için iki örneğini teşkil eder. Bunlar da dehrîler gibi aklı ve duyuları esas alıyorlarsa da, metafizik gerçekleri Allah'ın varlığını tamemen red ve inkâr etmiyorlar. Bu konularda zaman zaman şüpheci, laik tutumlarıyla ve serbest fikirleriyle tanınmışlardır.

Meşhur mütercim İbnu'l-Mukaffa (öl. 754) farsçadan arapçaya yaptığı tercüme eserler yanısıra, daha çok felsefî ve ahlâkî konularla ilgili şu eserleriyle de dikkati çekmiştir. Bunlar; "Kitâbu'l-Ahlâk", "Edebu'l-Kebir" ve "Edebu's-Sağîr" dir. Bu kitaplar bize kadar ulaşmıştır. Mazdaki dinini bırakarak sonradan Müslüman olan İbnu'l-Mukaffa özellikle Maniheizm ve doğu milletlerin, özellikle İranlıların, İslâm öncesi düşüncelerini tanıtmayı hedef alan çalışmaları sonucu özellikle Meniheizm ve Zerdüştlük, hatta belki epikürcülük ve sofistler gibi dinî ve felsefeî düşüncelerden etkilenerek, islâmî konularda şüpheci fikirlere sahip olmuştur. İnsanın kendi hür iradesiyle mes'ud olabileceğini ve bundan dolayı da Allah'ın inayetine ihtiyaç duymayacağını savunmuştur. Ayrıca Kur'ân'ın vecizliğini kabul etmemiş ve Kur'ân'a nazire yazmayı denemiştir. İşte bu tür fikirlerinden dolayı öldürülmüştür.

İbnu'l-Mukaffa'ya benzer başka bir kimse de Ebu'l-Atahiyye (748-828)'dir. Şüpheciliği ve karamsarlığıyla dikkat çeken ve pek sevilmeyen bu şâir, çok hissî şiirlerinde hep bedbaht aşk maceralarını ve ölüm korkusunu terennüm etmiştir; günah ve sevaba aldırmamıştır. Şu beyiti onun tutumuna bir örnek teşkil eder:

"Şüpheden sonra sana aklın rehberlik etsin.,
Günah işlemekten seni feragat kalkanı korusun."

Benzer düşünürlere daha sonraki devirlerde de rastlanır. Fakat onlar da deh-

(79) Nasır-ı Hüsrev, bize, İranşehri'nin bu konuda bazı eserleri olduğunu kaydeer. Bkz.: Zâdü'l-Müsâfirîn, ss. 93, 343; ne yazıkki bu eserler kaybolmuşa benziyor.

riler gibi sistemli bir düşünce ve ekol meydana getirememişlerdir. Şüpheciliğe, "Reybiyye" ve Şüphecilere, "reybiyyûn" denmektedir.

3- Tabiatçılık

Burada, "Tabiatçılık" (Natüralizm) sözüyle, klasik İslâm yazarlarının "Tabiîyyûn" (Tabiatçılar) adını verdikleri bazı İslâm düşünürlerinin modern tâbirle tabiî ve deistik bir metafizik veya tabiat felsefesine dayalı bir metafizik kurmaya ait görüşlerini ifâde etmek istiyoruz. Yoksa bu terimle De Boer ve H.Z. Ülken'in yaptığı gibi, bazı müslüman filozofların tabiat felsefelerini kastedemeyiz(80). Çünkü Kindî, Farâbi, İbn Rüşd ve Bîrûnî gibi hemen bütün İslâm filozofları da tabiat felsefesi yapmışlardır. Fakat klasik kaynaklar onları bu isimle anmıyorlar; çünkü klasik kaynaklar "Tabiîyyûn" olarak adlandırdıkları filozoflara, tabiat felsefesi yaptıkları için değil, onların ilâhiyata ait fikirlerini tabiat felsefesinden çıkarmak istemelerini gözönüne alarak böyle bir ad veriyorlar.

Tabiatçılık, Mu'tezile akılcılığının daha aşırı bir merhaleye götürülerek, yunan felsefesi ve biliminin etkisi altında profan bir dünya görüşüyle bağdaştırılmaya çalıştırılmasından doğmuştur. Nitekim bu cereyanın öncülerinden biri sayılan es-Serahsî, Mu'tezilenin akılcılığı etkisinde yetişmiş bir filozof ve bilim adamıydı. Tabiatçılar, deney ve tümevarış (istikrâ) metodlarını kullanarak, dehrîler gibi, bilginin yalnız duyulardan ibaret olduğunu söylerler. Bu bakımdan onları ampiristler olarak görebiliriz. Aydınlanma devri filozoflarına özellikle Gassendi ve Hume'a benzerler; Gazâlî'nin de dediği gibi, maddî âlemin ötesinde ruhun varlığını ve sıfatlarını kabul etmekle birlikte, ahiret hayatını, vahiy ve peygamberliği ya hiç kabul etmezler veya aşırı şekilde tenkid ve onlardan şüphe ederler(81). Gayeleri, akla ve tabiat ilimlerine dayalı deistik bir metafizik veya tabiî din kurmayı denemektir. Bazı yazarların, Ihvanu's-Safâ'yı ve Bâtınîlerî, Tabiîyyûndan saymaları da hatalıdır(82). Zira bu sonuncular, Tabiîyyûn gibi tabiî bir metafizik kurma pe-

(80) De Boer (T.J.): A.g.e., ss. 72-80; Ülken (H.Z.): İslâm Felsefesi 2. bs. Selçuk Yayınları, Ankara (tarihsiz), ss. 19-22.

(81) Gazâlî: A.g.e., ss. 36.

(82) Ülken (H.Z.): A.g.e., ss. 24-30; Sunar (C.) İslâm Felsefesi Dersleri, -A.Ü. İlâhiyat Fak. Yayınları No: 80, Ankara, 1967, ss. 39-52;Taylan (N.): İslâm Felsefesi, 2. Baskı, İstanbul, 1985, ss. 144-148. Bu yazarları Ihvânu's-Safâ'yı ve Bâtıîleri, Tâbiîyyûn'dan göstermeleri, De Boer'in Yaşar Kutluay tarafından "İslâm'da Felsefe Tarihi" adıyla çevrilen eserindeki Fisagorcu Felsefe ara başlığı altında Tabiat Felsefesi ve Ihvânu's-Safâ'yı ele almasındandır. Halbuki De Boer, burada, Ihvanus- Safâ'yı ve Bâtımîleri (Karmatileri) Tâbiîyûndan saydığı için değil. Tâbiîyûndan sayılan Râzî gibi onlarda da Fisagorcu etki gördüğü için aynı ana başlık altında zikretmiştir. Gerçi ne Râzî'nin ne de Ihvânu's-Safâ'nın tamamen Fisagorcu gösterilmesi de ayrıca yanlıştır. Her ne kadar Ihvânus-Safâ'nın matematik görüşlerinde fisagorculuk hâkim bir unsursa da, metafizik anlayışlarında eflatunculuk ve yeni-eflatunculuk hâkim unsurdur.

şinde değillerdir. Tam tersine ezoterik bir metafizik kurmayı denemişlerdir; onlar belki İslâm'ın dinî ve metafizik öğretilerini, özellikle hermesçi, eflatuncu ve yeni-eflatuncu fikirlerle te'vil etmişlerdir; nübüvveti, ahireti ve vahyi kabul ederler, İslâm tabiatçılarına en eski iki ünlü düşünür örnek gösterilir: Serahsî ve Râzî.

Serahsi

Kindî'nin ünlü talebesi olan Serahsî'nin (öl. 899) kimliği hakkında ileride bilgi verileceğinden, burada bundan söz etmeyeceğiz. Klasik kaynaklarda verilen bilgilere göre, aşırı akılcı ve şüpheci bir tutuma sahip olan Serahsî dinî öğretilere aykırı görüşlerini serbestçe konuşuyordu. Hatta bu fikirlerini, patronu Abbasi halifesi Mu'tezid'in sarayında bile dile getiriyordu; peygamberleri şarlatanlar olarak niteliyordu. Bîrûnî'nin bildirdiğine göre, Serahsî, dinî şüpheleri sadece halifeye ve halka açmakla kalmamış, bu fikirlerini çeşitli eserlerinde de ifâde etmiştir(83). Bazı yazarlar onun, aynı halife tarafından öldürülmesine bu fikirlerinin sebep olduğunu söylerler.

Serahsî'nin eserlerinden hiçbiri bize kadar ulaşmamış olduğundan, onun şüpheciliği ve tabiî metafizik anlayışı hakkında daha fazla bilgi vermek mümkün değildir(84).

Râzî

Ebû Bekr Muhammed İbn Zekeriyye er-Râzî(85), İslâm dünyasının yetiştirdiği ender filozof ve bilimcilerden biridir. Tıb ve kimya sahasında Ortaçağ İslâm ve Batı dünyasının yegâne otoritelerindendi. Bilimsel kimyanın kurucusu sayılır. Modern kimyanın doğuşuna kadar Doğu'da ve Batı'da fikirleri hâkim görüştü. Tıb alanındaki en büyük buluşlarından birisi, kızıl ve kızamık arasındaki farkı ortaya koymasıdır. Eserlerinden çoğu latince, ibranice ve diğer batı dillerine çevrilmişti. Batılılar arasında ismi Rhazes, Alrazes ve Albubator olarak latinceleştirilmişti. Tıb sahasında en önemli eseri "el-Hâvî" (20 cilt) ve "Kitabu'l-Mansur" dur. Burada onun bilimsel cephesi üzerinde durulması konumuzun dışındadır.

Râzî, 250 (864) yılına doğru Rey şehrinde doğmuştur ve orada 373 (925) yılında vefat etmiştir. Bazı kaynaklar vefat tarihini 320 (932) olarak göstermektedirler. O günkü İslâm dünyasının çeşitli kültür merkezlerine seyahetler yapmış, Rey ve Bağdad'ın hastahanelerinde Başhekim olarak da çalışmıştır.

Burada bize yakından ilgilendiren onun felsefî yönüdür. Râzî'nin yirmiden

(83) Rosenthal (F.): Ahmad b. at-Tayyib as-Sarahsî, New Haven, 1943, s. 132.
(84) Serahsî'yi aynı ismi taşıyan hukukçu Serahsî'lerle karıştırmamak gerekir.
(85.Tefsirci ve Kelâmcı Fahreddin Razî ile karıştırılmamalıdır.

fazla felsefî eser yazdığı bilinmektedir[86]. Fakat bunlardan bize kadar birkaçı, tam ve parçalar halinde ulaşabilmiştir. Bu bakımdan, Râzî'nin felsefî görüşlerini tam mânâsıyla öğrenme olanağından yoksunuz.

Râzî, esas itibariyle bir tabiat bilimcisi olması hasebiyle, tabiat bilimlerine dayalı bir felsefe anlayışına sahiptir. İşte bu sebepten felsefî ve metafizikî meselelere hep, Tabiat bilimlerinin metodu sayılan duyumlama ve deneye dayanan ampirik ve tümevarım metodlarıyla yaklaşmıştır. Yine aynı sebepten dolayı, tabiî ahlâk felsefesiyle uğraşmış, Sokrat öncesi filozoflara ilgi duymuş, psikoloji ve ahlâkî fikirleri ile Eflatun'un; ve mantıkî görüşleri hariç Aristo'nun kavramsal felsefelerine hiç ilgi duymamıştır. Hatta Aristo metafiziğinin ve fiziğinin temel kavramlarını şiddetle tenkid ederek bilimsel bulmamıştır. Aynı inançla Mu'tezile kelâm ve metafiziğini tenkid etmiştir; bu konuda bir eser de vücuda getirmiştir. Ayrıca yeni-eflatuncu metafizik fikirleri benimsemediğinin en büyük kanısı, Proclos'a karşı yazdığı "Reddiye" sidir.

Şimdi, Razî felsefesini özetlemeye çalışalım: Râzî, kozmoloji ve metafizik görüşlerini beş esesa dayandırır. Bunlar: Allah, Rûh, Madde, Zaman ve Mekân'dır. Hepsi ezelîdir. Râzî'nin bu Beş Ezelî teorisinin menşei tartışmalara yolaçmıştır. Biz, Şehristânî, Fahreddin Râzî, Nasreddin Tûsî ve Kraus'u takipte, onun, bunu Harranlı Sâbiîlerden aldığı kanaatını taşıyoruz;[87] çünkü Sâbiîler daha önce aynı Beş Prensip'i kabul ediyorlardı[88]. M. Fahri gibi bazıları bunu garip niteleyerek, Râzî'nin bu teoriyi, Hindlilerin Nyaya-Vaishishka mezhebinden almış olabileceğini imâ ediyorlar[89]. Diğer taraftan Bîrûnî ve onu müteakiben el-Kâtîbî ve el-Marzûkî, Râzî'nin bu beş ezelî prensibi yunanlılardan aldığını söylemektedirler[90]. Fakat, yunanlılardan hiçbir filozofun, Râzî'nin anladığı mânâda "Beş Ezelî Esas" teorisine sahip olduğunu bilmiyoruz.

Yaratılış, bu beş esastan biri olan Allah'ın ruhun maddeye olan meyline ve meftunluğuna müsaade etmekle, zorunlu olarak ruh maddî formlar aldı ve böylece Allah zorunlu olarak kâinatı yarattı. Fakat bizzat yaratılışın kendisi zamanladır, yani sonradandır ve âlem geçicidir. Zaten Râzî'nin Proclos'un, âlemin ezelîliği görüşüne karşı yazdığı risâlesinden de bunu anlıyoruz. Aristo'ya karşı, Demokrit gibi Râzî, cisimlerin atomlardan oluştuğunu ve cisimler veya atomlar

(86) İbn Nedim: Fihrst, s. 430 vd.; Pines (S.): Beitrage zur islamischen Atomenlehre, Berlin, 1936, s. 78 vd.

(87) Fahreddin Râzî: el-Muhassal, Kahire, 1323, s. 85 vd.; Kraus (P.): Opera Philosophica, Kahire, 1939, s. 178 vd.

(88) Horten (M.): A.g.e., s. 201.

(89) Fahri (M.): İslâm Felsefesi, Çeviren: K. Turhan, İstanbul, 1987, s. 82.

(90) el-Marzûkî: el-Azmine ve'l-Amkina, Haydarâbâd, 1332. C. I, s. 144.

arasında boşluğun mümkün olduğunu savunur[91]. Aristo'nun zaman, mekân ve hareket kuramlarını tenkid ederek, zamanın hareketle ilgisi olmadığı gibi, onun sayısı da değildir. Hareket zamanı doğurmaz, ancak varlığını gösterebilir. Mekânı, cisimden mantîken de olsa ayrı düşünülebilen mücerred bir kavram olarak düşünür. Bu mânâda mekân, salt maddenin kaim olduğu yerdir. Ona göre, bir küllî bir de cüz'î mekân vardır. Küllî mekân cisimden tamamen ayrı bir şeydir. Bu mekân hem sonsuz hem de ezelîdir. Cüz'î mekân cisim veya maddeden ayrı olarak düşünülemez. Cüz'î mekân, cismin kendisinden ayrılmayan kılıfı ve zarfıdır. Zamanı, mutlak veya küllî zaman ve izâfî veya cüz'î zaman olarak ikiye ayırır. Mutlak zaman, ölçülemez, sınırsız ve ezelîdir; bu dehr'dir. İzâfî zaman ölçülebilir ve sınırlıdır, hareketle ortaya çıkar. Cisimler zâtî hareketleriyle yer merkezine doğru hareket ederler (gravitation); yoksa Aristo'nun dediği gibi tabiî mekânların yahut terkiplerindeki baskın unsurlara bağlı olarak aşağıdan yukarıya veya yukarıdan aşağıya hareket etmezler.

Fisagor ve Platon gibi Râzî, Küllî Rûh'u ezelî bir Cevher olarak kabul eder. Küllî ruh, varlıkları oluşturmak için maddeyle birleşince cüz'îleşir. O halde cüz'î ruhlar, varlıklar gibi ezelî ve sonsuz değildir. Cüz'î ruhlar, bedenden sonra küllî ruhla birleşirler. Eflatun gibi, İslâma ve Aristoculuğa aykırı olarak, Râzî, tenâsüh (metephyschos) teorisini kabul eder. Bunun için de, canlıların öldürülmesine karşıdır. Eflatuncu ve Fisogorcu bir ahlâk telâkkîsini benimseyen Râzî, ruh ve nefsin arındırılmasına önem verir ve gerçek hayat böylece kazanılır ki, o buna "Felsefî Hayat" veya "Felsefe Yolu" adını verir. Nefsin ihtiraslarından, zevklerden uzak bir hayatı, ideal hayat tarzı görür. Râzî'nin kendisi böyle bir hayat yaşamaya çalışmıştır. Muayene ettiği hastalardan çoğu kez hiç para almadığı gibi, özellikle fakir hastalara para vermiş ve kazancını fakirlere paylaştırmıştır.

Râzî'nin zındıklıkla suçlanmasına asıl sebep, yukarıda gördüğümüz felsefî fikirleri değil, onun deizmi ve din görüşüdür. Allah'ın varlığını tanımak, iyi ve kötüyü ayırdetmek için dinlere ve peygamberlere ihtiyaç yoktur, bu konularda akıl yeterlidir, der. Dinler ve peygamberler birbirlerini yalanlamışlardır. Onların tek ortak noktası Allah'tan bahsetmiş olmalarıdır. Din ve peygamberlik hakkındaki menfî görüşlerini "Hiyelu'l-Mütenebbîn", "Mehâriku'l-Enbiya" ve "Nakzu'l-Edyân" adlı eserlerinde ifâde etmişti. Şu cümleleri onun bu konudaki görüşlerini özetler mahiyettedir: "Bütün insanlar yaratılıştan eşittir. Peygamberlerin hiç bir aklî ve ruhî üstünlükleri yoktur. Mucizeler birer vakıa değil, efsanedir; tek olan ezelî ha-

(91) Râzî'nin atomculukta, yunanlılardan etkilenmiş olabileceği ne kadar muhtemelse, Hindlilerin Budist Vâibhashika ve Sautrantika, Brahmanist Nyyyoya ve Vaishashika, Jaine mezheblerinden de etkilenmesi de o kadar muhtemeldir. Bkz.: Pines (S.): Beitrage, zd., s. 34 vd.; Radhakrishman: History of Philosophy, Easern and Western, London, 1952, C. I. ss. 177-27'i v.d.

kikate aykırıdır. Savaşların çıkmasına ve insanlığın mahvolmasına dinler sebep olmaktadır. Din adamları felsefî düşüncenin ve ilmî araştırmaların en büyük düşmanı ve engelidirler. Filozofların eserleri, insanlık için mukaddes kitaplardan daha çok faydalıdır. Dine bağlı olmanın sebepleri, taklit, alışkanlık, ananecilik, tembellik, baskı ve hâdiselerin meydana getirdiği korkudur"(92).

Râzî'ye ait olduğu bildirilen bu görüşlerin, Aydınlanma çağının Didero ve Voltaire gibi materyalist ve hümanist yazarlarının öncüsü olduğu kadar günümüz marksistlerinin, din ve inançların korkudan doğduğunu söyleyen ve bu bağlamda natüralizmin kurucusu sayılan Max Müller'in de öncüsüdür. Bu fikirlere sahip olmada ya daha önceki Râvendî gibi dehrîlerden, ya da Râvendî gibi Râzî de kendisiyle arkadaşlığı olan ve Hind dinleri uzmanı olan İranşehrî'nin eserlerinden veya İslâm yazarlarının IX. ve X. yüzyıllarda genel olarak Berâhime diye isimlendirdikleri bir Hind mezhebinden etkilenmiş olabilir. Çünkü Berâhime, Allah'ın peygamberler ve vahy göndermesinin tamamen gereksiz olduğunu öğretiyordu.

Sadece Ehl-i Sünnet kelâmcıları değil, Şiî kelâmcıları ve İsmâililer, başta Fârâbî gibi filozoflar olmak üzere birçok müslüman yazar Râzîye itiraz etmiş ve reddiyeler yazmışlardır. Farâbi'nin bu konuda "Kitâbu'r-Red alâ'r-Râzî" si meşhurdur; fakat ne yazık ki, bu eser bugüne kadar ele geçmemiştir. Ebü Hâtim Râzî (öl. 933), Râzî'yi oldukça eleştirmiştir. Daha sonra da itirazlar devam etmiştir. Muhammed Surh-i Nişâburî, Hamid Kirmânî ve XI. yüzyılın büyük İsmâilî dâisi Nâsır Hüsrev (öl. 1061) Râzî'ye itiraz ve hücum eden kimselerdendir.

4- Dil ve Analitik Felsefe Çalışmaları:

İslâm dininin, aslen Arap kavimlerden olmayan milletler arasında yayılmaya başladığı ilk devirden itibaren, bu milletlerin başta yeni dinin kutsal Kitabını anlamak için arabça öğrenmeleri doğal bir hâdise idi. Bu dinin öğretilmesi gibi öğrenilmesi de başka bir meseleydi. İşte bu sebeplerle daha erken devirden itabaren, konuşulan ve yaşayan Arapçanın dil düzenini ve yapısını kaideleştirmek gerekecekti ki, bunlar vasıtasıyla yabancılar dili kolayca öğrenebilsinler. Bu ihtiyaç daha sonraki yüzyıllarda dinî bir zorunluluk haline de geldi; çünkü bir mesele hakkında şerî bir hüküm bilinmek istendiğinde, Peygamber gibi kendisinden doğrudan cevap alınacak kimse yoktu. Ancak fakihler vardı; fakat fakihlerin de önündeki zorlukların başında Kur'ân veya hadislerdeki cümlelerin manâlarının doğru anlaşılması meselesiydi. Bu da ancak iyi bir dilbilgisiyle halledilebilirdi. Bunun için herşeyden önce Arapçanın morfolojisi (sarf) ve sentaksı (nahv) belirlenmeliydi.

(92) Bkz.: İbn Nedim: Fihrist, s. 429; Ülken (H.Z.) İslâmda Felsefe Tarihi, İstanbul, 1957. C. II, s. 9; Kraus (P.) A.g.e., s. 295.

Rivayetler, Nahv ilminin başlangıcını Hz. Ali'ye kadar götürüyorlarsa da, Nahv ve Sarf ilimlerinin başlangıcı ve ilk gelişmeleri karanlıklar içindedir. Yalnız şu da bir gerçektir ki, Sibeveyh (farsça adıyla Sîbûyeh, öl. 169/786)'in Arap dilbilgisine ait eserine bakılacak olursa, daha kendi devrinde mükemmel bir Arap gramer sisteminin kurulmuş olduğu görülür. Bu iş Basra ve Kûfe gramer ekollerince başarılmıştır. Ancak bizi bu işin tarihi ve lenguistik yönü ilgilendirmemektedir; tabiatıyla felsefî yönü, yani bu işler yapılırken ilim adamlarının varlık, dil ve düşünce ilişkisi hakkındaki fikirleri ilgilendirmektedir. Hakikaten birçok dilbilimci o devirde dile felsefî yönden yaklaşmışlar veya bir dil felsefesi yapmayı denemişlerdir ki, daha sonra IX. yüzyılın sonlarıyla X. yüzyılın başlarında yaşamış olan kelâmcı ve filozof Ebû Hamza İsfahânî onları "el-Falâsifatu'n-Nahviyyûn" (Dil veya Nahv Filozofları) olarak adlandırmıştır.

Bizi ilgilendiren yönden, Basra ekolü, Kûfe ekolüden daha önemlidir. Çünkü Kûfe ekolü daha çok işi lenguistik açıdan ele almış ve çoğunluğu dilde ezoterik ve gnostik mânâya ağırlık veren Şiî alimler olmasıyla kısa zamanda Platon ve Yeni-Fisagorculuğun veya hatta yahudi kabalizminin etkisiyle birlikte dil felsefesi, hurûfilik, sembolizm ve cifrciliğe dönüşmüştür. Harfler ve kelimelerin arkasında gizli mânâlar aramaya başlamışlardır. Bu tutum gerçekten Câfer Sâdık'ta yoksa bile, bunu Câbir İbn Hayyân'ın "Harflerin Mîzanı" teorisinde ve farsça yazılmış "Ummu'l-Kitâb" adlı eski bir eserde açıkça görmek pekâlâ mümkündür[93]. Belki onları böyle bir tutuma iten sebeplerden biri de, Kur'ân'daki "Huruf'u Mukattaa" ların cazibeleri olabilir. Belki Kûfe ekolü çevresinde gelişen dil anlayışı, mantıkî olmaktan ziyâde, ruhî olan başka bir dil felsefesi olarak ayrıca değerlendirilebilir.

Basra ekolünün teşkilinde İran asıllı iki büyük ilim adamı, Sibeveyh ve dilde hocası Halil (öl. 791) büyük rol oynamışlardır. Sibeveyh'in tam adı Ebû'l-Hasen Amr b. Osman b. Kanber'dir ve "el-Kitâb" namıyla tanınmış eserin sahibidir. Zemahşerî, kendisini bütün gramercilerin hocası olarak över. Halil'in tam adı, Ebû Abdirrahman el-Halil b. Ahmed el-Furhûdî el-Ezdî'dir. Lugat ilmine dair ilk kitabı yazan o'dur ki, ismi "Kitâbu'l-Ayn" dır. Ayrıca Aruz'u onun ilk defa ortaya attığı kabul edilir.

---

(93) Kraus (P.), Eflatun'un Timeaus ve Cratyle adlı eserlernin üzerine bu bağlamdaki etkisini göstermiştir. İkinci diyalogunda, Eflatun, dilin menşeini göstermek ister ve bu konuda farklı görüşleri yansıtır. Heraklit'in talebesi olarak konuşan Cratyle, isimler ve kelimeler eşyanın tabiatından alındığını iddia ederken, Sokrat'ın öğrencisi olarak konuşan diğer konuşmacı Hermogenes, onların sadece itibârî (conventionel) olduğunu iddia eder. Bu arada Sokrat işe karışır ve fânî varlıklar için kullanılan isim ve kelimeleri itibârî, ölümsüz varlıklar için kullanılanların ise eşyanın tabiatından alındığını söyleyerek iki zıt görüşü uzlaştırır. Bu da Eflatun'un kendi görüşüdür.

İranlılar ve Süryaniler, İslâm'ın doğuşu esnasında Aristo'nun Kitâbu'l-İbâre (Peri Hermeneias)'sinin Stoacı ve Yeni-Eflatuncu görüşler ihtiva eden nüshaları üzerinde çalışıyorlardı. Bu eserin farsça bir nüshası, Halil b. Ahmed'in yakın dostu olarak bilinen meşhur İbnu'l-Mukaffa arapçaya çevirmişti ve bu eserden etkilenerek kendisinin zaten farsça grameri üzerine de çalışması vardı. İbnu'l-Mukaffa aracılığıyla bu eserden haberdar olduğu sanılan ve hatta kendisinin de ayrıca yunanca bildiği söylenen Halil b. Ahmed arapça dilbigisini de, Aristo mantığının etkisinde geliştirmeyi denemiştir. Dile mantığı sokarak bir nevi dil felsefesi ve analitik felsefe yapmayı denemiştir; mantığı gramerin âleti olarak görmüştür. İşte bunu içindir ki, Basra ekolü "Ehlu'l-Mantık" olarak da adlandırılır.

Basra ekolüne göre dil, olayları, eşyaları, mefhumları ve düşünceleri yansıtan bir ayna gibidir. Onun için, dilin kanunları, düşüncelerin, hayatın, fiziki eşyanın, toplumun ve mantığın kanunlarının aynısıdır; farklı olamaz. Nahv'ı Sarf'tan ayırmaksızın, gramerciler, dilin kurallarını veya kanunlarını her yerde ve her zaman geçerli kabul etmek zorundadırlar. Başta Halil b. Ahled olmak üzere dilde kıyas (analoji) nin önemini kabul ediyorlardı. Hatta dildeki istisnaları bile kıyas yoluyla kurallar içine dahil etmek istiyorlar ve böylece de daha felsefî bir dil mantığı kurmaya çalışıyorlardı. Daha sonra gelen âlimler, meselâ Câhız, mantıkî kıyas şekillerinden belâgatta kaideleri oluşturdu. Belâgat lafızda mı, yoksa mânâda mı? Ve dil konulan kaidelerin neticesi miydi, yoksa tabiî olarak mı ortaya çıkmıştı? Sonunda, kaidelere bağlı olduğunu ileri süren felsefî görüş, tedrici olarak üstünlüğünü kabul ettirmişti. Böylece Basra ekolü daha mantîkî bir dil kurmayı ve sadece düşünceyi değil varlığı bile bu dille analiz etmeyi düşünüyorlardı.

Ne yazık ki, bir yandan kaidesiz ve kuralsız serbest düşünmeye alışmış ve arapçanın selikasına bağlı kalmak isteyen bedevî arapların bu çalışmalara itirazı, diğer yandan belki onların etkisinde kalan ekolün sonraki dil âlimlerinin bu çalışmayı ilerletmeyip, sadece işin lenguistik meseleleriyle meşgul olma yolunu tutmalarıyla dil felsefesi ve analitik felsefe yönünde atılan bu ilk adımlar daha ileri götürülemedi. Böylece de bütün kelime zenginligine rağmen, arapça bu özelliğiyle şiir ve nesirde mübalağaya ve tekrara çok elverişli olsa bile, kesinliği esas olan bilim dili olma şansını yitirdi. Nitekim daha sonraki bir devirde meşhur bilimci ve filozof Bîrûnî'yi bu durumdan yakınır görmekteyiz. Zenginliğinden dolayı ona hayran olmasına rağmen, arapçayı bilim dili görmez; çünkü aynı mânâya gelen kelimelerin çokluğunu bilimsel kesinliği ifadeye mâni bulur. Bu bakımdan da kendisi matematiksel bir dilin geliştirilmesini özler. Bu dile göre, bir kelime bir mânâya, bir mâna bir kelimeye delâlet etmelidir, böylece insanlar arasında bir konuda anlam ve yorum birliği sağlanabilecektir.

5- Metafiziksel Felsefe

Metafiziksel felsefeden kasıt, Gazâli gibi klasik yazarların kendilerini "İlâhiyyün" (İlâhiyatçılar) olarak adlandırdıkları Sokrat, Eflatun, Aristo ile Müslüman filzoflardan Kindî, Fârâbî ve benzerleri gibi daha çok onların tarzında felsefe yapanların felsefesidir(94). Çünkü bu filozoflar, diğer tabiatçı filozoflar gibi tabiat felsefeleriyle de uğraşmalarına rağmen, en az tabiat felsefesi kadar metafiziğe de önem vermişlerdir ve hatta fizikle metafiziğin birbirlerinden ayrılamayacağını kabul etmişlerdir.

İslâm'daki ilâhiyatçı filozoflar da tabiatçılar gibi tabiat felsefesiyle uğraşmışlardır. Aralarındaki önemli farklardan birisi, ilâhiyatçıların teist, yani sadece Allah'ın varlığını değil, dinler veya inançların öngördüğü metafizik, meselâ vahy, peygamberlik ve ahiret hayatı gibi, meselelere zaman zaman tenkidci gözle yaklaşmışlarsa bile, kökünden reddetmeyen kimseler olmasına karşılık, tabiatçılar, daha önce de belirtildiği üzere, deist, yani sadece Allah'ın varlığını kabul edip, başka hiçbir metafizik gerçek kabul etmeyen kimselerdir.

İslâm ilâhiyatçı filozoflarının metafiziksel felsefe hareketinde, başlangıçta iki farklı akım görmek mümkündür. Birincisi, Ca'fer Sâdık ve talebesi durumunda olan Câbir İbn Hayyân'ın geliştirmeye çalıştıkları, içinde Fisagorcu, Hermestçi, Yeni-Fisagorcu, Yeni-Eflatuncu tesirin ağır bastığı, Şiî kalıplı, Kimya ve Simya'ya dayalı bir felsefe akımıdır. İkincisi, Kindî ve ekolünün temellendirdiği, içinde Aristocu ve Yeni-Eflutuncu tesirin ağır bastığı, Mu'tezile akılcılığına ve fiziğe dayalı bir felsefe akımıdır.

1- Câbir ve İrfânî (Gnostik) Felsefe

Ne Ca'fer Sâdık ve ne de Câbir'in felsefeye ve mantığa ait eserleri bize kadar ulaşmadığı için onların felsefî düşünceleri hakkında doğrudan doğruya söylenebilecek fazla bir şey yoktur. Bununla birlikte onların, özellikle de Câbir veya ona atfedilen Kimya ve Simya'ya ait bazı eserlerin tam veya parçalar halinde bize kadar ulaştığı için bu eserler yardımıyla felsefelerinin genel yapısı ve karakteri hakkında yaklaşık bazı şeyler de söylenebilir.

Câbir'in öncülüğünü yaptığı İrfânî felsefe akımı, kendi devrinde yani VIII. yüzyılda kısa zamanda gelişmeye başlayan İsmâilîlik ve Bâtınîlik hareketleri içinde varlığını sürdüremedi, onlarla bir çeşit dinî felsefeye büründürüldü. Böylece de bu felsefe bir daha dirilmemek üzere tarihe karıştı. Hatta denebilir ki, İran asıllı olmalarından şüphe olmayan fakat Şiî akîdeye bağlılıkları şüpheli İbn Miskeveyh ve Suhreverdî gibi filozoflar bir yana bırakılacak olursa, Şiî İslâm dünyasında

(94) Gazâlî: A.g.e., ss. 37.

kendilerine kelimenin gerçek mânâsında filozof denecek bir kimsenin yetişmesi ve yeniden felsefeye merakın uyanması için XIII. yüzyılda Nasreddin Tûsî'yi beklemek gerekecektir.

Câbir İbn Hayyân'ın 721 yılında Tus şehrinde doğduğu sanılmaktadır. Hayatı hakkında pek az bilgiye sahibiz. Yaşamının büyük bir kısmını Kûfe'de geçirmiştir. Kendisine üç bine yakın eser atfedilirse de, şüphesiz bu sayının çok azı kendisine aittir(95).

Mamafih, Câbir'in, özellikle kimya ilmindeki görüşleri, kendisinden sonra gelen tüm müslüman ve batılı yazarlara olan etkisi, modern kimyanın kurulmaya başladığı XVII. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir. "Geber" olarak ismi latinleştirilen Câbir'e, tesirinin büyüklüğü sebebiyle, doğuda ve batıda, tarihî şahsiyeti yanında efsânevî bir şahsiyet de kazandırılmıştır; o şekilde ki, bugün bu ikisini birbirinden ayırmak bizim için adetâ imkânsız durumdadır.

2- Kindî ve Yeni-Eflatuncu Aristoculuk

İslâm'da esas felsefe hareketinin, filozof denmeye, Ca'fer Sâdık ve Câbir'den daha lâyık görülen Kindî ile başladığı tartışmasız kabul edilmektedir. Kindî, felsefeyle birlikte birçok ilimlere vukufu olan müstesna bir bilim adamı ve akılcı bir filozoftur. Fakat akılcılığı, asla din ile çatışma göstermez, bil'akis uygunluk gösterir. Din ile akıl çatışırsa, dinî öğretiyi tercih eder; çünkü din ilâhî menşeyli olduğu için, hikmetini akıl bir an anlamasa bile, dinî bilgi her zaman doğrudur. Akıl ise, insanî menşeyli olduğu için her zaman yanılmaya ve hata yapmaya müsaittir. Kindînin bu itidal akılcılığı felsefenin her sahadında görülür.

Kindî'nin kozmoloji ve metafizik görüşlerinde İslâm'ın kendi öğretileriyle Mu'tezilenin menfî kelâm doktrini hâkimdir. Kâinat Allah'ın hür iradesiyle sonradan yaratılmıştır; bu bakımdan da sonlu ve sınırlıdır. Allah'ın ontolojik mânâda tarifi ancak menfî şekilde mümkündür; yani Allah için ne cevherdir ne arazdır; ne cisimdir ne cisim değildir; ne cüz'dür ne küllîdir diyemeyiz. Kindî, özellikle Aristo Teolojisi adlı Yeni-Eflatuncu kaynağı bilmesine rağmen –çünkü bu eseri arabçaya çeviren el-Hımsî'nin tercümesinin arabçaya uygunluğunu kontrol etmiş olduğu bilinmektedir– hiç rağbet etmemiştir. Akıl teorisinde, Yeni-Eflatuncu Aristoculardan etkilenmiştir. Aristo ve onun Yeni-Eflatuncu şârihi Alexandre d'Aphrodisias üç akıl kabul ederken, Kindî, buna "aklu'l-müstefâd" adını verdiği bir dördüncü akıl eklemiştir.

Bilgi teorisi ve Psikolojide Kindî, Aristocu görünür. Hisler, ancak cüz'î ve maddî suretleri idrak eder; akıl ise, ma'kul âlemi kavrar ve küllî suretleri idrak

(95) Câbir'in hayatı ve eserleri hakkında bkz.: Kraus (P.): Studien zu Jabir İbn Hayyân, ISIS, C. XV, 1931.

eder. Ruh veya nefs cisim olmayan bir cevherdir. Kindî'nin akıl ve bilgi teorileri, daha sonraki müslüman ve Ortaçağ batılı filozoflarla birlikte biraz değişmelerle, Bütün İslâm ve Hıristiyan felsefelerinde karakteristik ortak bir konu olarak devam etmiştir.

Ahlâk sahasında, Kindî, İslâm ahlâkıyla daha çok Eflatun ve nadiren de Stoacı ahlâk unsurlarını uzlaştırmaya çalışmıştır. Stoacı unsurlar, özellikle onun "Hüznün Defi" adlı risâlesinde görülür. Eğer etkilendiği yabancı felsefenin ağırlığı bakımından, Kindî'nin felsefesine bir ad verecek olursak, "Yeni-Eflatuncu Aristoculuk" diyebiliriz.

II- GELİŞME DEVRİ FELSEFE HAREKETLERİ

İslâm felsefesinin gelişme devrini, IX. yüzyıldan Gazâlî'nin zamanını da içine alan XII. yüzyıla kadarki devir olarak tayin edebiliriz. Doğuş devrindeki felsefî akımlar Doğu İslâm dünyasına has iken göreceğimiz gibi, felsefe artık özellikle X. yüzyıldan itibaren Batı İslâm dünyasında, yani Endülüs'te de yayılmaya başlamaktadır. Doğuş devri felsefî akımların bir kısmı, bu devrede gelişerek, genel hatları itibariyle daha farklı akımları oluşturmuştur.

1- Şüphecilik Ve Karamsarlık

Şüphecilik ve Karamsarlık (Pesimizm) bu devrede de bazı şâir ve şâir ruhlu filozoflarda kişisel olarak çeşitli tarzlarda devam etmiştir. Bu kimseler arasında Mütenebbî (905-965), Ebû'l-Ala'l-Maarî (973-1058), Harirî (1054-1122) ve Ömer Hayyâm (öl. 1123) vardır.

El-Maarî, bazı şiirlerinde şüpheciliği ve karamsarlığı şöyle dile getirir.

"İstisnasız herşey mânâsız bir oyuncaktır. Kader kötüdür, felek ne hayatın zevkini çıkaran kralın, ne de geceleri dua ve ibadetle geçiren zâhidin canını bağışlar; ne de akıl ötesi şeylere inanmak bize varlığın sırlarını açıklar. Dönen feleklerin arkasında olanlar bizim için daima meçhul kalacaktır."

2- Metafiziksel Felsefeler

a) Doğu İslâm Dünyasında

1- Fârâbî ve Eflatuncu Yeni-Eflatunculuk

Bu devrin en önemli ilâhiyatçı filozofları, Fârâbî, Ihvânu's-Safâ, İbn Miskeveyh, İbn Sinâ ve Gazâlî'dir. Bu filozofların dünya görüşlerinden, yabancı felsefelerden etkilenme derecelerinden veya onlara karşı takındıkları tavırlardan, birbirinden farklı veya tamamen aynı felsefî hareketler ortaya çıkmıştır.

Fârâbî (870-950) ile birlikte İslâm'da felsefî düşüncenin konusu ve alanı en

geniş sınırlarına ulaşmaktadır. Daha önce, gerek tabiatçı ve gerekse ilâhiyatçı, filozoflar, siyâset ve sosyal felsefeyle ilgilenmezlerken, özellikle Fârâbî, ilk defa bu konuları da felsefî düşüncenin sahasına soktu. Fârâbî'nin, başta Aristo olmak üzere bazı yunan filozofları üzerine olan çalışmaları bir kenara bırakılacak olursa, kendi varlık felsefesinde daha çok Yeni-Eflatunculuk hâkimdir. Bu bakımdan Yeni-Eflatunculuk, gerçekte Fârâbî ile İslâm düşüncesine girmiştir denebilir. Ahlâk ve siyâset felsefesinde ise, Eflatunculuk hâkim unsurdur. Eğer Fârâbî felsefesine, taşıdığı yabancı unsurlar bakımından bir ad vermek gerekirse, "Eflatuncu Yeni-Eflatunculuk" denebilir. Tabiî, Fârâbî, kendinden önceki İslâm düşünürleri gibi, mantık konusunda, tamamen Aristo etkisi altındadır. Fakat bütün bunların ötesinde, Fârâbî'yle ilgili işaret edilmesi gereken bir nokta vardır; o da, kendisinin, kendisinden sonra "İşrâkîlik" olarak adlandırılacak bir "Doğu Felsefesi" kurmada ilk fikri ortaya atmasıdır.

Fârâbî, kendisinden sonra, İbn Sîna (980-1037) ve İbn Miskeveyh (öl. 1030) gibi iki önemli filozofça takip edilmiştir. İbn Miskeveyh, Fârâbî'nin Yeni-Eflatuncu ve Eflatuncu unsurlarını muhafaza etmeye devam ederken, İbn Sinâ, Yeni-Eflatunculuğunu aynı şekilde devam ettirmesine rağmen, Eflatunculuk yerine Aristoculuğu tercih etmiştir. Bu bakımdan da, İbn Sina felsefesine, "Aristocu Yeni-Eflatunculuk" demek daha doğru olur.

2- İbn Miskeveyh

Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb Miskeveyh, Rey'de 932 yılında doğmuş ve Isfahan'da 1030 da vefat etmiştir. Daha çok ahlâkçı bir filozof ve düşünce tarihçisi olan İbn Miskeveyh, Fârâbî ekolüne mensuptur, denebilir. Pek çok eseri olan filozofun en önemli felsefî ve ahlâkî eserleri arasında "Tehzîbu'l-Ahlâk", "el-Fevzu'l-Ekber" ve "el-Fevzu'l-Asgâr" adlı eserleri vardır.

3- Ihvânu's-Safâ Ve Yeni-Eflatuncu Yeni-Fisagroculuk

İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ'nın çağdaşları, "İhvânu's-Safâ" olarak bilinen, kurucuları ve müntesiplerinin kimler olduğunu kesinlikle bilemediğimiz bir kısım filozoflar ise, daha çok Yeni-Eflatuncu ve Yeni-Fisagorcu eğilimi temsil ederler. İhvânu's-Safâ, adetâ bir felsefe cemiyetidir. Nerede kurulduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte, Basra'da 946-950 yılları arasında kurulduğu söylenebilir. Bağdad ve Mısır'da da şubelerinin olduğu verilen bilgiler arasındadır. Cemiyetin üyeleri arasında, bâtınî ve İsmâilî eğilimli kimseler olduğu kadar, Ehl-i Sünnet'ten kimselerin de olduğu sorı araştırmalarda kabul edilen bir husustur. Cemiyetin adını taşıyan ve 51 Risâle'den oluşan "Resâilu İhvânu's-Safâ" adlı eserleri, ilimler ansiklopedisi mahiyetindedir. Matematikten siyasete çeşitli ilimleri içermektedir. Bu risâlelerin yazarı veya yazarları da belli değildir.

4) İbn Sina ve Aristocu Yeni Eflatunculuk

Fârâbî'den sonra en çok filozof olmaya layık düşünür İbn Sina (980-1037) dır. Batı'da "Avicenna" ve Yahudiler arasında "Aven Sina" olarak tanınır. İbn Sina sadece büyük bir filozof değil, aynı zamanda büyük bir bilim adamı, ve özelliklede tabibdir. Kendisi ile İslâm Felsefesi en doruk noktasına ulaşmaştır. Metefizik ve kozmoloji sahasında temelde Aristoculuk tesirinde kalmıştır. Fakat Yeni-Eflatucu unsurlar da aynıkonuda önemli derecede kendisini etkilenmiştir. Dolayısıyla söz konusu sahada genel hatlarıyla Aristocu-Yeni Eflatuncu bir çizgi izlemiştir.

Diğer taraftan Fârâbî'den büyük ölçüde etkilenmiştir. Hatta kendisine ait olduğu sanılan "Zât-Vücûd" ve "Varlık ve Mahiyet" ayırımı gibi bir çok görüşü Farabi'den almıştır. Bütün bunlara rağmen İbn Sina'nın kendisine has yorumları ve fikirleri de vardır. Kendisinden sonra Doğu ve Batı düşüncesine çok etki etmiştir; bu nedenle gerek Doğu'da ve gerekse Batı'da bir İbn Sina'cılık oluşmuştur.

Fârâbî gibi, fikir hayatının son döneminde büyük bir değişim geçirmiştir. Katı akılcılıktan vaz geçip, Farabi'yi izleyerek bir "Doğu Felsefesi", yani gerçek anlamıyla bir İslâm Felsefesi kurmayı denemiştir. Bu değişimi o kadar benimsemiştir ki, son eseri olan "el-İşârât ve't-Tenbîhât" adlı eserinin önsözünde: "eş-Şîfâ'daki fikirlerim artık benim değildir" diyecek kadar ileri gitmiştir.

Daha sonra metafizik düşünclerinden dolayı Gazâlî'nin büyük hucum ve tenkitlerine maruz kalan İbn Sina "Doğu Felsefesi"nin temellerini oluşturmak üzere iki önemli eser kaleme almıştır. "Mantıku'l-Maşrikiyyîn" ve "el-Hikmetü'l-Maşrikiyye". Birinci eser günümüze kadar ulaştığı halde, ikincisinin mantıkla ilgili bölümü hariç, maalesef diğer kısımları kaybolmuştur.

İbn Sina bize bir çok felsefi eser miras bırakmıştır. Bunlar, kendisinden önceki Kindî ve Fârâbî'nin yaptığı gibi, bir kısmı doğrudan Aristo ve Eflatunun fikirlerini aktardığı ve yorumladığı eserlerdir; bir kısmı özgün düşüncelerini içeren eserlerdir. Felsefeyle ilgili en önemli eseri Kitabu'ş-Şifâ'dır; bu adeta bir ilimler ansiklopedisi gibidir. Mantıktan matematiğe, metafizikten musikiye bir çok ilim dalını kapsayan bir eserdir.

5- Gazâlî Ve Gazâlîcilik

Devrin başka önemli bir felsefe akımını Gazâlî (1058-1111) temsil eder. Gazâlî'nin bu akımı genel olarak İbn Sinâ ve Fârâbî'nin temsil ettiği Yeni-Eflatunculuk ve Aristoculuğa bir reaksiyon olarak değerlendirilmektedir. Gazâlî'nin sözkonusu filozofları tenkidine, sadece bir "reaksiyon" olarak bakılmamalıdır; aslında bunu yaparken ve adına belki sadece "Gazâlîcilik" demek daha doğru olacak, bir felsefe kurma çabası içindedir. Kendisinden yüzyıllarca

sonra Descartes ve Malebranche ile ortaya çıkacak olan İnneizm, Okazyonalizm, metodik şüphecilik gibi bazı önemli felsefî teorilerin ilk kurucusudur. Aristocu determinist felsefe yerine, indeterminizm ve konvensiyonalizm içerikli bir felsefî sistem önermektedir.

Gazâlî, felsefeye karşı genel tutumuyla daha çok Kindî'yi takib eder görünmektedir. Felsefeyi dinin emrinde görür, dinî öğretileri esas alarak kelâmî düşünceye yaklaştırır. Kindî'den farkı, O, devrinin hâkim kelâmî sistemi Mu'tezileyi esas alırken, Gazâlî mensup olduğu Eş'arîliği esas almıştır. Bu bakımdan Gazâlî, bir yandan tasavvufa, diğer yandan da kelâma felsefeyi sokan kimse olarak görülür. Böylece Gazâlî, İslâm düşünce tarihinde bir dönüm noktasını teşkil eder. Kendisinden sonra birçok kimse onu izlemiştir ki, genelde onlara "Kelâmcı Filozoflar" denebilir.

b) Endülüs'e Felsefenin Girişi

Doğu İslâm dünyasında felsefe gelişme devrini XI. yüzyılda tamamlarken, Endülüs'e henüz yeni girmektedir. Bu gecikmenin sebebi, herhalde, Endülüs'e başından beri hâkim olar aklî ilimlere karşı oldukça katı tutuma sahip Zahirilik ve Malikîlik'in yarattığı dinî atmosferdir. Başka önemli bir sebepte, Endülüs Emevilerinin, Bağdad'dan bağımsız bir devlet kurmak istekleri üzerine Doğu İslâm dünyasıyla Batı İslâm dünyası arasında başlayan siyasi ve kültürel ilişki kopukluğunun X. yüzyıl ortalarına kadar uzun süre devam etmesidir(96).

Her ne kadar Kadı Sâ'id (öl. 1071) "Tabakatü'l-Ümem" inde ilim ve felsefeye merak IX. yüzyılda 5. Emevî hükümdarı Muhammed b. Abdurrahıman (852-886) saltanatı esnasında başladı diyor ise de, X. yüzyıla kadar Endülüs'te kültürel ve ilmî hayat Doğu İslâmlığına nispetle çok daha basitti. Yaygın akîde Mâlikîlik idi. İbn Rüşd'ün de ifade ettiği gibi, Mu'tezilîlik hemen hiç bilinmiyordu. Şam Emevilerinin devrinde olduğu gibi, en çok rağbet gören insanî ürün şiirdi; şâirler kadın, şarap ve musikiyi terennüm ediyorlar. Nevar ki, X. yüzyılda Doğu-Batı İslâmlığı arasında başlayan seyahatler durumu yavaş yavaş değiştirdi. Özellikle Mustansır olarak da bilinen II. Hakem (961-976)'ın emriyle Doğu'da yazılan bütün kitapların birer kopyasının getirilmesinin sonucu meydana gelen kütüphanenin 400.000 cilt kitabı ihtiva ettiği söylenir. Bu devirde, taiat felsefesi ve tabiî ilimlere karşı büyük bir merak uyanmasına rağmen, sırf felsefî ilimlere yine de iyi gözle bakılmıyordu. Maalesef, kitap yakma işi II. Hişam (976-1009) devrinde de devam etti. Devrin kelâmcıları ve ulemasının tesiriyle kadîm ilimlerin tedrisini hoş karşılamayan Sultan, onlarla ilgili kitapların yakılmasını em-

(96) el-Beyhâkî: Târihu Hukemâi'l-İslâm, Şam, 1946, ss. 35-37.

retti[97]. Hatta, dindar bir filozof sayılan Gazâli'nin, Abdullah b. Meserret ile Kurtubî tarafından getirilen kitapları, İhyâ da dahil olmak üzere, Murabit Sultan Abi b. Tâşufîn tarafından 1106-1116 yılları arasından Kurtuba'da yaktırılmıştır.

X. yüzyılın sonlarına doğru felsefî ilimlere de bir merak uyanmasıyla menfî tutum değişti. Özellikle Endülüs'ün ilk büyük kimyacılarından sayılan Meslemetu'l-Mecritî (öl. 1007)'nin gayretleriyle Ihvânus-Safâ'nın "Resâil"leri Endülüs'e girdi. Hatta bir rivayete göre, Ihvânu's-Safâ Risâleleri'nin bir özeti mahiyetinde olan "Risâletu'l-Camia" ile, felsefî, kozmolojik ve majik bir eser, "Ğayetu'l-Hakîm" ona atfedilir. Başka bir rivayete göre ise, Ihvânus-Safâ Rîsâlelerini, Endülüs'e getirenin, Harran' a kadar seyahat eden geometri âlimi Ebu'l-Hakem Amr el-Kirmânî'dir.

XI. yüzyılın başında Ebû Süleyman el-Sicistânî ekolünün mantık kitaplarıyla Fârâbî ve İbn Sinâ'nın eserleri Endülüs'e yol buldu. Böylece Endülüs'te XI. yüzyıldan itibaren felsefî hayat bakımından bir canlılık gözlenmeye başlandı. Bunda Yahudi asıllı fakat kimi kaynaklarda sonradan Müslüman oldukları söylenen, İbn Cabirol (Avencebrol) gibi, diğer bazı yahudilerin de payı vardır. El-Mecritî'den önce Abdurrahman b. İsmâil el-Öklîdîsi, Ebû Abdullah el-Kurtubî, Ebû Osmân Sâid b. Fethûn, Ahmed b. Hafsân, İbnu'l-Kettârî (veya el-Kennarî) ve İbn Zehebî gibi bazı kimseler felsefe ve mantıkla uğraşmışlarsa da, büyük filozofların yetişmesini görmek için XII. yüzyılın sonlarını beklemek gerekecektir. Bunlardan el-Öklidîsî, Endülüs'te ilk mantık araştırmacısı sayılır; felsefî ilimleri öğrenmek için Doğu İslâm dünyasına gelmiştir. Saîd b. Fethûn, Felsefeye Giriş mahiyetindeki "Şeceretü'l-Hikmet" (Hikmet Ağacı) adlı eserin sahibidir.

El-Mecritî'den önce, Endülüs'te felsefenin başlamasına büyük emeği geçen önemli bir kimse de; Muhammed b. Abdullah b. Meserre'dir. Bazan zındıklıkla da itham edilen İbn Meserre (öl. 931) Doğu'ya seyahat etmiş. Mu'tezile ve Şiîlik öğrendikten sonra, daha çok Mu'tezile kelâmına meyletmiştir. Daha sonra vatanına döndü, fakat sonunda tasavvufa meylederek zâhidâne bir hayat sürdü. Bilhassa, sahte Empedoklesci öğretileri benimsedi[98]. Sahte Empedoklescilik, Empodokles'in gerçek öğretileri ile Yeni-Eflatuncu felsefenin karıştırılmasıyla meydana getirilmiş bir öğretidir. Ne var ki, müslümanlar bunun Empedokles'in gerçek öğretisi olarak biliyorlardı[99].

(97) Sâ'id: Tabakât, Beyrut, 1912, s. 66; Hitti (K.P.): History of the Arabs, London, 1953, s. 532.

(98) Palacios (M.A.): Ibn Masarra y su Escuela, Madrid, 1949, ss. 36-40; Hernaldez (C.): Filosofia Hispano-Musulmana, Madrid, (t.y.), C. I, s. 221 vd.

(99) İslâm'da Sahte Empedoklescilik için bkz.: Palacios: A.g.e., s. 40 vd.

B- GAZÂLÎ SONRASI FELSEFE HAREKETLERİ

Bugün, İslâm dünyasının XIII. yüzyılın ortalarından itibaren bilim ve felfesede gerilemesinin ve XIV. yüzyıldan itibaren de hızlı bir şekilde çöküşe geçmesinin sebebini Gazâlî'ye yükleyen kimseler vardır. Burada sözü uzatmadan şunu söylemekle yetineceğiz: Her ne kadar Gazâlî'nin Aristocu filozofların bazı metafizik görüşlerini tenkidinden, kendinden sonraki kimseler, onun tamamen felsefeyi reddettiğini kasıtlı veya kasıtsız anlamışlar ve böylece de İslâm dünyasında felsefe aleyhtarlığı artmış ise de, bundan bizzat Gazâlî'nin kendisi sorumlu tutulamaz, zira kendisi felsefe ve mantığı reddetmiş değildir(100). Zaten Gazâlî'den sonra İslâm dünyasında felsefe çalışmaları durmuş da değildir. Bunun en açık delili, aşağıda göreceğimiz şekilde, Gazâlî'den sonra Gazâlî'ye rağmen ortaya çıkan felsefe akımlarıdır.

a) Doğu Islâm Dünyasında

1- Kelâmî Felsefe Ve Gazâlicilik

Gazâlicilik, belki muğlak bir tâbir olarak karşılanabilir. Bu bakımdan önce onunla ne anlatmak istediğimizi açıklamamız gerekecektir.

Gazâlî'nin, Aristo, Fârâbî ve İbn Sinâ gibi Aristocu İslâm filozoflarını tenkidinin, kendisinden sonra gelen birçok düşünürün, bu filozofların düşüncelerine daha tenkitçi bir gözle bakmalarını sağladığından, onların fikirlerini kendi düşüncelerinde kullanmada daha dikkatli olmaları uyarısında bulunduğundan ve ayrıca felsefî meseleleri kelâm ilminin çerçevesinde ele alınmasında onlara misal teşkil etmiş olduğundan şüphe yoktur. İşte Gazâlî'nin bu yöntemini kullanarak ve tenkidlerini dikkate alarak felsefe yapan düşünürlerin felsefesine en geniş mânâda "Gazâlîcilik" adını vermek istiyoruz; Gazâlî'yi örnek alan filozofları da "Kelâmcı Filozoflar" olarak adlandırıyoruz. Fakat bu demek değildir ki, Gazâlîci veya kelâmcı filozoflar her konuda Gazâlî'yi takib etmişler veya Gazâlî'nin tenkid ettiği filozoflardan hiç etkilenmemişlerdir. Buna rağmen felsefe ve dine bakışlarında, felsefe ile kelâmı birleştirmede genelde Gazâlî'yi izlemişlerdir.

---

(100) Gazâli'nin birçok kitabına olduğu gibi, felsefe ve filozoflardan sözettiği el-Munkızu mine'd-Dalâl" adlı eserine de, sonradan felsefe ve filozofları kötülemek gayesiyle Gazâlî'nin genel görüşleriyle bağdaşmayan ilâveler yapılmış olduğu bilinen bir hususdur. Sözkonusu eserin farklı elyazma nüshaları karşılaştırıldığında bu açıkça görülmeketedir. Meselâ: A.S. Furat'ın, Şehid Ali Paşa Ktph, 1712 munarada kayıtlı elyazma nushasından yaptığı tercümenin "Felsefenin Gayesi Hakkında" adlı bölümün ilk paragrafı (s. 34), Cemil Salibâ ve Kâmil Iyâd'ın, Şam'da, 1956 yılında neşrettikleri nüshada yoktur.

Şiî filozoflarından Nasreddin Tûsî, Ehl-i Sünnet'ten Fahreddin Râzî, Şehristânî (1076-1153), Kadı Sırâcuddin Urmevî (öl. 1283), Icî (öl. 1355), Seyyid Şerif Cürcânî (1340-1413), Taftazânî (öl. 1390), Osmanlı ulemasından başta Hocazâde Muslihiddin Mustafa (öl. 1488) gibi daha birçok kelâmcı düşünür, Gazâlici filozoflar olarak görülebilir. Bunlardan özgün felsefî fikirlere sahip olmaları yönünden en önemlileri, Fahreddin Râzî ve Tûsî'dir. Onlar felsefî eğilimleri bakımından, her ne kadar, daha az Gazâlî'yi ve daha çok İbn Sînâ'yı, birlikte tenkid etmişlerse de, Gazâlîcilik temelinde İbn Sînâ'yı yorumlamışlardır. Bunu yaparken, çeşitli konularda özgün fikirler de üretmişlerdir.

Fahreddin Râzî

Fahreddin Râzî, Rey şehrinde 1149 yılında dünyaya gelmiştir. Tahsilini Rey'de yaptıktan kısa bir zaman sonra kelâmcı olarak ün salan Fahreddin Râzî, önce Havârizm'e daha sonra da 1209 yılında vefatına kadar kalacağı Herat'a yerleşmiştir. Gazâlî'den sonra Eş'arî kelâmcılarının en büyüklerinden olan Râzî, kelâm ve felsefeyle ilgili birçok eserin yazarıdır. Bunlardan en önemlileri: "el-Muhassal", "Kitâbu'l-Mebâhisi'l-Maşrîkıyya", "Şerhu'l-İşârât" ve "el-Münâzarât" dır. Râzî, başta Nasreddin Tûsî olmak üzere kendisinden sonra gelen kelâmcı filozoflara tesir etmiştir.

Nasreddin Tûsî

Şiî İslâmlığın yetiştirdiği en büyük kelâmcı filozoflardan olan Hoca Nasreddin Tûsî, 1200 yılında Tus'ta doğmuştur. 1273 yılında Bağdad'da ölmüştür. Fahreddin Râzî gibi genç yaşta üne kavuşan Tûsî, aynı zamanda büyük bir bilimcidir. Çeşitli ilim dallarındaki derin bilgisine istinaden kendisine "Üstadül-Beşer" (İnsanların Hocası) lâkabı verilmiştir. Çeşitli konularda Arapça ve Farsça yazılmış birçok eseri vardır. Felsefî eserlerinden en önemlileri: "Ahlâk-ı Nasırî", "Şerhu'l-İşârât", "Esâsü'l-İktibâs" ve "Nakid-i Muhassal" dır.

Hatta, H.Z. Ülken gibi yazarların "Bağımsız Filozoflar"[101] olarak adlandırdıkları Abdüllatif el-Bağdâdî ve Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'yi bile Gazâlîci Filozoflar olarak nitelemek pek hatalı olmaz sanırız. Çünkü bu filozofların da, Gazâlî ve onun takipçileri kelâmcı filozoflar gibi, sadece Aristo ve Aristoculuğu tenkid etmekle kalmamışlar, aynı zamanda bizzat Gazâlî'nin kendi düşüncelerinden de yararlanmışlardır.

Abdüllatif el-Bağdadî

Muvaffaku'd-Din Abdüllatif el-Bağdâdî (öl. 1231) felsefeyi, İbn Sinâ ve Gazâlî'nin eserlerinden öğrendi. Fakat sonraları İbn Sînâ'yı sadece tenkid et-

(101)Ülken (H.Z.): A.g.e., ss. 218-228.

mekle kalmadı, ona karşı vaziyet aldı. Meşşâîlerden belki en çok beğendiği Fârâbî oldu; çünkü onun mantıkla ilgili kitaplarını şerh ederken menfi bir tavır takınmıyor. Gazâlî gibi tenkidden hoşlanan ve şüpheci bir mizaca sahip olan bu filozof, Şahabeddin Sühreverdî el-Maktül ve Müsâ İbn Meymün (1135-1204)'a da ağır tenkidler yöneltmiştir.

Ebû'l-Berekât el-Bağdadî

Hibetullah Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, ayrıca Evhedü'z-Zamân lakabıyla da meşhurdur. Bağdad'da 1076 yıllarında Yahudî bir aileden dünyaya gelen bu filozof, ileri bir yaşta Müslüman olmuştur. 1166 veya 1168 yılında Bağdad'da vefat etmiştir. Aynı zamanda tabib olan bu filozofun en önemli felsefî eseri "Kitâbu'l-Mu'teber" dir. Oldukça özgün fikirlere sahip olan Ebü'l-Berekât, Gazâlî'den sonra Aristo ve onun müslüman takipçileri, İbn Sinâ ve Fârâbî'ye en güçlü tenkidleri yapmıştır. Aristo'nun özellikle zaman, mekân, hareket, ezelî madde kavramlarına yönelttiği tenkidleriyle dikkati çekmiştir. Zamanın hareketle ilgisi olmadığını ve hareketin de sayısı olmadığını ispatlamıştır. Zaman, eşyanın objektif süresidir. Böylece o, Bergson ve Russell'in öncüsü durumundadır. Özgün fikirlerinden dolayı bazı yazarlar onu, Aristo ve İbn Sînâ'dan üstün bir filozof olarak görürler.

2- Sûhreverdi Ve İşrâkîlik

Gazâlî sonrası felsefe akımların en özgünü şüphesiz, İşrâkîliktir. Sühreverdî'nin kurucusu olduğu bu felsefe, kısa zamanda ekolleşerek, özellikle Şiî düşünürler arasında büyük revaç gördü. İşrâkîlikde, bir bakıma Gazâlîcilik gibi, Meşşâîlik olarak adlandırılan İslâm Aristoculuğuna ve Aristo felsefesine aslında bir reaksiyondur.

Azerbaycan bölgesindeki Suhraverdi de 1153 yılında doğan Şahabeddin Suhreverdî, ki asıl adı Ebü'l-Fütüh Yahyâ b. Habeş b. Emirek'tir, otuz yaşına kadar hayatını ilim öğrenmek ve bu maksatla seyahatler yapmakla geçirmiştir. Marağa'da Şeyh Mecdüddin el-Cîlî (veya Ceylî)'den Fahreddin Râzî ile birlikte kelâm dersi aldıktan sonra, Isfahan'a gitti; orada süfîlerle birlikte oldu. II. Kılıçarslan zamanında İmaddüddin Karaaslan'ın himâyesini kazandı. Aynı zamanda Diyarbakır, Konya, Sivas gibi diğer Anadolu vilâyetlerini gördü. II. Kılıçarslanın oğulları Berkyaruk, Melikşah ve Süleyman'a bir ara hocalık da etti. Anadolu'dan Azerbaycan'a döndü, fakat kısa bir süre sonra Haleb'e gitti. Orada büyücülük yaptığı ithamıyla ölümüne fetva verildi ve Selâhaddin Eyyübi'nin emriyle Güneş yılı hesabına göre 36, Ay yılı hesabına göre henüz 38 yaşlarındayken 1191'de idam edildi. Bunun için kendisine "el-Maktül" denir. Aslında sevenleri onu "el-Şehîd" lakabıyla anarlar.

Suhreverdî'nin felsefe ve mantığa dair birçok eseri vardır. Bunlardan en meşhurları, Hikmetu'l-İşrak, Heyâkilu'n-Nûr, Telvihat, Berkiyaruk'a ithaf ettiği Pertevnâme, Karaaslan'a ithaf ettiği Elvah'ı İmadiyye ve Kitâbu'l-Lemha'dır.

İşrâkîlik, bilhassa metod olarak benimsenen sezgiciliği İslâm tasavvuf geleneğinden, diğer yandan birçok temayı eflatunculuk ve zerdüştlükten almıştır. Fakat bu karışım o kadar sistemli bir incelik yapılmıştır ki, neticede böyle bir özgün felsefe mektebi doğmuştur, Aristoculuğun nazar ve istidlâl yolu ve metoduna İşrâkilik adeta savaş açmış, bilginin tek kaynağı olarak derûnî sezgiyi görmüştür; hatta Fârâbî ve İbn Sînâ'nın en son olarak vardıkları aklî sezgiye bile yer verilmemiştir. Bu bakımdan İşrakîlik, günümüzün irrationalizm akımlarına benzer. Her şey Nûr ve Zulmet (Karanlık) ikiliğiyle açıklanır. Modern araştırmacılar bu iki kavramın Zerdüştlük'ten alınmış olduğunu söylemekle birlikte, İşrâkîliğin en büyük temsilcilerinden olan Molla Sadra Şîrâzî (öl. 1640) "Esfar'ı Erba'a" adlı eserinde, bu felsefede sadece Zerdüştlük tesirinin değil, aynı zamanda Eflatuncu tesirin de olmadığını söylemektedir. Nur ve Zulmeti, Zerdüştlüğün Işık ve Karanlık terimlerinden olarak görsek bile, bu terimlere verilen mânâ farklıdır. Zerdüştlük'te olduğu gibi, Nûr ve Zulmet iki ayrı ve bağımsız, birbirine düşman varlık değildir. Nûr asıl, karanlık onun gölgesidir; karanlık Nur'a kavuşmak ister, bunun için ona sevgi ve aşk besler. Karanlık, doğru yükseldikçe, kendi kesifliğinden kurtulur; derece derece aydınlanır. Nurların Nuru, Allah'tır. Her şey bu Nur'a varmak ister. Bu Nur ile aydınlanabilen karanlıklar (Varlıklar ve İnsan) gerçek bilgiyi ve varlığın sınırlarını aydınlanma ölçüsünde anlayabilirler ve çözebilirler. İlk kesif karanlık, maddedir. İnsanın en karanlık kısmı cesedidir.

Sühreverdî, sadece Eflatun'un "İdeler Nazariyesi" ni ve Aristocuların "nazar ve İstidlâl Yolu"nu tenkid etmekle kalmaz. Aristo mantığını tenkid eder; hele Katogerilerini tamamen reddeder. Kategorilerin aklın icad ettiği itibârî mefhumlardan başka birşey olmadıklarını savunur. Ayrıca, eskilerin Öz (Zât), Vücut (Varlık) ayırımını da kabul etmez. Kategorileri ikiye indirger; birisine cevher, diğerine heyet adını verir. Heyet, Aristo'nun araz dediği şeyin karşılığı, fakat, tanımı farklıdır. Aristocular arazı, başka bir şeye girebilen fakat onun parçası olmayan şey diye tarif ederken; Suhreverdî heyeti, başka bir şeye hem giren, hem de onun parçası olan şey diye tarif eder. Cevher, cismin cisimliliğidir. Cisimlerin birbirinden ayrı ayrı olmalarını sağlayan şey heyet'tir. İşrâkî felsefenin daha birçok ilginç görüşleri vardır; fakat burada zikredecek değiliz.

İşrâkilik, Suhreverdî'den sonra onun talebeleri durumunda olan birçok İranlı filozof ve düşünür tarafından daha çok tutulan bir felsefe olmuştur. En büyük temsilcisi hiç şüphesiz Molla Sadra'dır. Bu arada İşrak felsefesinin İbnu'l-Arabî ve onun talabeleri üzerine de etkisinin varolduğunu belirtelim.

b) Endülüs'te Felsefenin Gelişmesi

XII. yüzyıl Endülüs'te felsefenin gelişme devridir. Endülüs'teki felsefe, Doğu İslâm dünyasındakî felsefî akımlara bağlı olarak gelişmiştir.

1- İbn Bâcce ve Farabicilik

Endülüs felsefe tarihinin ilk mühim filozofu, şüphesiz İbn Bâcce'dir. Saragossa'da doğdu. Asıl adı Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. el-Sâiğ'dir. Hayatı hakkında pek az şey bilinmektedir. İşbiliyye'de iken eser yazmaya başlamıştır. Sonra Gırnata'ya, daha sonra da Fas'a gitmiş ve nihayet orada Murabıtların sarayında 1138 yılında öldüğü söylenmektedir. Fârâbî ve İbn Sinâ yoluyla Aristo felsefesine ilgi duymuştur; hatta onun bazı eserleri üzerine şerh yaptığı da söylenmektedir. Böylece Endülüs'te Aristo'yu tanıtan ilk kimse olmuştur. Fakat İbn Bâcce, saf Aristoculuktan ve İbn Sînâ'dan ziyade daha çok Fârâbî'nin yolunu izlemiş görünüyor. Birçok yönden, ilgi duyduğu tıb matematik, musikî gibi konular, yaşayış tarzı ve ilmî formasyonu bakımından Fârâbî'ye benzer. Gerek "Tedbiru'l-Mütevahhid" ve gerekse "Veda Mektubu" adlı eserlerinden, gerçek felsefenin ve gerçek hayatın münzevî bir adamın felsefesi, ve hayat tarzı olduğunu savunmuştur. Bu sûfîyâne felsefe, Gazâlî'nin anlayışından ziyâde Fârâbî'nin anlayışını yansıtan aklî bir münzevîliktir. Eğer, İbn Rüşd'ün dediği doğruysa, İbn Bâcce, Gazâlî'nin tasavvuf anlayışını duygusal bir münzevîlik olarak niteler ve basit bir anlayış olarak görür. Gerçek ve Allah, sûfîlerin hissiyata dayanan sezgi yoluyla değil, hissî arzularla güdümlü olmayan saf düşüncenin aklî sezgisiyle anlaşılabileceğini savunur. Dolayısiyle, İbn Bâcce, gerçekten ne Aristocu, ne de Gazâlicidir. Mantıkta daha bağımsız olmasına rağmen, metafizik ve ahlâk konularında tamamen Fârâbî tesiri altında bir felsefe yapmıştır. Fârâbî'de daha kapalı olan noktalar onda daha açıklıkla ifade edilmiştir. Meselâ, Ortaçağ hıristiyanlığında İbn Rüşd'e maledilen insan aklının, Fa'âl Akıl diye nitendirilen Allah ile birleşebilir görüşü, Fârâbî'de kapalı bir şekilde vardı; fakat onunla çok daha açık bir şekilde izâh edilmiştir.

2- İbn Tufeyl Ve İşrakilik

İbn Bâcce'den sonra Endülüs'te felsefe hareketi onun iki talebesi tarafından aktif bir şekilde yürütüldü. Ebû'l-Hasan Ali b. el-İmâm, sadece hocasının fikirlerini yaymak ve eserlerini istinsah etmekle meşgul olurken, diğer talebesi İbn Tufeyl, onun fikirlerinden hareketle yeni felsefî görüşler ortaya atmıştı. Böylece O, İbn Bâcce'den sonra, Endülüs felsefe tarihinin ikinci önemli filozofu olmuştur.

Asıl adı Ebû Bekr Muhammed b. Abdülmelik b. Tufeyl el-Kaysî olan İbn Tufeyl, birçok İslâm filozofu gibi aynı zamanda tabiptir. Gırnata'nın büyük bir kasabası olan Vâdi Âş'ta 1106 yılı civarlarında dünyaya gelmiştir. İşbiliye'de tıb ve

felsefe gördükten sonra, bir ara Gırnata'da kâtiplik görevinde bulunmuş ve orada meşhur olmuştur. Daha sonra, Muvahidlerin halifesi Ebû Yukub Yusuf (1163-1184) un doktoru ve veziri oldu. Nihayet 1185 yılında Muvahidler devletinin başkenti Merakeş'te vefat etmiştir. Tıb ve felsefeyle ilgili birçok eser yazdığı bilinmesine rağmen, bize kadar ulaşan birkaç şiir parçasıyla, meşhur eseri "Hayy İbn Yakzân" vardır.

İbn Tufeyl, Hayy İbn Yakzân adlı eserinde ortaya koymaya çalıştığı felsefesinde, esasta büyük ölçüde tenkid ettiği Gazâlî etkisindedir. Fakat bu arada, onda aynı şekilde zaman zaman tenkid ettiği Fârâbî ve İbn Sînâ etkisini de görmek mümkündür. Nevar ki, o, bu son filozofların Aristocu veya Yeni-Eflatuncu yönlerinden değil, kurmaya çalıştıkları "Doğu Felsefesi" yönlerinden etkilenmiştir. İşte bunun içindir ki, Hayy İbn Yakzân adlı eserine, alt başlık olarak "Hikmetu'l-Işrâk" adını vermiştir. Ayrıca, sözkonusu eserin önsözünde İbn Tufeyl, gayesinin, İbn Sinâ'nın kendisinin tasavvufla aynı saydığı Meşrıkî hikmetini açıklamak olduğunu ifâde eder. Bundan da İbn Tufeyl'in, Gazâlî'nin tasavvufî felsefe görüşü zemininde İbn Sînâ'nın Maşrıkî Felsefe anlayışını yorumlayarak, ortaya kendi felsefesini koymak olduğunu anlıyoruz. Yukarıda da ifâde ettiğimiz gibi Hikmetu'l-Işrâk adını verdiği felsefesine göre, gerek Allah ve gerekse varlıkların gerçek bilgisine, sadece duyalarla veya cismânî, bir güç ya da organ vasıtasiyle değil, insan varlığının hakikatini teşkil eden rûh veya nefs temizliğiyle ulaşılabilecektir. Ancak bunu yaparken, İbn Tufeyl, Gazâlî ve Suhreverdî'den farklı, herhangi bir dinî öğretiyi bile rehber olarak takip etmeye ihtiyaç yoktur; tabiatı rehber almak yeterlidir. İnsan tabiatı ve tabiî olayları seyretmekle hakikate ulaşabilecektir. Dolayısıyla İbn Tufeyl, netice olarak yeni bir felsefeyi, yani natüralist bir tasavvuf veya İşrâkiliği benimsiyor. Böylece o, bir yandan Gazâlî'nin dinî öğretilerinin hâkim olduğu duygusal (psikoloji) tasavvufundan, diğer yandan İbn Sinâ'nın aklî (rasyonel) işrâkîliğinden ve Suhreverdî'nin irrasyonel işrâkîliğinden ayrı bir işrakîlik ortaya atıyor. Daha önce de belirttiğimiz gibi, İbn Tufeyl bu eseriyle felsefe ile dinin veya vahy ile aklın gerçeğe ulaşmada aynı gaye ve uyum içinde olduğunu göstermek istemiştir.

Bu bakımdan H.Z. Ülken ve onu takiple C. Sunar'ın İbn Tufeyl'in işrâkiliği ile Suhreverdî'nin işrâkiliğini aynı saymaları ve ayrıca İbn Tufeyl'in Suhreverdî'den etkilendiğini iddia etmeleri yanlıştır[102]. Çünkü herşeyden önce İbn Tufeyl, (1106-1185) Suhreverdî' (1153-1191)'den daha önce yaşamıştır, olsa olsa Suhreverdî İbn Tufeyl'den etkilenmiştir, denebilir. Fakat bunda da fazla israr edilemez; zira Suhreverdî ile Tufeyl arasında çok kısa bir zaman vardır, diğer yandan çok uzun mekân mesafesi vardır ve o kısa zamanda İbn Tufeyl'in fikirleri ve eserinin Doğu İslâm dünyasında bilindiği konusunda şimdilik bir bilgimiz yoktur.

(102)C. Sunar: İslâm Felsefesi Dersleri, Ankara 1967, s. 171.

3- İbn Rüşd Ve Aristoculuk

Sadece Endülüs'ün değil, tüm Ortaçağ İslâm ve Batı dünyasının tek ve gerçek Aristocu filozofu İbn Rüşd (1126-1198)'dür. Aristo'nun Siyaset (Politika) adlı eserî dışta bırakılacak olursa, diğer önemli eserlerine şerhler yazarak, sadece İslâm dünyasında değil, şerhlerinin lâtince ve ibranice çevirileriyle, gerçek Aristo'yu Batı'ya tanıtma işini ilk defa İbn Rüşd yüklenmiştir. Kendi temel felsefî düşüncesi için sadece Aristo felsefesini hareket noktası seçmiş olmakla kalması, eskilerin Aristo adına söylediklerinden hareketle Aristo'yu ayıklamayı da yaptı.

Gazâlî'nin Aristo ve Müslüman Aristoculara olan tenkidine cevap olarak yazdığı "Tehâfutu't-Tehâfut", aslında başlı başına bir Aristo savunmasıdır denebilir. Kendi bazı özgün felsefî fikirlerini Aristo adı altında ifâde eden İbn Rüşd haklı olarak, kelimenin tam mânâsıyla bir Aristocu (Meşşâî) dur.

Birçok yazarın genel kanaatı, İbn Rüşd ile İslâm dünyasında felsefenin sona erdiği şeklindedir. Bu kanaat, bir açıdan doğru, bir açıdan yanlıştır. Doğrudur: çünkü İbn Rüşd, İslâm dünyasında yunan-helenistik felsefe geleneğine sıkı sıkıya bağlı felsefî akımın son büyük temsilcisidir; kendisinden sonra bu çizgiyi devam ettirmek isteyen Nasreddin Tüsî (öl. 1273) gibi kimseler ortaya çıkmışlarsa da, İbn Rüşd kadar başarılı olamamışlardır. Yanlıştır; çünkü, daha önce de ifâde ettiğimiz gibi, İslâm felsefesi sadece yunan-helenistik geleneğe bağlı bir akımdan ibaret değildir; yeni akımlarla İslâm felsefesi İbn Rüşd'den sonra da en az üç-dört asır daha devam etmiştir. Bunun en açık delilinden birisi İbn Rüşd'ün hemşehrisi durumunda olan İbn Haldün'un kurmayı denediği tarih veya sosyal felsefe akımıdır.

4- İbn Haldûn Ve Sosyal Felsefe Hareketi

İslâm'daki Yunan-helenistik felsefeye (meşşâilik) karşı tutumu, Gazâlî'ye benzeyen İbn Haldün, sadece İslâm'da değil, tüm dünyada yeni bir felsefî akımın öncülüğünü yapmıştır. Bu akımın adına bugün "Tarih Felsefesi" denmektedir. Aslında bu adlandırma yanlış olmamakla birlikte, eksiktir denebilir. Çünkü İbn Haldün, Aristo'nun ilim anlayışına karşı çıkarak sadece tarihi ilim saymaz, aynı zamanda bütün sosyal ve ekonomik olayları da ilmin konusu yapar ve onların felsefesini yapmayı dener. Bu bakımdan onun kurmaya çalıştığı felsefeye, daha geniş bir anlamda "Sosyal Felsefe" adını vermek daha isabetli olacaktır.

İbn Haldün'un sosyal felsefeyi işlediği "el-Mukaddime" adlı eseri meşhurdur. Bilindiği gibi, Aristo ve ona ilim anlayışı konusunda bağlı filozoflar tarihî ve sosyal olayları ilmin konusu dışında bırakıyorlardı; çünkü onlara göre, ilim zaman ve mekâna bağlı olarak değişmeyen varlığı konu almaktadır. Gerçek ilim ise, bu

varlık hakkında elde edilen değişmeyen genel kurallardır. Bu bakımdan en gerçek ilim, metafizik veya teolojidir; çünkü konusu Değişmeyen Varlık'tır. İkinci derecede ilim vardır, bu da fiziktir ki, konusu kevn ve fesadın konusu olan Ayaltı âlemidir. Fakat insan olayları, dolayısiyle tarih, sosyoloji ve ekonomi sık sık değişken olduğundan ilim sayılmamıştır. Bu tür ilim anlayışına karşı çıkan İbn Haldûn, sosyal ve tarihî olayların da ilmin konusu olabileceğini göstermiştir. Dolayısıyle bunu yaparken, bir sosyal ilim felsefesi yapmıştır.

Şu kısa paragraf, İbn Haldûn'un görüşünü yansıtmaya yeterlidir: "Tarihin içinde saklanan mânâ ise, incelemek, düşünmek, araştırmaktan ve varlığın sebep ve illetlerini dikkatle anlamak, hâdiselerin rûhunun ve ceryanının sebep ve tertibini bilmekten ibarettir. İşte bundan dolayı tarih şereflidir ve Hikmet'in içine dalmıştır. Bundan ötürü tarih, hikmet (felsefe) ilimlerinden sayılmağa lâyıktır"(103).

İbn Haldûn'a göre, felsefî bir disiplin olarak tarihin konusu, maddî ve mânevî kültürüyle birlikte ictimâî hayatın tümüdür. Bu bakımdan tarih, diğer bütün sosyal disiplinleri içine almaktadır.

Haldûn, İşbiliye asıllı bir aileden Tunus'ta 1332 yılında doğmuştur. Tunus'ta felsefî ve dinî ilimleri tahsil ettikten sonra, devlet hizmetinde bulunmuştur. Uzun süren bu idârî ve siyâsî hayattaki hizmeti, kendisine tecrübe ve gözleme dayanan bir sosyal felsefe yapmaya yaradı. Kahire'de 1406 yılında vefat etmiş olan İbn Haldun'un, en meşhur felsefî eseri "el Mukaddime" dir.

O halde, şimdiye kadar söylediklerimizin bir özetini yapacak olursak, İslâm'da felsefî düşünce büyük ölçüde özellikle yunan-helenistik felsefî geleneğinin tercümesiyle fiilen doğmuştur. Nasıl felsefe, Yunanistan'da Presokratik filozoflarla önce tabiat felsefesi şüphecilik ve materyalist akımların ağır bastığı bir düşünce hareketi olarak başlamış ve sonra Sokrat ile metafiziğe doğru bir kayışla gelişmiş ise, İslâm'da da benzer şekilde başlamış ve benzer gelişme göstermiştir denebilir. Çeşitli tarihi sebeplerle İslâm'da ilk olarak ortaya çıkan cereyanlar daha çok materyalizm ve tabiatçılıktır. Özellikle daha sonra Kindî ile metafizik ağırlıklı bir felsefe geleneği başlamıştır. Kindî'nin metafiziksel felsefesi yunan ve helenistik felsefe tesiri taşıyordu; bu felsefe akımı, sözkonusu yabancı felsefelerin daimî surette artan etkisiyle Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd ile geliştirilirken, diğer yandan Gazâlî, Suhreverdî ve İbn Haldûn ile İslâmî dünya görüşünün ağır bastığı yeni özgün akımlar doğmuştur.

(103)İbn Haldûn: Mukaddime, Çev.: Z.V. Togan, İstanbul, 1954, C. I. s.5.

III. İSLÂM FELSEFESİNDE FELSEFÎ EKOLLER MESELESİ

İslâm'da felsefî düşüncenin tarihi üzerine yapılan modern araştırmaların başladığı XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, gerek bu saha ile ilgilenen Batılı oryentalistler, gerekse onları müteakiben müslüman yazarlar, İslâm filozoflarını ve onların düşüncelerini: 1- Meşşâiyye, 2- Rivâkiyye (Revâkiyye), 3- İşrâkiyye gibi üç ekol halinde sınıflamayı âdet edinmişlerdir. Bu tür bir ayırım, birçok bakımdan yanlıştır. Bu ekollerden ne kastedildiğini, kısaca izah edelim ve sınıflamalardaki yanlışları gösterelim. Fakat önce, "ekol" deyiminden ne anladığımızı açıklamamız gerekecektir. Çok özel kullanışla sadece Skolastik felsefeyi ifâde etmesi anlamını dışta bırakacak olursak ve eğer en dar ve en ciddî mânâsına alacak olursak, ekolden, sadece aynı bir felsefî doktrine sahip olan değil, aynı zamanda ortak bir felsefî önderleri ve ortak bir kurumları olan filozoflar kastedilir; bu mânâda gerçekte felsefe tarihinde hiçbir ekolden sözedilemez. Fakat deyimi en geniş mânâsına alacak olursak, aynı doktrine sahip veya en azından ortak birçok tezleri olan filozoflar zümresine ekol denebilir(104).

1- MEŞŞÂİYYE

Meşşâ'iyye (Meşşâîlik) kelime anlamı "yürüyücülük" demektir. Bir ıstılah olarak, genelde Aristo felsefesinin benimsenmesi, özelde "İslâm Aristoculuğu" demektir. Aristo felsefesini benimseyen ve onun yolunda giden İslâm filozoflarına da, "Meşşâ'iyyûn" denir. Meşşâ'iyyûn, kelime anlamı olarak "yürüyenler" demektir. Bilindiği gibi, Aristo derslerini talebelerine onların önünde yürüyerek verirdi. Bunun için onun talebelerine "yürüyenler" veya "yürüyücüler" anlamına Batı'da "Peripatatıciens" denmektedir. Bu ekole İslâm dünyasında, genelde; Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi büyük filozoflar dahil edilir.

Bu ekole dahil edilen filozoflar üzerine ve genelde İslâm felsefesine Aristo'nun tesiri ne kadar büyük olursa olsun, onlardan hiç birisi, kelimenin tam mânâsıyla Aristocu sayılamazlar. Çünkü hiç birisi tamamen her konuda onu takip etmemişlerdir. Yeri gelince Aristo'dan esinlendikleri gibi, Eflatun'dan ve Yeni-Eflatunculuktan esinlenmişlerdir. Özellikle onlarda mantık sahasında Aristoculuk daha fazla baskınsa da, metafizik, siyâset ve ahlâk sahalarında daha çok Eflatunculuk ve Yeni-Eflatunculuk ağır basar. Dolayısıyla onların felsefeleri eklektik bir felsefedir. Bunun için Kindî, Fârâbî, ve İbn Sinâ'yı tam manâsıyla Aristocu görmek yanlıştır. Hatta Fârâbî'nin kendisi, yanlış kaynaklara dayanarak doktrinal yanlışlıklar yaparak da olsa, Aristo ve Eflatun'un felsefelerini bir-

(104)Lalande (A.): Ecole (Ekol) maddesi, Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, 11. Baskı Paris, 1972. s. 260.

leştirmeyi denemiştir[105].

İbn Rüşd'e gelince, durum biraz değişir. Eğer İslâm'da gerçek mânâda bir Aristocu düşünür varsa, o da İbn Rüşd'dür. İbn Rüşd'ün, özellikle Fârâbî ve İbn Sinâ'yı Aristo'nun felsefesini bozmak, Eflatun ve Yeni-Eflatunculukla karıştırmakla suçlaması, hem kendinin ne kadar Aristocu olduğuna hem de Fârâbî ve İbn Sînâ'nın gerçek mânâda Aristocular olmadığına başka bir delildir; İbn Rüşd bundan dolayı onları gerçek Aristocu saymamıştır. İbn Rüşd'ün bu değerlendirmesi, Gazâlî'nin: "Şuda ilâve edilmeli ki, İslâm filozoflarından hiçbiri, Aristo'nun felsefesini bize İbn Sînâ ve el-Fârâbî gibi doğru nakledememiştir."[106] demesiyle bir çelişki teşkil etmez. Zirâ Gazâlî, burada kendinden öncekilerden Aristo'yu en doğru nakledenlerden bahseder; yoksa tam olarak doğru nakledenlerden değil. Kaldı ki, Aristocu olarak gördüğümüz İbn Rüşd'ün bile Aristoculuğu sınırlıdır. Şu mânâdaki, o, özellikle genel felsefe ve metafizikte Aristocu olmasına rağmen, ahlâk ve siyâsette büyük ölçüde Aristo'dan ayrılır; Eflatunculuğa döner. Bazı ahlâk ve siyâset konularında Eflûtun'u takip eder; fakat bunun yanısıra, kendi özel görüşleri de vardır. O halde İslâm düşünce tarihinde mutlak mânada bir ekol olarak Meşşâilikten bahsetmek doğru değildir. Olsa olsa, meşşâilikle Aristo'nun İslâm filozoflarına etkisi veya İslâm filozoflarının bazı meseleleri Aristo tarzında ele almaları kastedilebilir. Fakat yukarıda işaret ettiğimiz gibi bu, mutlak manada bir ekolcülük değildir. Meselâ İbn Sînâ, her ne kadar başta rûh ve beden tarifinde Aristo tanımlarına benzer bir tanım yaparsa da, bu terimlerin kozmolojide ve yaratılış veya en azından oluş doktrinindeki mânâsı ve fonksiyonlarında Aristo'da bazı noktalarda ayrılmaz, tamamen zıd bir tez savunur. Aristo, herşeyi, maddeyi esas alarak maddenin ruhlaşması olarak açıklarken; İbn Sînâ, ruhu esas alır ve her şeyin, ruhun derece derece maddeleşmesi olarak kabul eder ve açıklar. Eğer İslâm'da zorlamayla bir meşşâîlikten bahsedilecekse, bu sadece, yukarıda da söylediğimiz gibi İbn Rüşdcülük olabilir.

2-RİVÂKİYYE

Rivâkiyye, kelime anlamı "Revaka mensup" veya "Revaka ait" demektir. Bir ıstılah olarak genelde Stoacılık, özelde "İslâm Stoacılığı" demektir. İslâm filozoflarından, Stoacıların felsefesini kabul eden ve onların yolunda yürüyenlere de, Stoacılar anlamına "Rivâkiyyûn" denir. Bilindiği gibi Stoacılar derslerini revaklarda oturarak yaparlardı. Onun için onlara bu ad verilmiştir. Stoa, kelime olarak revak veya rivak demektir.

---

(105)Fârâbî'nin bu konuda hasrettiği özel bir eseri vardır: Kitâbu'l-Cem Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn, Eser, Fr. Dieterici tarafından Almancaya tercümesi yapılmıştır. Alfarâbî's Philosophische Abhandlungen, Leiden, 1892, Arabça metin ve Almanca tercüme, s. 1-53.

(106)Gazâlî: el-Munkız, A.S. Furat Tercümesi: "Delâletten Hidâyete", İstanbul, 1972, s. 37.

El-Câhız'a atfedilen bir eserde ilk olarak görüldüğü üzere, stoacılar için başka bir tâbir de kullanıldığını bilmekteyiz: Onlara Ustuvâniyyûn, Ustuvânî[107] veya Ashâbu'l-Ustuvâna da denilmektedir[108]. Ustuvâna, ustuvan kelimesinden gelmekte ve mânâsı revak veya silindirik sütun, daha dar mânâda ise câmi veya evin kubbesini taşıyan sütun demektir. Arapça üstüvâna, yunanca stoa kelimesinin mânâ karşılığı olabilir. İslâm felsefesi tarihinde, stoacılara başka isimlerin de verildiği olmuştur; meselâ Ashâbu'l-Mizalla[109]; er-Rûhanîyyûn[110] yani "Pneumatinues"ler; Cirmiyyûn[111], zira stoacılar ruhu, cism veya cirm kabul ediyorlardı.

Bazı modern araştırıcılar, bazen abartarak ve hiç bir geçerli tarihî delil göstermeksizin, bazan da kısmen haklı olarak, stoacıların İslâm düşüncesinin çeşitli dallarına, mantıktan ve metafizikten ahlâka ve hatta fıkıha kadar tesirlerinden söz etmelerine rağmen, bütünüyle stoacıları takip eder bir müslüman düşünürü veya sistematik bir İslâm Stoacılığını İslâm düşünce tarihinde görmek mümkün değildir. Bu bakımdan mutlak mânâda rivâkiyye diye müstakil bir İslâm felsefesi ekolü yoktur. Ancak, daha önce de çeşitli vesilelerle belirttiğimiz gibi, Stoacı felsefenin, epikürcülük ile birlikte, İslâm'daki tabiatçı (natüralist), materyalist (dehriyyûn) ve ateist filozoflara az çok etki ettiğinden de şüphe yoktur. Fakat buna rağmen, bu tür kimseleri tam mânâsıyla Stoacılar olarak kabul etmek doğru olamaz.

Burada hatırlanması gereken ilginç bir nokta vardır; o da, yaptığının farkında olup olmadığını kesinlikle bilmememize rağmen, Üstüvânî Mehmet Efendi (1608-1668) gibi, hem de çok katı bir Osmanlı vâizinin, Stoacıların vâiz ve ders verme usûlüne benzer bir yol tutmasıdır. Mehmet Efendi, derslerini ve vâizlereni Ayasofya Câmiinde direk dibine otururak veya yaslanarak verirmiş; işte bundan dolayı da kendisine, Stoacı anlamına "Üstüvânî" lâkabı verilmiştir.

3- İŞRÂKİYYE

İslâm felsefesinin ekollerinden birisi olarak da, İşrâkiyye (İşrâkilik) gösterilir. İşrâkiyye, "işrâk" kelimesinden türetilmiştir. İşrâk, "ışığın veya güneşin doğması", "ışığın açılması" anlamlarına gelir. İşrâkiyye, meşhur filozof Şahâbeddin Sühreverdî el-Maktûl veya eş-Şehid (1153-1191)'in kurduğu özel bir felsefenin adıdır. Bu felsefeye, kendine has bir deyimle "Hikmetu'l-İşrâk" (İşrâk Felsefesi)

(107)el-Câhız: ed-Dalâ'il ve'l-İ'tibâr, Haleb, 1928, s. 76.
(108)Amine (O.): Le Stoicisme et la Pensée Musulmane, Rt., No: 1, C. 49, 1959, s. 85.
(109)Sâ'id İbn Ahmed: Tabakâtü'l-Ûmem, Kahire, (tarihsiz), ss. 47-48; el-Kıftî: Ihbâr'l-Ulemâ, Kahire, 1326, ss.. 19-20.
(110)el-Kıftî: A.g.e., s. 124; O. Amine: A.g.e., s. 87.
(111)Theologia Aristotelis, s. 45.

denir. Hikmetu'l İşrâk, ayrıca Suhreverdî'nin eserlerinden birinin adıdır. İşrâkî, bu felsefeyi kabul eden ve savunan kimse için kullanılır; çoğulu İşrâkiyyûn'dur.

Daha önce de gördüğümüz gibi, hakikatın, akılla değil, doğrudan doğruya sezgi veya genel bir iç aydınlanmayla elde edileceği esasına dayanan İşrâkîlik, genelde Aristoculuk, özelde Meşşâîliğe ikinci bir aksülâmel olarak doğmuştur. İkinci bir aksülamel diyoruz; çünkü, ilk esaslı aksülamel hiç bir özel ad taşımaksızın Gazâlî tarafından yapılmıştı. Fakat önce de belirttiğimiz gibi İşrâkîlik, aslında, Suhreverdî'den önceki İbn Sînâ ve İbn Tufeyl (1106-1186) gibi filozofların kurmayı denedikleri bir "Doğu Hikmeti" (Doğu Felsefesi)'nin son aşamasıdır. Bilindiği gibi, İşrâk kavramı ilk defa Fârâbî ile ortaya atılmıştı. Fârâbî, yaptığı birçok felsefe çalışmasının aslında büyük ölçüde yunan felsefesinin tanıtılmasına hasredilmiş bir felsefe tarihi çalışması olduğunun farkındaydı. Bunun için, o, bir gerçek Doğu Felsefesi, yani başka bir deyişle tam ve gerçek mânâda bir İslâm veya felsefe kurmanın gerekliliğine ileri yaşında inanmıştı. Tasarladığı bu felsefeyi Doğuş, Aydınlanma, Işık ve Parlama anlamına gelen "işrâk" sözüyle ifâde etmişti. Çünkü Fârâbî, hayatının sonuna doğru, saf aklî felsefenin yetmezliğini anlamıştı. Bu fikri, kendisinden sonra İbn Sînâ ve İbn Tufeyl işlediler. Fakat bu konuda son çabayı ve aşamayı Suhreverdî gerçekleştirdi denilebilir. Suhreverdî'nin işrâkîliği aslında tamamen özgün bir Doğu veya İslâmî felsefe değildir. Çünkü yapısı itibariyle, Eflatunculuk, Zerdüştlük, Gazâlî ve daha önceki sûfîlerin düşüncelerine bağlı ve hatta Meşşâîlikten esinlenerek meydana getirilmiş eklektik bir felsefedir. Buna rağmen, İslâm kültüründe yeni bir felsefe tarzı olmasından ve birçok sıkı takipçisi olduğu için İşrâkîliğe İslâm felsefesinin bir ekolü olarak bakılabilir. Bu bakımdan da, İşrâkîlik, İslâm felsefe tarihinde, İslâm'a has, gerçek manâda tek ve biricik ekoldür.

İşrâkîlik, Selçuklular devrinde özellikle II. Kılıçarslan ve I. Alâeddin Keykûbât zamanlarında, kurucusu Suhreverdî'nin kendisinin Anadolu'da bulunmasıyla, moda haline gelen bir felsefe olmasına rağmen, asıl hâkimiyetini ve gerçek taraftarlarını İran'da buldu ki, onlara İşrâkiyyûn adı verilir. Bunların en başta gelenleri Suhreverdî'nin yakın talebesi, Şamsuddin-i Şehrezûrî ve İbn Kemmûne (öl. 1284)'dir. Şeyh Ali İbn Muhammed (Musannifek, öl. 1366), Celâleddin Devvânî (öl. 1501), Gıyâsuddin Mansûr'i Şîrâzî (öl. 1542), Vedûd-i Tebrizî (öl. 1524), Molla Sadra Şîrâzî (öl. 1640) diğer önemli işrâkîler arasında yer alırlar. Bu ekolün etkisi günümüze kadar İran'da süregelmiştir.

IV. İSLÂM FELSEFESİNİN YAPISI VE ÖZGÜNLÜĞÜ

A- İSLÂM FELSEFESİNİN YAPISI VE ÖZELLİKLERİ

İslâm felsefesinin yapısı ve özelliklerinden bahsederken, herşeyden önce hangi anlamda bir İslâm felsefesinin sözkonusu edileceğini belirtmek gerekir. İslâm felsefesi dar ve özel mânada tarif ettiğimiz felsefî düşüncedir; yani kendilerine geleneksel olarak filozof dediğimiz İslâm düşünürlerinin felsefelerinin genelidir. O halde, filozofların felsefî düşünceyle birlikte, kelâmı ve tasavvufi düşünceyi de içine alan geniş mânadaki genel bir İslâm felsefesi sözkonusu değildir. Gerçi her iki anlamdaki İslâm felsefesinin veya daha genel bir adlandırmayla İslâm düşüncesinin, temel yapısı ve özellikleri aynıdır; çünkü herşeyden önce filozoflar gibi kelâmcılar ve filozofvari mutasavvıflar da düşüncelerinde aşağıda belirteceğimiz aynı kaynaklara dayanırlar. Ancak her sınıfın bu kaynaklardan faydalanma derecesi, onları değerlendirme biçimi ve amacı, onlara verdikleri önem farklı olduğundan, filozofların felsefî düşünceyle, kelâmcılar ve mutasavvıfların düşüncelerinin yapısı ve özellikleri arasında bazı farklılıklar da vardır.

Genelde bir bütün olarak islam felsefesinin ve özelde herhangi bir İslâm filozofunun felsefesinin düşüncevi kaynaklarının, yerli kaynaklar dediğimiz Kur'ân ve Hadisler yani İslâm dini ile yabancı kaynaklar dediğimiz Yunan-Helenistik felsefesi olduğunu daha önce çeşitli vesilelerle belirtmiştik.

Müslüman filozoflar kendi aklî yetenekleri ölçüsünde bu iki kaynağa dayanarak felsefe yapmışlardır. Bu açıdan İslâm felsefesi, yapı bakımından bu iki kaynağın bir çok özelliklerini birarada beraberce yansıtır. Fakat buna rağmen onların bu şekilde ortaya koydukları felsefeye ne dinin akli bir yorumudur ne de tamamen Yunan-Helenistik felsefesinin olduğu şekliyle bir tekrarıdır denebilir. İslâm felsefesi, müslüman filozofların kendilerince, İslâm diniyle bağdaşır buldukları veya aklın öncülüğünde dini öğretilerle bağdaştırmaya çalıştıkları özellikle Eflatun, Aristo, Fisogorculuk ve Yeni-Eflatunculuk gibi farklı Yunan filozoflarından ve felsefelerinden aldıkları farklı görüşleri temel alarak ortaya koydukları akli düşünce olduğuna göre, herşeyden önce eklektik (telifçi) diyebileceğimiz bir yapıya sahiptir. Fakat biraz sonra görüleceği gibi bu, İslâm felsefesinin özgün bir felsefe olmaması demek değildir. Çünkü bir milletin veya sadece bir filozofun ortaya koyduğu her felsefe, eski düşüncelerden etkilenmesi bakımından eklektiktir; yer yüzünde kelimenin mutlak mânâsında tamemen bağımsız ve tamamen özgün bir düşünce de yoktur. Genelde çok özgün olduğu söylenegelen Aristo ve Eflatun gibi filozofların felsefesi dahi eklektiktir; bunun için Em. Saisset, 19 Aralık 1857 günü Sorbonne'da felsefe dersinin açış konuşmasında: "Eflatunlar, Aristolar ve Leibnizler... gibi dâhi insanların yaratıcı ek-

lektizmi, çağların gelişimiyle ortaya çıkmış büyük fikirleri devşirmeye ve yeni bir fikir elde etme peşinde onları bir araya getirmeye dayanır"[112] derken bu gerçeği ifade etmektedir.

O halde, insanlık düşüncesinin tarihi akışı içinde İslâm felsefesinin, her felsefe gibi eklektik bir yapıya sahip olması doğal bir şeydir. Mühim olan, onun eklektik yapısının, sadece basit bir devşirmecilik mi yoksa gerçekten yaratıcı bir eklektizm mi olduğudur.

İslâm felsefesinin ana özelliklerini şu şekilde sıralayabiliriz: Müslüman filozoflar felsefe yaparken dolaylı veya dolaysız, İslâm dininin etkisi altında oldukları hususu göz önünde tutalacak olursa ki, bu etkiyi onların eserlerinde zaman zaman Kur'ân ayetlerine yapmış oldukları müracaatlardan açıkça anlamamız mümkündür. İslâm felsefesi genelde vahiy espirisi taşımaktadır diyebiliriz. Velevki bazı kimseler, bazı İslâm filozoflarının bazı meseleleri vahiy öğretisine aykırı görseler bile, bizzat filozofların kendileri bunu vahiy çerçevesi içerisinde görmüşlerdir. Bu bakımdan İslâm felsefesi, tabiatı ve yapısı itibarıyla materyalist ve mekanist bir felsefe değildir. İslâm felsefesinin bu özelliğini anlayabilmek için bir iki misal verelim. Meselâ, İslâm felsefesinde bir yaradılış mefhumu vardır. İslâm felsefesinde böyle bir mefhumun varlığı, herşeyden önce İslâm dininden kaynaklamaktadır. İslâm felsefesinde olduğu gibi, Yunan felsefesinde de bir tanrı mefhumu vardır; fakat bu mefhumların mahiyeti farklıdır; mesela Aristo'ya göre, tanrı kainatın içinde adeta maddî bir güçtür ve vazifesi maddeye sadece ilk hareketi vermekten ibarettir. Halbuki Farabi'ye göre, Allah maddenin dışında, müteâl bir varlıktır. O maddeye sadece şekil vermekle kalmaz, her an yarattıklarıyla ilişki içindedir. Farabi'nin Aristo'dan farklı bir Allah anlayışına sahib olmasının sebebi, her şeyden önce, kendisinin tesiri altında bulunduğu İslâmiyetin Allah anlayışıdır.

Hiç şüphesiz, filozofların vahiy'den tesirlenme derece ve şekilleri farklı olduğu için, İslâm felsefî akımlarının "İlahi" tarafı farklıdır. Mesela Gazâlicilikte bu tesir çok daha belirgin ve yüksek olduğu ve bu tesirlenmede daha az te'vile gidildiği halde, bir İbn-i Sina'da te'vilcilik daha baskın ve Vahiy tesiri daha azdır.

İslâm felsefesinin akılcılığının ne olduğu hususunda birazcık durmak gerekir. İki çeşit akılcılıktan bahsedilebilir. Birincisi "akıl" kelimesinin ifade ettiği ve beynin veya zihnin dış dünyaya dönük ameliyesi olan bir akılcılıktır ki, bu rasyonalizm dediğimiz şeydir. Biz bunu "maddi akılcılık" olarak adlandırmak istiyoruz. Bunun taraftarları, daha önce kendilerini "maddîyyûn" olarak adlandırdığımız Fârâbî, İbn

(112)Nakleden A. Lalande; Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, 11. baskı, Paris 1972, "Eclectisme" maddesi, s. 258.

Sina ve İbn Rüşd'dür. İslâmdaki bu akılcılığın kaynağı, büyük ölçüde Aristo'dur.

İkincisi tamamen İslâmî kaynaklı olan, "Kalb", "Fuâd", "Elbâb" ve "Sadr" gibi Kur'ân'da da kullanılan çeşitli kelimelerin ifade ettiği, dış ve iç dünyaya aynı anda dönük insanın aklı ve duyuları yanında çeşitli yetilerini kullanması olan bir akılcılıktır. Biz bunu tamamen felsefî bir anlamda kullanılan "Intellectuazilm" ile aynı sayabiliriz ve bunu "manevi akılcılık" olarak adlandırabiliriz. Böyle bir akılcılığın kaynağı İslâm dinidir. Genelde bu tür akılcılığı benimseyen filozof ve düşünürler, Gazalici olan, işrâki felsefeyi benimseyen kimseler ile, Mevlana ve İbnu'l-Arabi gibi filozof mutasavvıflardır.

B- İSLÂM FELSEFESİNİN ÖZGÜNLÜĞÜ MESELESİ

İslâm felsefesini, sadece Yunan felsefesinin basit bir devamı gibi gören bazı şarkiyatçılar, onun özgün bir felsefe olmadığı iddiasındadırlar; mesela De Boer onlardan birisidir. O diyor ki; "İslâm felsefesi daima Yunancadan tercüme edilen eserlere bağlı bir eklektik felsefe olagelmiştir. Tarih boyunca, ortaya yeni bir görüş getirmekten ziyade diğer görüşleri kendi içinde eritici bir yol takip etmiştir. Ortaya ne yeni meseleler atmış ne de eski meseleleri yeni bir şekilde ele almıştır. Bu şekilde İslâm felsefesinde önemli bir ilerleme hareketi kaydedlilemez"[113].

Herhalde, sadece doğulu değil batılı, insaflı bir düşünce tarihçisi bile, Boer'in bu yargısına katılamaz. Nitekim Wilhelm Dilthey İslâm bilim ve felsefe tarihinin Yunan felsefesinin bir kopyası olmadığını, kendine has yaratıcılığı olduğunu, modern bilimin, doğuşunu müslümanlara borçlu olduğunu belirtir[114]. Gerçekten İslâm felsefesi, kendi tarihi ve doktrinal gelişimi içinde, hele tasavvufî ve kelâmî düşünce çeşitlerini de içine alacak şekilde bir bütün olarak değerlendirildiğinde, yepyeni meseleler ortaya atan, bu meselelerle birlikte eski Yunan felsefesinin meselelerine yeni çözümler sunan, İslâmi karakteriyle de özgün bir felsefedir. Onun eklektik bir felsefe olması, özgün olmasına mani değildir, yukarıda da belirtildiği üzere, aslında eklektik olmayan hiçbir felsefe ve insan düşüncesi yoktur.

İslâm felsefesinin özgünlüğünü maddeler halinde kısaca görelim:

1- Sistem Yenilikleri

İslâm felsefesinin, klasik Yunan ve Helenistik felsefelerinin bazı akımlarını devam ettiren yanı olduğu kadar, onlara tamamen zıd ve hatta tepki olarak gelişen ve geliştirilmeye çalışılan akımlar ve sistemlere sahip olan yönü de vardır. Gazalicilik, İşrakilik ve "Doğu Felsefeciliği" (el-Hikmetu'l-Maşrikiyyin) bunların en güzel örneğidir.

---

(113) De Boer (T.J.): İslâmda Felsefe Tarihi, çev. Y. Kutluay, Ankara 1960, s. 23.
(114) W. Dilhtey: Einleitungu die Geistswissenschft, Berlin, 1933, ss. 292-294.

2- Yeni Teoriler ve Görüşler

İslâm felsefesi, eski felsefelerin uğraşmadığı yepyeni meseleler kaşısında sayısız teorilere ve görüşlere sahiptir. Bunların hepsini zikretmek imkansızdır. Ancak, burada bir kaçına değinmek, yerinde olacaktır. Mesela ilk defa Fârâbi'yle ve daha önceki kelâmcılarla ortaya çıktığı sanılan varlığın zorunlu ve mümkün varlık olarak ikiye ayrımı görüşü. Zorunluluk kavramı; bu kavramın da, mantıkî veya zihnî zorunluluk ve varlıksal (ontolojik) zorunluluk şeklinde ikiye ayrılarak ele alınması, bildiğimiz kadarıyla Gazali'nin eseridir. Bugün metodik şüphecilik olarak adlandırılan Descartes şüpheciliği ve Malebranche'ın ilk defa formüle ettiği sanılan okazyonalizm, yine daha önce özgün görüşler ve teoriler Gazali ve bazı kelâmcılarda vardır.

3- Eski Filozofları ve Felsefeleri Tenkid Etmek

İslâm felsefesinin, Yunan felsefesinin basit bir devamı olmadığını gösteren başka bir husus da, en çok Yunan felsefi geleneğine bağlı gördüğümüz Kindî, Farabi ve İbn Sina gibi filozofların, Aristo ve Eflâtun da dahil birçok Yunanlı ve Helenistik dönem filozoflarının bazı görüşlerini ve akımlarını ya kısmen ya da tamamen reddetmiş olmalarıdır. Mesela Fârâbî'yi ele alalım; onun şu filozofları ve felsefeleri tenkid ve reddettiğini biliyoruz. Filozoflar: Fisagor, Aristippe, Aristifüs, Epikure, Diogene ve Firon (Phyrron); felsefeler: Cyrênaique mektebi Eklu Kûrînâ, Şüphecilik ve Stoacılık (Ashâbu'r-Rivâk).

Mesela Zekeriyya er-Razi ve Ebû'l-Berakat el-Bağdadi, onları mütekiben Davudu'l-Kayseri, Aristo fizik ve metafiziğinin en temel kavramları olan zaman ve mekan, araz ve cevher, hareket ve sükuna verilen anlamları bilim ve gerçek dışı bulmuşlardır; bu konularda Aristo'yu şiddetle tenkit etmişlerdir. Mesela Fârâbî, heyûlâ ve sûretin teşekkülü meselesinde, maddenin zatını Allah'tan alır demesiyle, Kûllî Aklı Allah'la aynı saymamasıyla, Allah'ı kainatın merkezinde görmemesiyle ve daha birçok konuda Aristo'dan ayrılır.

4- Eskilerin Teorilerini ve Görüşlerini Geliştirmek

İslâm felsefesinin özgünlüğü ve insanlık düşüncesine olan katkısı, bir de müslüman filozofların, eski Yunan ve Hellenistik düşünürlerce ortaya atılmış teori ve görüşlere yaptıkları yeni ilâvelerde görülür. Burada bir misal verecek olursak, Kindî'nin Aristo ve Alexandre d'Aphrodisias'ın akıl teorilerine yaptığı ilavelerini gösterebiliriz. Aristo, iki çeşit akıldan bahseder: a) Nazari akıl; b) Ameli akıl, Onu müteakiben Alexandre bir ilaveyle üç akıldan bahseder:a) Maddi akıl b) Meleki akıl (Intellect-habitus): c) Aktif akıl. Kindî ise yeni bir ilaveyle akıl sayısını dörde çıkarır: a) bi'l Fiil akıl; b) bi'l-Kuvve akıl; c) bi'l-Meleke akıl; d) Zâhir akıl (el-Aklu'z-Zahir).

5- Müslüman Filozoflarının Birbirlerini Tenkidi

İslâm felsefelerinin özgünlüğünü, müslüman filozofların sahip oldukları tenkidci zihniyeti, sadece Yunan ve Hellenistik filozoflar için kullanmalarında değil, aynı zamanda birbirlerinin görüşlerini de tenkid etmelerinde görmekteyiz. Onların çoğunluğu, birbirlerinin fikirlerini az-çok yeni ilâvelerle takip eden kimseler değil, aralarında felsefî sistem ayrılıklarını doğuran tenkitleri de olan kimselerdir. Mesela Ravendi, özellikle mu'tezile kelamcılarını tenkitle bir ateist materyalizme ve Zekeriyye er-Razi, Kindî, gibi filozofları tenkitle dinde deist bir materyalizme varırken, Suhreverdi ve İbn Tufeyl, Farabi, İbn Sina ve İbn Bacce gibi filozofları tenkitle İşrâkiliğe varmışlardır. Gazali, aynı şekilde Farabi ve İbn Sina'yı tenkit etmiş ve İslâm düşünce tarihinde bir çeşit yenilenme hareketlerine öncülük etmiştir. İbn Rüşd, Farabi, İbn Sina ve özellikle de Gazaliyi tenkid ederek çok katı bir rasyonalizme ulaşmıştır.

İşte bütün bu noktalardan İslâm felsefesine bakılacak olursa onu insanlık düşünce tarihi içinde özel bir yere sahip, kendine has özellikleri, özgünlüğü olan ve yaratıcı bir felsefe olduğunu kabul etmek gerekecektir. Eğer İslâm felsefesini, kelâm ve tasavvuf, hatta usul-ı fıkhı da içine alacak şekilde geniş anlamında ele alacak olursak, özgünlük meselesi daha da belirginleşir. Zira özellikle bu ilim dallarında klasik Yunan ve Hellenistik devir felsefelerine zıt, onlardan tamamen bağımsız birçok yepyeni görüşler ve teoriler vardır.

C- İSLÂMÎ BİR FELSEFE KURMA ÇABALARI

Burada "İslâmî Felsefe" tabirini Farabi, İbn Sina, İbn Tufeyl, Suhreverdi el-Maktûl ve Fahreddin Razi gibi filozofların kullandıkları "Doğu Hikmeti" veya "Doğu Felsefesi", "Aydınlık Felsefesi" veya "Nûr Felsefesi" tabirlerinin ifade ettiği manaya tekabül edecek bir anlamda kullanıyoruz. Burada hemen şuna işaret etmeliyiz ki, Nallino gibi bazı Oryentalistler, Suhreverdi'nin "İşrâkî" veya "Nûr Felsefesi" ile, İbn Sina'nın "Maşrıkî Felsefesi" arasında suni bir fark göstermektedirler. Halbuki, ne Suhreverdi ne de onun yolunu izleyen işrakiler, bu iki felsefe arasında bir fark gözetmemişlerdir ve her iki deyimi birbirinin yerine, aynı anlamda kullanmışlardır; velevki İbn Sina ile Suhreverdi'nin fikirleri arasında bazı farklar olsa bile. Çünkü her iki felsefenin amacı da bir "Doğu" veya "İslâmî" felsefe kurmaktır. Elbette buradaki "Doğu" deyimi coğrafi bir ciheti ifade eden bir kavram değildir. Metafizik bir kavramdır ve en son doğan İslâm dinini ifade eder. Buna göre İslâmî Felsefe, yani "Doğu Hikmeti", özellikle yukarıda isimleri geçen filozofların İslâm kaynaklı, İslâm'a has ve özgün olmasını arzulayarak kurmak istedikleri bir felsefedir. Böyle bir felsefeyi, onlar büyük ölçüde Yunan-Hellenistik felsefe geleneğine bağlı ve geleneksel olarak adını dar manada "İslâm felsefesi" dediğimiz felsefeye alternatif olarak ortaya atmışlardır. Onları böyle bir felsefe kurmaya iten sebepler nelerdir?

Yunan-Hellenistik gelenekli felsefenin İslâm dünyasına aktarılmaya başlandığı ilk günlerden beri, bazı müslüman düşünürler bu felsefeye karşı bir tepki göstermişlerdir. Bildiğimiz kadarıyla, erken devirlerde ilk tepki gösterenler arasında, sadece Selefiyyûn yoktu. Nazzam gibi akli düşünceden hoşlanan kelâmcılar da vardı. İslâm dünyasında felsefî düşünce geliştikçe tepkiler de artıyor. Bu durum, bir kısım felsefe ve aklî düşünce taraftarlarını ve filozofları, felsefeyle İslâm dinini zahiren de olsa uzlaştırmaya iterken, aynı zamanda Yunan-Hellenistik felsefeden bağımsız bir İslâmi felsefenin kurulmasının denemesine itti. İşte bu, bizce birinci sebebi teşkil eder.

İkinci bir sebep de, müslüman filozofların, yaptıkları felsefenin büyük ölçüde gerçekten İslâmî felsefe olmaktan ziyade, Yunan filozoflarının felsefeleri üzerine özgün çalışma, onların tanıtımı ve yorumu olduğunun şuurunda olmalarıdır. İbn Tufeyl'in İbn Sina'dan bahsederken, onun bir çok çalışmasının Aristo gibi filozofların İslâm dünyasında tanıtılmasını hedef aldığını, asıl felsefesinin "Doğu Felsefesi" adıyla yazdığı eserlerinde bulunduğunu söylemesinden de anlamaktayız.

İbn Sina'nın kendisi bu gerçeği Aristo'nun eserlerinde yer alan sorunları yorumlamayı üstlenerek onun anlayışı doğrultusunda kaleme aldığı Şifâ adlı büyük eserinin mantık bölümünde kendi temel anlayışının ona muhalif olduğunu belirtir ve gerçeği arayanlara, İşrakiye felsefesi üzerine yazdığı eserlerine başvurmalarını salık vermiştir(115).

Yunan-Hellenistik felsefeye alternatif olarak İslâmî bir felsefe kurulmasında ilk çabanın Nazzam ve bazı mu'tezile kelâmcılarınca verildiğini görüyoruz. Bu çaba zaman içinde hiçbir özel isim almaksızın artarak, Farabi'de ilk defa "İşrâkçılık" adıyla anıldı. Fakat bizzat Farabi'nin bu felsefesinin kurulmasında, şimdiki bilgilerimize göre, isim vermeden başka bir gayret içine girmediğini görüyoruz. Bu konuya ilk şuûrlu eğilim İbn Sina ile başlamıştır. İbn Sinanın, Doğu Felsefesine ayırdığı iki eseri vardır: "el-Hikmetu'l-Maşrikiyye" ve "Mantıku'l-Maşrikiyyûn". Daha çok tasavvufî mahiyeti olan bu eserlerinde İbn Sina, İslâmî bir felsefe kurmayı denemektedir. Fakat sözkonusu eserlerin içerikleri incelendiğinde, onun bu felsefeyi kurmayı başardığı söylenemez. Zira hâlâ onlarda Yunan-Hellenistik felsefenin izleri görülmektedir.

Belki İslâmî felsefe kurmada İbn Sina'dan daha başarılı bir filozof Gazali'dir. denebilir. Çünkü Gazalî, eski felsefelerin ve özellikle de Aristoculuğun zaman, mekân, cevher ve araz gibi birçok temel deyimin; aynı anlamda kullanmaya devam etmekle birlikte, Kur'ân ve hadislere dayalı, dolayısıyla genel havasıyla

(115)İbn Tufeyl. Hayy İbn Yakzan, Çev. N. A. "Ruhun Uyanışı", İstanbul, 1965, s. 38.

İslâm'ın ruhuna daha uygun bir felsefe yapmayı denemiştir. Felsefesi tamamen Aristoculuğa zıd bir yapıya sahiptir; genel hatlarıyla, indeterminist, idealist ve konvansiyonalist bir yapıya sahiptir. Ne var ki, Gazali de bu konudaki fikirlerini tam bir felsefî sistem teşkil edecek şekilde sistemleştirememiştir. Belki de, genç yaşta ölümü buna mani olmuştur.

İslâmî felsefe kurma çabası, Doğu felsefesi veya Aydınlık felsefesi veya Nûr felsefesi adıyla Gazali'den sonra devam etmiştir. Bu konuda XII. yüzyılda çaba harcayanların en önemlilerinden birisi, Batı İslâm dünyasının yetiştirdiği İbn Tufeyl ile, Doğu İslâm dünyasının yetiştirdiği Şahabeddin Suhreverdi el-Maktûl'dür. İbn Tufeyl, bize kadar ulaşan biricik yarı felsefî yarı bilimsel eseri Hayy İbn Yakzân'ın alt başlığına "el-Hikmetu'l-Maşrikiyye" adını verdiği halde, tam ve sistemli bir Doğu veya Aydınlık Felsefesi ortaya koymaktan ziyade, canlıların ve insanın menşei, insanın tabiat yoluyla Allah'a nasıl ulaşabileceği konularından devrine göre çok ileri bazı evrimci fikirler serdetmekle yetinir(116). Suhreverdi'ye gelince, İslâmî felsefe kurmada en çok çaba harcayan ve bu felsefeyi en çok sistemleştiren odur. Aristo'nun mantık ve metafizikle ilgili birçok fikirlerini tenkit eder. Fakat onun İşrakçılığına da, tam bir İslâmî Felsefe de denemez. Çünkü bu felsefenin kaynakları tamamen İslâmi öğretilere dayanmaz, onların yanı sıra eski İran dini Zerdüştlük ve yeni-eflatunculuktan alınma fikirlere de oldukça yer verilmektedir.

Daha sonraki yüzyıllarda da bugüne kadar bazı İslâm düşünürlerinin bu konuda emek harcadıklarına şahit olmaktayız. XII. yüzyılın sonralarında Fahreddin Razi "Mebâhisu'l-Maşrıkiyyûn" adlı bir eser kaleme almasına rağmen, eskilerin bu konudaki çabalarına pek fazla birşey eklemez. Daha sonra XIX. ve XX. yüzyıllarda İslâm modernistleri veya reformcular olarak anılan Cemaleddin Afganî, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi kimselerle, Muhammed İkbâl, diğer meselelerle birlikte, İslâm felsefî düşüncesinin yeniden ihyası konusunu da ele almışlarsa da, gerçek İslâmî bir felsefe kuramamışlardır. Mesela İkbâl'ın "İslâm Dinî Düşüncesinin Yeniden Teşekkülü" adlı eserinde yaptığı şey, geleneksel İslâm felsefesinin canlandırılması girişiminden başka birşey değildir. Nihayet Merhum İ. Faruki, "Bilginin İslâmileştirilmesi" adlı eseriyle, bu konuda, anlatmak istediği felsefenin islâmileştirilmesi veya İslâmi bir felsefesinin konulması değil, sadece islâmi öğretilerin eğitim kurumlarına ve onların programlarına nasıl yerleştirileceği hakkındadır. Ümit ederiz ki, bu adımlar gelecekte devam eder ve İslâmi bir felsefe kurma meselesi köklü bir çözüme kavuşur.

(116)İbn Tufeyl'in bu fikirlerinin tanıtımı hakkında bkz. M. Bayrakdar: İslamda Evrimci Yaratılış Teoresi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1987, ss. 89-94.

V. İSLÂM'DA FELSEFİ DÜŞÜNCENİN GERİLEMESİ VE SEBEPLERİ

A- GERİLEMENİN BAŞLANGICI

İslâm felsefesi deyince, İslâm'daki sedece yunan-hellenistik geleneğe bağlı felsefe akımını dikkate alan birçok yazar İslâm'da felsefî düşüncenin gerilemesini, sözkonusu akımın en büyük ve en son temsilcisi olan İbn Rüşd'den sonra, yani XII. yüzyıl ile başlatırlar. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu sadeçe bu akım için doğru bir tarih ise de, İslâm felsefesinin sadece Yunan-hellenistik felsefe geleneğinden ibaret olmadığını düşünürsek, ki böyledir, o zaman gerilemenin başlangıcı için başka bir tarih tespit etmek gerekecektir.

İslâm dünyasında en son ortaya çıkan felsefî akımlardan birisi, İbn Haldûn'un tarih felsefesi veya sosyal ilimler felsefesi olduğunu ve bunun XIV. yüzyılda ortaya çıktığını görmüştük. İbn Haldûn'dan sonra genelde daha önceki felsefî akımlara bağlı daha sonraki yüzyıllarda daha birçok filozof ve düşünür ortaya çıkmıştır. Fakat genelde eskilerin fikirlerini yorumlama ve geliştirmeyle uğraşmış olduklarından, teferruatta bazı özgün fikirler ortaya atmış olsalar bile düşüncelerini "yeni" damgasıyla nitelendirecek kadar yenilemediklerinden veya eskilerin düşüncelerine köklü değişikliklerle yeni bir mecraya çeviremediklerinden ister Gazalî çizgisinde veya ona yakın kelâmcı filozoflardan olsun, ister mutasavvıf filozoflardan olsun ve isterse İşrâkî ekole mensup filozoflardan olsun, son devir filozoflarda hiçbir yeni akım veya ekol teşekkül etmemiştir. İşte bu bakımdan, İslâm'da felsefî düşüncenin gerilemeye başlamasını, İbn Haldûn'un sosyal ilimler felsefesinin çıkışından sonraki bir tarihte görmek gerecektir. Bu da XIV. yüzyılın ikinci yarısıdır.

B- GERİLEMİNİN SEBEPLERİ

İslâm'da felsefe geleneği gerilemeye elbette birdenbire XIV. yüzyılda başlamamıştır. Fakat gerileme hızlı olarak kendi bu yüzyıldan itibaren hissettirmiştir. Bunun çeşitli sebepleri vardır. Biz bu sebepleri genelleştirerek üç sınıfta ele alacağız.

1- Menfi Siyâsi Olayların Selefçiliği Canlandırması

Bilindiği gibi XIII. yüzyılın sonlarına doğru İslâm âlemi, içten ve dıştan İslâm birliğini ve bizzat İslâm dinini tehdit eden birçok siyâsî olaylara sahne oldu. Dış kaynaklı siyâsî-tarihî olayların en önemlileri, Doğu'dan gelen Moğol istilâsıyla Batı'dan gelen Haçlı seferleridir. Her iki siyâsî olayla İslâm topraklarının bir kısmı istilâya uğradı ve İslâm âleminin sadece dış siyâsî ve ekonomik durumunu zayıflatmakla kalmadı içte de bazı siyâsî ve sosyal istikrarsızlığa sebep oldu. Abbasilerin zayıflamasıyla birçok devlet ortaya çıktı ve siyâsî güç birlikleri oluştu.

Öte yandan bunlara parelel olarak dinî ve mezhebî grup çekişmeleri had safhaya ulaştı. Hatta "Bâtınîlik" gibi bazı cereyanlar günden güne büyüyerek, İslâm akîdesinin bozulmasına varacak kadar tehlikeli hale geldi. Bu siyâsî ve dinî gidiş, İslâm âleminde tâ başlangıçtan beri varolan ve genel olarak "Selefçilik" adı verilen cerayanın yeniden canlanmasına sebep oldu. Selefçilik, bilindiği gibi, Kur'ân ve Hadîsin sadece zâhiri anlamının bir dünya kurmaya yeter olduğunu, insanın ne onları yorumlamak için, ne de onlara ilâve olarak başka öğretiler ve müesseseler meydana getirmesi için çaba harcamasını gereksiz buluyordu; hatta insan aklının ortaya koyacağı herşeyi din dışı (bid'at) sayıyordu. Bunun için Selefçiler, genelde naklî ilimlerle yetinmeyi yeterli görerek, aklî ilimler sayılan felsefe, tasavvuf ve hatta müsbet ilimlerle uğraşmayı bid'at sayarak, bu ilimlere karşı oldukça katı bir tutum takınmışlardır. Başlangıçta ne siyâsîlerin, ne halkın ve ne de ilim adamlarının çoğunluğu nezdinde kabule şâyân bir dünya görüşü olarak rağbet görmedi. Ne var ki, İslâm âlemi XIII. yüzyıldan itibaren yukarıda işaret ettiğimiz tarihî, siyâsî ve dinî çalkantı içine girdi, o zaman selefçi anlayış yeniden canlandı.

Şöyle ki, Selefçilere göre, İslâm âleminin bu duruma düşmesinin sebebi olsa olsa imân zayıflığı olabilirdi. O zamana kadar devamlı bir gelişme gösteren felsefe ve müsbet ilimlerin gerçekten bir faydası olsaydı, zaten İslâm âlemi böyle bir duruma düşmezdi. Bu olsa olsa bilim ve felsefeden kaynaklanan iman zayıflığıdır. O halde bu durumdan kurtulmak için bu ilimlere önem vermek faydasız. Selefiliğe dönmekten başka yapılacak bir iş yoktur. İslâm âleminin çöküntüden kurtuluşunun tek çaresi olarak gösterilen bu görüş, yavaş yavaş bu duruma çare arayan devlet ve ulemanın çoğunluğunca ve bazı halk kitlelerince de gerçek sebep olarak rağbet görünce, artık bu kimseler felsefe ve bilimle uğraşan kimselere rağbet etmemekle kalmadı, onlardan yüz çevirdiler. Artık eskisi gibi, filozofları koruyan hükümdarlar ve vezirler, bilimsel ve felsefî araştırmaları maddî bakımdan destekleyen zenginler görülmez oldu. Hatta filozof ve bilimcilere düşman kesildiler. Meselâ bir Şahabeddin Suhreverdî'nin katline, Selâhaddin Eyyûbî ve bazı ulema grubunun işbirliği sebep oldu. Aynı şekilde İbn Rüşd'e birçok eziyet yapıldı, sürgün revâ görüldü. İbnu'l-Arabî'nin Şam'da öğretimi yasaklandı ve bir nevi göz hapsinde tutuldu. Bu tür misâlleri çoğaltmak mümkündür.

Bütün bunların neticesi olarak, felsefeye ve bilime verilen önceki değer kaydoldu. Bilhassa XIII. yüzyıldan itibaren, İbn Teymiyye, Selef ekolünün görüşleri, bütün ilmî çalışmanın genel çerçevesi haline gelince ve onların tesiriyle yetişen ulemanın imân zayıflığını zaman zaman gündeme getirmeleriyle felsefe ve bilim gelişme gösteremedi. Zaman zaman çeşitli yerlerde ve çeşitli devirlerde bazı atılımlar olmuşsa da, bu atılımlar gelip geçici oldular.

Halbuki İslâm âleminin çöküşünün asıl sebebi, ne felsefe ve bilime verilen değer ve gösterilen rağbet, ne de onlardan kaynaklandığı düşünülen imân zayıflığıydı. Asıl sebep hiç şüphesiz dinî-mezhebî görüş ayrılıklarından, sık sık da zamanın hükümdarları arasındaki siyâsî taht kavgalarından kaynaklanan siyâsî ve ideolojik bölünmelerdir, ki başlangıçları tâ İslâm'ın ilk devirlerine kadar varır.

2- Müspet Bilimin Gerilemesi

İslâm'da felsefenin gerilemesinin ikinci bir sebebi de, İslâm dünyasında, yukarıda işaret etmeye çalıştığımız sebebe binaen felsefeyle birlikte bizzat müspet bilimin gerilemesidir. Bu bilimsel gerilik, aynı zamanda felsefenin de gerilemesine bir ilâve sebep oldu.

Şöyle ki, bilim, ister pratikten, isterse tam tersi teoriden haketle yapılsın, salt bilim gelmezden önce bir nazarî düşüncenin ortaya konması gerekir. İşte bu bakımdan salt bilim salt felsefeden ayrılmaz, bir bilim, bilim olmazdan önce her zaman bir felsefî düşünce safhasından geçer veya başka bir deyişle her bilimin gerek başlangıcında ve gerekse sonunda bir felsefesi vardır. İşte bilim gerileyince, ona bağlı olarak felsefe de gerilemek zorunda kaldı. Kaldı ki birçok büyük bilimci aynı zamanda büyük filozoftu.

Burada ilâve etmek gerekir ki, Selefçi düşünce müsbet bilimin değil, bizzat dinî ilimlerin de gelişmesine engel oldu. Şöyle ki; Selef için gerçek ilim, Kur'ân ve Hadîs'in zâhirî mânâsıyla, Ashab'ın onlara dayanarak söyledikleri şeydi. Sonrakilere düşen iş, onları tekrarlamaktan başka bir şey olmamıştı. İşte Selef'in bu görüşü, meselâ, özellikle aklî düşünceye gereksinme duyan İslâm hukukundaki re'y ve İctihad kapısını kapattırdı. Bir nevi felsefeyi gerektiren bu ictihad ve re'y kapısının kapanması, sadece İslâm dinî düşüncesinin dinamikliğine değil, dolaylı olarak da felsefî düşüncenin gelişmesine bir balta vurmaktan başka bir şey değildir.

3- Gazâli'nin Yanlış Anlaşılması

Çeşitli vesilelerde buna daha önce de değinmiştik. Burada kısaca tekrar etmek gerekecektir. Gazâlî'nin Aristo, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların bazı metafizik görüşlerine yönelttiği geniş çaplı ve sistematik tenkit ve hücumu, kendisinden sonraki birçok kimse tarafından gerek maksatlı ve gerekse onu anlamaksızın bizzat felsefeye reddiye olarak görülmesi veya gösterilmesi, İslâm'da felsefenin gerilemesinin başka bir sebebidir.

Halbuki Gazâlî'nin bu tenkidinin, herhangi bir filozofun bir filozofu tenkidi şeklinde görülmesi gerekirdi. Meselâ Aristo, hocası Eflatun'u tenkit etmişti. Meselâ Fârâbî, Galen'i tenkit etmişti. Aynı şekilde İbn Rüşd, İbn Sînâ'yı bazı noktalarda tenkit etmişti. Fakat bu filozofların birbirlerini tenkitleri, felsefenin yıkımı için bir

sebep olarak görülmez, aksine felsefî düşüncenin zenginleşmesini sağlamak için yapılması gerekli bir hizmet olarak değerlendirilir. Burada cevap verilmesi gereken soru, bizzat Gazâlî'nin bir disiplin olarak felsefeyi reddetmediği halde, onun filozofları tenkidi "felsefeye reddiye" olarak değerlendirilmeye niçin sebep olduğu sorusudur.

Gazâlî'den önceki filozoflar birbirlerini tenkit ederken daha ziyâde ya sırf felsefî cihetten veya bilimsel cihetten tenkit etmişlerdi. Gazâlî bu iki cihete ilâveten, bir de dinî ciheti işin içine soktu ve ona daha çok önem verdi. Ona göre bir farazî düşüncenin doğru olması herşeyden önce, zâhiren de olsa dinin açık öğretileriyle çelişmemesi gerekirdi. İşte Gazâlî'nin tenkitlerinde dinî ciheti de işin içine katması, sık sık âyet ve hadîslere atıfta bulunması, kendinden sonraki birçok kimsede sanki onun felsefeyle dini tam bir zıdlık içinde gördüğü izlenimini uyandırdı. Bu da onların, Gazâlî gibi ünlü şahsiyeti, felsefeye karşı kullanmalarına sebep oldu ve böylece Gazâlî namına felsefeye reddiyecilik yapıldı. Elbette bu da İslâm'da felsefenin gerilemesine bir sebep oldu.

Gazâlî'nin özellikle "Makâsıdu'l-Felâsife", "Tehâfütü'l-Felâsife" ve "el-Munkız" adlı eserleri iyi tetkik edilecek olursa, onun filozofların görüşlerini tenkit ederken, felsefesinin değil, onların şahsî görüşlerini tenkit ve reddettiği görülür. Bunu yaparken, Gazâlî sadece dinî nassları ileri sürmekle yetinmez, kendi şahsî özgün felsefesini yansıtan mantıkî, felsefî ve bilimsel görüşlerini de ileri sürer.

Elbette, Gazâlî'nin tenkidlerini felsefe düşmanlığı olarak göstererek o devirlerde saptırılması ne kadar hatalıysa, onun tenkitlerine bugün felsefî düşünceler olarak bakmamakta da o kadar hatalıdır. Çünkü bir filozofun, illâda daha öncesi bir filozofu hakaret noktası olarak, onun, yönünde bir felsefe yapması beklenemez. Gazâlî, Aristoculuğa rağmen bir felsefe yapmıştır. O halde felsefenin İslâm'da gerilemesi bağlamında Gazâlî'ye illâda bir suç yüklenecekse, onun tek suçu, tenkitlerinin yanlış değerlendirilmesidir, denebilir.

İşte yukarıda zikrettiğimiz bu üç ana sebebi ve daha bir çok tâlî sebebi kendinde beraberce bir araya getiren XIV. yüzyıl, felsefesinin ve bilimin gerilemesine başlangıçlık yapmıştır. Meselâ Osmanlılarda olduğu gibi, Fatih devrinde bizzat Fatih'in kendisi ve Lâle Devri'nde Damad İbrahim Paşa gibi, çeşitli İslâm ülkelerinde, bazı idareciler felsefeyi yeniden canlandırma girişiminde bulunmuşsa da bunlar pek fayda vermemiştir. Zira yukarıda sözünü ettiğimiz sebepler ortadan kaldırılamamıştı. Hatta onların en etkini olmuş olan Selefçilik, meselâ Osmanlılarda dipdiriydi, çünkü İbn Teymiyye ve İbnu'l-Kayyim el-Cevzî'ler etkisiyle yürüyen Osmanlı selefçileri Mehmed Birgivî (1523-1573), Küçük Kadızâde Mehmed Efendi (1583-1635) ve kendine bağlı Kadızâdeliler denen kimselerin hareketleri yeni girişimlerin âtıl kalmasına sebep olmuştur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İSLÂM FELSEFESİNDE FELSEFÎ İLİMLER VE SINIFLAMASI

I. FELSEFÎ İLİMLERİN SINIFLAMASI

A- Giriş

Antikçağ Yunan düşünürlerinden özellikle Aristo'dan zamanımıza kadar, ilimleri sınıflandırmak devam edegelmiştir. Bu, özellikle Ortaçağda bir moda halini almıştı. İster müslüman, ister hıristiyan, ister yahudi olsun, hemen her büyük düşünür ve filozofun bu konu için özellikle ayrılmış bir eseri vardır.

İslâm filozofları ve düşünürlerinden, meselâ Fârâbî'nin "İhsâu'l-Ulûm", İbn Sînâ'nın "Aksâmu'l-Ulûmi'l-Akliyye", İbn Hindî'nin "et-Tezkire bi Cumali'l-Felsefe", Molla Fenarî'nin oğlu Şah Çelebi'nin "Enmüzecü'l-Ulûm" adlı eserleri bu tür eserlerdendir. Kindî'de, bu konuda şu eserleri yazmıştır: "Kitâbu fî-Mâhiyyeti'l-İlm ve Aksâmihi" ve "Kitâbu Aksâmu'l-İlmi'l-Ünsî". Fakat onun bu eserleri henüz ele geçmemiştir.

İlimler sınıflaması birbirine bağlı iki amaç için yapılırdı. Birincisi, konu, metod ve gaye yönünden ilimler arasında irtibatı göstermek; ikincisi; ilimlerin öğretiminde mantıklı bir sıra gütmeyi sağlamak ve böylece de eğitimde verimlilik ve kolaylık sağlamak.

Genelde felsefî ilimlerin sınıflamasının temelinde Aristo'nun sınıflaması ve onun ilim anlayışı yatmaktadır. Ancak her yeni kültür ve medeniyette yeni olarak ortaya çıkan ilimlerin ve bazı ilim adamlarının ilim anlayışını, Aristo'dan farklı olması nedeniyle, sınıflamada sayısal artışlar olmuştur. Bu alanda şuurlu biçimdeki ilk yenilik hareketini İbn Haldûn'da görüyoruz.

Bilindiği gibi, Aristo'nun ilim anlayışına göre birinci derecedeki gerçek ilim, değişmeyenin, yani tanrısal varlığın ilmi, ikinci derecedeki gerçek ilimse tabiî varlıkların ilmidir. Aristo'nun bu varlıkların bilgilerine ilim demesi, bu bilgilerin zaman ve mekâna bağlı olmadan değişmezlik arzetmesi ve genel kurallarla ifâde edilebilir olmasındandır. Halbuki, insan gibi bazı tabiî varlıkların kendilerinin sebep oldukları olayların bilgileri değişken olduğundan, Aristo, bu bilgilere ilim demez. Meselâ, tarih ve sosyoloji bu açıdan Aristo'ya göre ilim değildir.

İbn Haldün ise, tarih, ekonomik ve sosyal olayların da, bir ölçüde tabiî vakalar olduğunu, onların da belirli ölçüde genel kanun ve kurallarla ifade edilebilecek yönleri olduğunu ileri sürerek, onlara da ilim demektedir. Çünkü, tabiî varlık olan insanın, meydana getirdiği olaylara tabiî olaylar olarak bakmak gerektiğini vurgular. Böylece de o, ilk defa tarihi ve sosyolojiyi –ki bunlar "kültür ilmi" olarak adlandırılır– ilim kabul ederek, ilimler sınıflamasına alır.

İslâm kültüründe, ilimler, kaynağı, kökenleri ve karakterleri açısından genelde iki sınıfa ayrılır. Birincisine, İslâmî İlimler, Arabî İlimler, Din İlimleri, Naklî İlimler veya Şer'i İlimler gibi çeşitli adlar verilir. Bu ilimler İslâm kültürünün kendine has ilimleridir ki, tefsîr, hadis, Kur'ân ilimleri gibi çeşitli şubelere ayrılır. İkincisine ise, Aklî İlimler adları verilir; çünkü ikinci sınıf dahil ilim dalları İslâm medeniyetine yabancı, özellikle Yunan kültürünün tesiriyle girmiştir.

Diğer yandan değerleri ve özellikle eğitim ve öğretimde sıralama açısından, ilimlerin ayrıca iki sınıfa ayrıldığını görüyoruz. Birincisi, Âlet İlimleri, ki bu sınıfa genelde aklî ilimler dahildir. İkincisi, Alî İlimler ki, bu sınıfa genelde islâmî ilimler dahildir. Medrese ve eğitim kurumlarında normalde önce Âlet ilimleri, sonra Âli ilimler okutulurdu.

Bazı İslâm düşünürlerine göre burada göreceğimiz ilimler sınıflaması, yukarıdaki sınıflama şekline göre âlet ilimleri veya felsefî ilimler denen ilimlerdir.

B- İslâm Filozoflarının Felsefî İlimler Sınıflamaları

Bazı İslâm filozofları ve düşünürlerinin felsefî ilimler sınıflamasını kısaca göstermeye çalışacağız.

1- KİNDÎ'NİN FELSEFÎ İLİMLER SINIFLAMASI

Kindî'nin kendinden sonra gelen müslüman filozoflar kadar felsefî ilimler sınıflamasına önem verdiği anlaşılıyor. Bu konuyla ilgili, O, daha önce ismini zikrettiğimiz eserleri yazmıştır, fakat onların henüz elde olmayışı sebebiyle Kindî'nin ilimler sınıflamasını başka bir esere dayanarak ortaya çalışacağız. "Risâle fî Kemiyyeti Kütübi Aristü ve Mâ Yuhtâc İleyhi fi Tahsili'l-Felsefe" adlı eserinde Aristo'nun eserlerinden bahsederken ilimler sınıflamasından da dolaylı olarak bahsedilmiştir ve daha çok Aristo'yu takip etmiştir. Fakat bazan farklı deyimler kullanmıştır.

Felsefî İlimler

I	II
Felsefî Aklî İlimler	Felsefî Amelî İlimler
(Aristo'nun Teorik ilimlerine karşılık)	(Aristo'nun Pratik İlimlerine karşılık)

I- Felsefî Aklî İlimler

a) Aklî ilimler önce konu aldığı şeylerin tabiatları açısından ikiye ayrılırlar:

1a) İlâhî varlıkların ilmi,

2a) Yaratılmış varlıkların ilmi (Bu Aristo'nun tabî ve sun'î varlıklar ilmine mukabildir).

b) Aklî ilimler konu aldığı şeylerin özellikleri açısından üç'e ayrılır:

1b) Maddeden ayrı bulunmayan şeylerin (cismâniyât) ilmi,

2b) Madde ile birleşmiş fakat kendisi maddî olmayan şeylerin ilmi; ruh ilmi gibi.

3b) Maddeden tamamen ayrı ilâhî şeylerin ilmi. Bu sonuncu sınıf, ilk sınıflamanın birinci sınıfıyla aynıdır.

Diğer taraftan İbn Nubâtah el-Mısrî, Kindî'nin felsefî, aklî ilimler sınıflamasını şu şekilde verir:

"Felsefî ilimler üç çeşittir: Birincisi, Matematik ilimlerdir. Bunlar, tabiatları itibariyle "Orta" ilimlerdir. İkincisi, Fizik ilimleridir. Bunlar tabiatı itibariyle "Aşağı" ilimlerdir. Üçüncüsü, Kelâm (Teoloji) ilmidir. Bu tabiatı itibariyle "Yukarı" ilimdir. Bilinebilir şeyler üç çeşit olduğu için, ilim üç çeşittir. Maddî veya hissî şeylere ait bir ilmimiz vardır. Maddî olmayan şeylere ait bir ilmimiz vardır. Sonuncu ilim tamamen maddeden ayrı şeylere ve maddeyle birleşmiş şeylere ait ilim olmak üzere ikiye ayrılır. Maddî şeyleri inceleyen fizik ilmidir. Maddeden ayrı fakat onunla birleşmiş, sayılar, geometri, astroloji ve musîkî gibi ilimlerin konusu olan şeyleri inceleyen matematiktir. Maddî olmayan ve mutlak olarak maddeden ayrı olan şeyleri inceleyen kelâmdır"(1).

Bu bilgiler ışığı altında, Kindî'nin felsefî ilimler sınıflamasını şu şeklide topluca vermek mümkündür:

Felsefî İlimler

Felsefî Aklî Olanlar	Felsefî Amelî Olanlar
a) Matematik	a) Siyaset b) Ahlâk
1- Aritmetik	
2- Geometri	
3- Astroloji ve Astronomi	
4- Mûsıkî	
b) Fizik	
c) Kelâm ve Teoloji	

(1) İbn Hubâtah el-Mısrî: Sarhu'l-Uyûn Şerh Risâlât İbn Zaydûn, Kahire, 1861, s. 146.

Kindî'nin ilimler sınıflamasında, ilginç yön, sınıflamanın, ilimlerin konusu olan varlıkların tabiatları ve özellikleri itibariyle maddî olup olmadıklarına göre yapılmış olmasıdır.

2- FÂRÂBÎ'NİN FELSEFÎ İLİMLER SINIFLAMASI:

Fârâbî'nin, ilimlerin sınıflamasına hasrettiği özel bir eseri vardır: İhsâ'ül-Ulüm.

Hiç şüphesiz Fârâbî'nin bu eseri bu konuda bütün Ortaçağ boyunca yazılan eserlerin en güzeliydi. Kendisinden sonraki bütün müslüman, hıristiyan ve yahudi müelliflerin bu konudaki eserlerine kaynaklık etmiştir. Eser latince ve ibraniceye birkaç kez çevrilmiştir. Batı'da De Scientiis veya Compendium Omnium Scientiarum adıyla pek meşhur idi. Fârâbî ilimleri konu, karekter ve elde edilişleri ve gayeleri yönünden sınıflamaya tâbi tutmuştur.

A- İlimlerin Yapısı Yönünden Sınıflaması

a) Cüz'i İlimler: Cüz'i varlıkları ve mefhumları ayrı ayrı konu edinen bilimdir. Bunlarda, bu varlık ve mefhumların özel arazları ele alınır ve nazarî şekilde incelenir. Bu cüz'î ilimlerden Fârâbî'nin kasdı: 1. İlmü't-Tabiat, 2. İlmü'l-Hendese, 3. İlmü'l-Hisâb, 4. İlmü't-Tıb.

b) Küllî İlimler: Küllî kavramları ve varlıkların genel mücerred yapısı, kanunları ve prensiplerini konu edinen bilimlerdir. Bu bilimler şunlardır: 1- el-İlmü'l-İlâhî (Theoloige), 2- el-İlmü Ma Ba'de't-Tabi'a (Métaphysique). Bu ilimlerin de kendi içinde kısımları vardır(2). Bu tür sınıflama, Fârâbî'nin daha çok kendine has bir sınıflamasıdır.

B- İlimlerin Karekteri ve Gayeleri Yönünden Sınıflaması

a) Nazarî İlimler: Nazarî ilimleri Fârâbî, felsefî ilimler ve hikmet olarak adlandırdıktan ve bu ilimlerin insana amel icap ettirmeden sadece eşyanın bilgisini kazandıran ilimler olduğunu söyledikten sonra, bu ilimleri kendi içinde şu kısımlara ayırır: 1. İlmü't-Ta'lim (Riyâziyât) ki bu da kendi içinde: 1a) İlmü'l-Aded (aritmetik); 1b) İlmü'l-Hendese (geometri), 1c) İlmü'l-Menâzır (optik) diye kısımlara ayrılır. 2. İlmü't-Tabiî (tabiîyât); 3. İlmü' mâ Ba'de't'Tabiiyyât(3).

b) Amelî İlimler: Amelî ilimleri Fârâbî, el-Felsefetü'l-Ameliyye ve el-Felsefetü'l-Medeniyye diye adlandırdıktan sonra ve bu ilimlerin insan için eşyanın amel icap ettiren bilgisini ve bunlardan güzel olanlarını yapabilme kudretini veren ahlâk ve sanatlar olduğunu söyledikten sonra, bu ilimleri kendi içinde şu kısımlara ayırır: 1. es-Sınaâtü'l-Hulkıyye (ahlâk), 2. Felsefetü's-Siyâset (politika ve ekonomi)(4). Fârâbî'nin bu tür sınıflaması daha çok Aristocudur.

---

(2) İbîd, ss. 4-5.
(3) Fârâbî: Kitâbu't-Tenbih, zd. s. 20.
(4) İbîd, s. 21.

C- İlimlerin Konu ve Elde Edilişleri Yönünden Sınıflaması

Bütün sınıflama Fârâbî'nin İhsâ'u'l'Ulûm'unda yer alır ki, bu Farâbi'nin en geniş ve mükemmel bir ilimler sınıflamasıdır.

a) İlmu'l-Lisân (Gramer ve Linguistik ilimleri)

1- Müfred kelimeler ilmi
2- Mürekkeb kelimeler ilmi
3- Müfred kelimelerin kaidelerinin ilmi
4- Mürekkeb kelimelerin kaidelerinin ilmi
5- Doğru yazı yazma ilmi
6- Doğru okuma ilmi
7- Şiir ilmi (poetika)(5).

b) İlmü'l-Mantık (Lojik)

1- Makûlât (Kategoriler)
2- İbâre (Hermönetik)
3- Kıyas (Birinci Analitikler)
4- Bürhan (İkinci Analitikler)
5- Cedel (Topika)
6- Mugalata (Sofistika)
7- Hitâbet (Retorika)
8- Şiir (Poetika)(6).

c) İlmu't-Teâlim (Riyâziyyât)

1- Aritmetik (İlmü'l-Aded)
2- Geometri (İlmü'l-Hendese)
3- Optik (İlmü'l-Menâzır)
4- Astronomi (İlmü'n-Nûcûm)
5- Mûsıkî (İlmu'l-Mûsıkî)
6- Mekanik (İlmü'l-Eşkâl)
7- Teknik (İlmü'l-Hıyâl)(7).

d) İlmü't-Tabiî (Fizik)

1- Tabiî cisimler ilmi (es-Semâ'ü't-Tabiî)
2- Atmosfer ve Jeoloji ilimleri (es-Semâ ve'l-Âlem)
3- Meteoroloji (el-Asârü'l-Ulviyye)
4- Mineroloji

(5) Fârâbî; İhsâ'u'l-Ulûm, O. Emin baskısı, 2. bsk.., Kahire, 1949, ss. 45-52.
(6) İbîd, ss. 43-74.
(7) İbîd, ss. 75.90.

5- Kimya
6- Zooloji, Botanik ve Psikoloji[8].

e) İlmü'l-İlâhî (Metafizik ve Teoloji)

1- Ontoloji
2- Teodise
3- Peygamberlik, melekler ve âhiret ilimleri[9].

f) İlmü'l-Medenî, İlmü'l-Fıkh ve İlmü'l-İslâmî

1- İlmü'l-Medenî: 1a) Siyâset ve ekonomi, 1b) Ahlâk.
2- İlmü'l-Fıkh: 2a) Usûlü'l-Fıkh, 2b) Fıkh ve Furu'u Fıkh.
3- İlmü'l-İslâmî: İslâmî ilimler[10].

3- İBN SÎNÂ'NIN FELSEFÎ İLİMLER SINIFLAMASI

İbn Sînâ, "Aksâm ul-Ulûm il-Akliyye" adlı kitabında, felsefî ilimleri konuları ile birlikte aşağıdaki gibi sınıflamaktadır.

Hikmet (Felsefe). Önce:
a) Mücerred Nazarî,
b) Amelî,
c) Mantık, diye üçe ayrılır.

a) Nazarî Felsefenin Gaye ve Konusu

İnsan fiiline taalluk etmeyen mevcudâtın haline bakarak yakînî bir bilgi ve inanç elde etmektir. Bundan da gaye, insanın görüş (rey) sahibi olmasıdır. Son gayesi, gerçeği bulmaktır.

b) Amelî Felsefenin Konusu ve Gayesi

İyi iş elde etmek gayesiyle insan kesbedeceği bir işte doğru görüş elde etmektir. Bunun son gayesi doğruyu (hayrı) işlemektir.

a) Nazari Felsefenin Kısımları

Nazari felsefenin kısımları üçtür:

1- Aşağı ilim, tabiat ilmi (el-İbn ul-Tabiî) dir.
2- Orta ilim, Riyâzî ilmi (el-İlm ul-Riyâzî) dir.
3- Yüksek ilim, İlâhiyat ilmi (el-İlm ul-İlâhi) dir.

(8) İbîd, ss. 91-99.
(9) İbîd, ss.99-102.
(10) İbîd, ss.102-113.

b) Ameli Felsefenin Kısımları

Amelî felsefenin kısımları üçtür:

1- Ahlâk,
2- Ekonomi (Mikro ekonomi: Tedbir ul-Menzil),
3- Siyâset ve Hukuk.

1a) Tabiat Felsefesinin Kısımları Ve Konuları:

Tabiat Felsefesi önce ikiye ayrılır:

a) Asıl olanlar,
b) Furu' olanlar.

a) Asıl Tabiat Felsefesinin kısımları sekizdir. Bunlar

1- Genel Fizik; konusu, bütün tabiata ait genel olaylar (hareket, madde),
2- Genel Meteoroloji: Konusu semâvî olaylar,
3- Yer meteorolojisi ve jeoloji: Konusu gök cisimlerinin yerdeki etkileri, zelzele (Kevn ve Fesad),
4- Gök Meteorolojisi: Konusu, yağmur, kar, nem gibi gök olayları,
5- Mineroloji: Konusu, madenler,
6- Botanik: Konusu, bitkiler,
7- Zooloji: Konusu, hayvanlar,
8- Psikoloji: Konusu, insan, hayvan ve bitki ruhları,

Burada dikkate değer nokta, psikoloji (ruh bilimi), Aristo gibi İbn Sîna'ya göre de, bir tabiat bilimidir.

b) Furu' Tabiat Felsefesinin Kısımları:

Furu' Tabiat Felsefesinin kısımları yedidir. Bunlar:

1- Tıbb: Konusu, insan vücudu, tarifi ve hastalıkların giderilmesi,
2- Nücûm ilmi: Konusu, yıldızlar ve onların yeryüzündeki tesirleri,
3- Ferâset ilmi: Konusu, yaratılışla ahlâk arasında ilgi kurma,
4- Tılsım ilimleri: Konusu, semâvî kuvvetlere, arzî kuvvetleri.
5- Rüyâ Tabiri: Konusu, rüyaları yorumlama,
6- Nirinciyât: Konusu, arzî olaylardan garip olaylar meydana getirmek,
7- Kimya ilmi: Konusu, maden cevherlerinin ameliyesi ilmi,

2a) Riyâzî İlmin Konuları ve Kısımları:

Riyâzî ilmi ikiye ayrılır:

a) Asıl olanlar,
b) Furu' olanlar,

a) Asıl Riyâzî ilimler:

Asıl Riyâzî ilimler dört kısma ayrılır:

1- Aritmetik (İbn ul-Aded): Konusu, sayılar,
2- Geometri (İbn ul-Hendese): Konusu, şekiller,
3- Astronomi (İbn ul-Hey'e): Konusu, gök cisimleri,
4- Musıkî (İbn ul-Musîkî).

b) Furu' Riyâzî İlimler:

1- Aritmetiğin furu'ları:

a) Toplama,
b) Çıkarma,
c) Cebir,
d) Logaritma,

2- Geometrinin furu'ları:

a) Yüzölçümü,
b) Hacim ölçüsü,
c) Tartı ölçüleri ve âletleri,
d) Trignonometri,
e) Optik ve aynalar,
f) Suları nakil ilmi (kanallar ve çıkrıkları),
g) Hassas âletler ilmi.

3- Astronominin furu'ları:

a) Astronomik tablolar (Zîc),
b) Takvimler.

4- Müziğin furu'ları:

Çeşitli müzik âletleri yapımı ilimleri.

1c) İlâhiyat İlminin Konu ve Kısımları:

İlâhiyat ilmi önce ikiye ayrılır:

A- Asıl olanlar,

B- Furu' olanlar.

A- Asıl İlâhiyat ilimleri beş kısımdır:

1- Ontoloji: Konusu, varlık. Fiil, kuvve, sebep, çokluk, birlik gibi yönlerden ona taalluk eden manaları incelemek.

2- Metodoloji ve Prensipler İlmi: Konusu, tabiat, riyâziyât, mantık ilimlerinde olduğu gibi metodları incelemek.

3- Teodise (Théodicee): Konusu, Allah'ın varlığı ve sıfatları ve onlarla ilgili sözleri incelemek.

4-Anjeoloji: Konusu, ilk yaratıklardan olan ruhânî ve melekî varlıkları incelemek,

5- Yer, gök ve cismânî cevherlerin, ruhânî cevherlere olan tesirini inceleyen ilim.

B- Furu' İlâhiyat İlimleri

1- Vahy ve Peygamberlik İlimleri (Profetoloji),

2- Mebde ve Mead İlimleri (Eskatoloji),

c) Mantık İlimleri: Dokuz kısımdır.

1- İsagoji: Konusu, lâfızlar ve mânâlar (esası mantık ilmine giriştir). Bu, al-Medhal diye de adlandırılır.

2- Mâkulât (Kategoriler): Konusu, basit fakat genel mânâlar.

3- İbâre (Bârî Hermenîyas): Konusu, yanlış veya doğru bir fikir ve hüküm beyan için olumlu veya olumsuz olarak basit manâları birleştirme,

4- Kıyasla Tahlil (I. Analitikler): Konusu, yeni bir bilgi elde etmek için öncüllerin teşkiliyle uğraşır.

5- Burhan (II. Analitikler): Konusu, Doğru bir bilgi elde edinmek için öncüllerin zorunlu şartlarıyla ilgilenir.

6- Cedel (Topikler): Konusu, Burhan'ı anlamayanlara, kıyaslar kurarak anlatmak,

7- Sofistikâ: Konusu, delillerin hatalarını ve şüphecilerin şüphelerini izâle etmekle uğraşır.

8- Hitâbet (Retorik): Konusu, hitâbet sanatı,

9- Şiir (Poetik): Konusu, şiir sanatı.

İbn Sînâ'nın bu şekildeki mantık ilimleri anlayışı, Aristo ve onun şârihi Porfirus'unkine benzer. Fârâbîde aşağı yukarı aynı mantık anlayışına salip olmakla birlikte, o, İsagoji'yi dışta bırakır[11]. İbn Rüşd ise, İbn Sînâ'nın anlayışını olduğu gibi takip eder[12].

Felsefî ilimler ve onların konuları bize müslümanların felsefeyi ne kadar geniş

(11) Bkz. al-Fârâbî; İhsâu'l-Ulûm, s. 29.
(12) Bkz. İbn Rüşd; Il Commento Medio, édit, Lasinio, Pisa, 1872, ss. 2-6.

manada aldıklarını ve konusunun da ne kadar geniş olduğunu göstermektedir. Felsefe, en geniş küllî bir ilim olarak gözükmektedir. Bu mânâda, İslâm kültüründe el-İlm ul-Ecnebî, el-İlm ul-Aklî ve el-İlmul-Yunânî... diye bilinen, bütün ilimler felsefeye dahil olmuş oluyor.

4- İBN HİNDÎ'NİN FELSEFÎ İLİMLER SINIFLAMASI

İbn Hindî[13], et-Tezkire bi Cumali'l-Felsefe adlı eserinde felsefî ilimleri şu şekilde sınıflar:

A- Teorik Felsefe (İlim),

B- Pratik Felsefe (Amel).

A- Teorik Felsefi İlimler

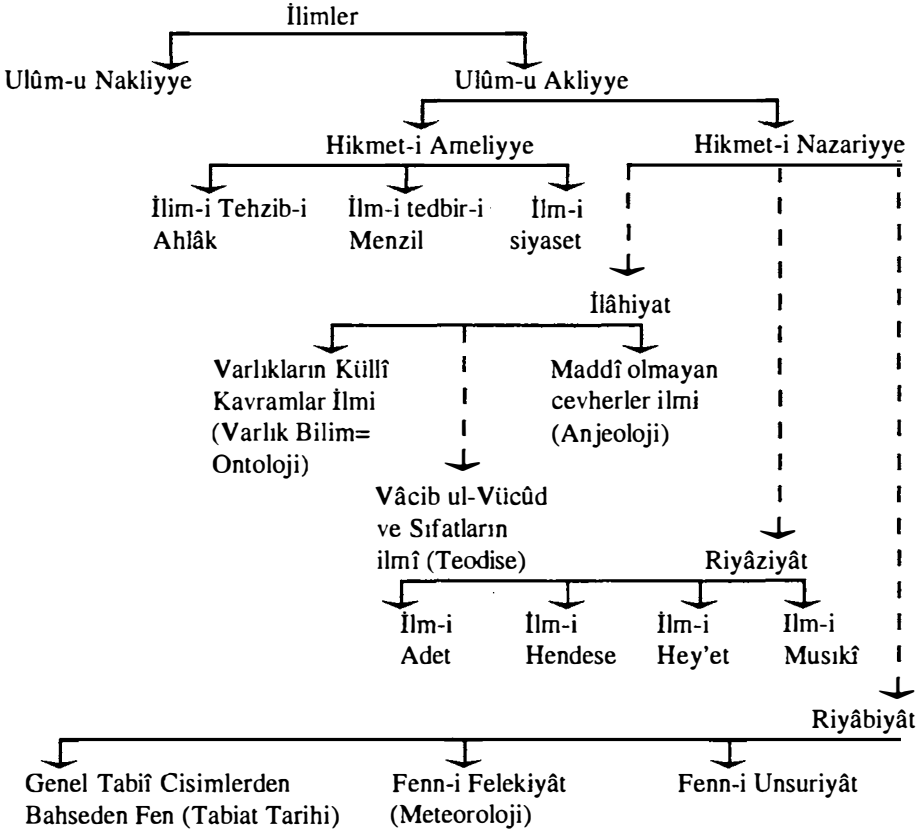
I- Fizik ötesi (Metafizik),
II- Fizik,
III- Matematik:
1- Aritmetik
2- Geometri
3- Optik
4- Astronomi
5- Müzik
6- Mantık
7- Mekanik
8- Mühendislik.

B- Pratik Felsefe

I- Özel idare (İnsanın kendi kendisini idaresi: Ahlâk)
II- Aile idaresi (Ailenin idaresi, mikro ekonomi: Tedbir-i Menzil)
III- Genel İdare (Cemiyetin idaresi: makro ekonomi ve siyaset).

İbn Hindî'ye göre, bu ilimlerin eğitiminde tutulacak yol şöyledir: Önce teorik ilimlerden, matematik ve ona bağlı dallar, sonra fizik, sonra metafizik ve nihayet pratik felsefî ilimler.

(13) İbn Kindî'yi Ali İbn Hindû (öl. 1029) ile karıştırmamak gerekir.



II. FELSEFİ İLİMLERİN TANITIMI

A- FELSEFE

1- Felsefenin Tabiatı

Daha önce İslâm filozoflarına göre, felsefenin sözlük ve ıstılah anlamını görmüştük. Burada ise, felsefenin bir ilim ve disiplin olarak ne olduğunu kısaca anlatmağa çalışacağız.

Geçmişte ve bugün, gerek islâm dünyasında, gerekse diğer medeniyetlerde felsefeye ilim diyenler var olduğu gibi, demeyenler de vardır. Fakat bu konuda her şey ilimden kastedilen manaya bağlıdır. Mesalâ Farabî, İbn Sînâ ve Taşköprüzâde, ilimleri sınıflarken, diğer ilim dalları gibi felsefenin dallarına da

"ilim" demektedirler. Onların ilimden kastettikleri genel anlamıyla "bilgi" dir. Bu manada, felsefe ilimdir, yani özel bir bilgi çeşididir. "Felsefî bilgi". Fakat felsefe, gözlem ve deneye dayanan, verileri tecrübeyle sâbît kılınabilen ve özel veya genel bir formülle ifâde edilebilen, fizik gibi meselâ, bir fen veya bilim değildir.

Felsefe o halde, birçok İslâm filozofunun da kabul ettiği gibi, "nazarî hikmet" veya "ilm-i nazarî" dir. Yani felsefe, kavramsal ve kuramsal (mefhumî ve spekülatif teorik) bir ilim veya umumîliği olan bir bilgidir. Kindî'nin de ifâde ettiği gibi, felsefe, insânî bilgi olması hasebiyle, insanın gücüyle doğru orantılı olarak sınırlıdır(14).

2- Felsefenin Konusu, Gayesi ve Değeri

Felsefenin konusu, gerçeğin araştırılmasıdır. Bu araştırma, ister bilginin gerçekliğini, isterse varlığın gerçekliğini hedef ve konu alsın, her zaman bilgi meselesi olarak kalmaktadır, varlık meselesi olarak değildir; çünkü varlığı inşa eden filozof değildir. Felsefenin konusu, özellikle metafiziğin konusu varlık meselesidir denir, fakat aslında bu, varlığın bilgisinin meselesidir. Bu bakımdan, ister genel anlamda felsefenin, ister onun metafizik gibi özel dallarının konusu bilgi meselesidir. O halde felsefe meselesi, aslında bilgi meselesidir.

Başka bir deyişle felsefe, bildiğimizin ne ölçüde varlığın gerçekliğine uygunluğu meselesidir; bu varlık ister mânevî varlık cinsinden, isterse maddî varlık cinsinden olsun. Eğer bir şey hakkındaki bilgimiz o şeyin gerçekliğine uyuyorsa, bu bilgimiz gerçek bilgidir. Uygunluk halinde, bilgi; bilgi olmaktan yani felsefe olmaktan çıkar, o zaman kesinlik ifade eder ve o bilgi ilim veya bilim olur. O halde felsefe veya felsefî düşüncenin kendisinden düşünce olarak her zaman bir değeri olmayabilir; fakat gerçeğe ulaşma, yani kesin bilgiye ulaşmada vasıta olması bakımından bir metodolojik veya yöntemlilik değeri vardır. İşte bunun için Kindî, filozofun en son gayesinin bilmek ve bilgisine göre hareket etmek olduğunu ve gerçek felsefesinin de insanı faziletli olmaya götüren felsefe olduğunu söylemek ister: "insânî sanatların en yüksek ve en yücesi, insanın takatı nisbetinde gerçeklikleriyle eşyanın bilgisi" olarak tarif edilen felsefe sanatıdır. Bilgisinde filozofun gayesi gerçeğe ulaşmak; fiilinde gerçeğe uygun olarak hareket etmektir"(15). Bu yüzden, felsefenin gayesinin insanı bir yandan gerçek bilgiye yani ilme ulaştırmaya, diğer yandan da ahlâka ulaştırmaya bağlandığını anlamaktayız. O halde felsefe tümüyle, ilme ve ahlâklılığa ulaşmada bir yöntemlilik değerine sahiptir.

İnsanın gerçek mutluluğu, doğru bilgi ve doğru ahlâkla sağlandığı ve bunun

(14) Kindî: el-Felsefetü'l-Ulâ, Resâ'il, I, s. 97.
(15) Kindî: A.g.e., s. 97.

bir yolu da felsefeden geçtiği için, İbn Sînâ, Fârâbî ve Kindî gibi filozoflara göre, felsefe, nazarî bir sanattır; onunla insan ruhu şereflenir, kemale erer ve en sonunda ahiret mutluluğuna ulaşır[16].

3- Müslümanların Felsefeye Karşı Tutumları

Felsefenin İslâm dünyasına girişi ve gelişmesiyle birlikte çeşitli müslüman düşünürler, felsefeye karşı farklı, menfî ve müsbet, tutumlar takınmışlardır. Menfî tutumların başlıca sebebi, her halde herşeyden önce, yukarıda da işaret etmeye çalıştığımız felsefenin gaye ve konusunun ne olduğu anlaşılmamış, olmasından kaynaklanmaktadır. Yani felsefenin bizzat bir amaç değil, gerçeğe ulaşmada bir aklî vasıta veya yol olduğunu anlamamalarıdır. Diğer bir sebep de din ile felsefenin tamamen tezat teşkil ettiği görüşüdür.

1-Aşırı Tutumlar

a) Felsefeyi Tamamen Reddeden Menfi Tutum

"Bugün size dininizi kemâle erdirdim... meâlindeki âyet indiği zaman dinden olmayan şeyler şimdi de dinden değildir." İmam Mâlik

Bunların başında çeşitli şahıslar, Hanbelî-Zâhirî fıkıh ve hadîs mektebi, klasik selefiyye, ilk devir şiiler, Mâlikîler ve ilk Şâfiîlerdir. Bütün bu kimselerin ve mekteplerin felsefeyi ve aklı esas alan düşünme tarzını reddetmedeki ortak özellikleri, "Kur'ân ve hadîsler, insanın ihtiyaç duyacağı her şey için yeterlidir. Bunların dışındaki her şey bid'attır. Nassların zâhiriyle yetinmek gerekir" derler. Onlara göre felsefeyle uğraşanlar delâlettedirler; mantık ve metafizik de dahil felsefenin her çeşidi insanı küfre götürür.

Bu şahıslar arasında, meşhur tarihçiler de vardır. Meselâ İbn Haldûn salt felsefenin şeriatle zıt düştüğünü ve insanı dinsizliğe sürükleyeceği inancını taşır: "Felsefe şeriatla zıt düşer; felsefeyle iştigal eden, onun taklidçilerinden başka sığınacak bir yeri yoktur."[17] Bununla birlikte, Gazâlî çizgisinde, yani kelâma ve dine dayalı bir felsefeyi de hoş görür. Benzer şeyler Makrizî (öl. 1441) tarafından da söylenir. Onun tutumu şu cümlelerinde gayet açıktır: "Felsefe, zandaki hataları çoğaltmaktan ve zındıkların küfrüne fazla bir küfür ilâve etmeden başka bir işe yaramaz"[18]. Aynı görüşte olan şahıslar arasında, Ebû Ömer Takiyyuddin eş-Şehrazûrî (öl. 1245) ve İbnu's-Salâh (öl. 1245) vardır. Sonuncu meşhur "Fetva" sında şöyle demektedir: "Felsefe, küstahlık ve fesatlık mecmuasıdır; o, doğru yoldan sapma, hata ve sefahatın başlangıcıdır... Mantığa gelince, o felsefeye giriştir ve kötülüğe girişin bir kötülük olduğu kendiliğinden ortaya çıkar."[19]

(16) İbn Sinâ: Aksamu'l-Akliyye, Mecmuâtu'r-Resâ'il, Mısır, 1238, s. 227.
(17) İbn Haldûn: Mukadime, Kahire, 1332, s. 144.
(18) Makrîzî: Hıtat, Kahire, 1326, ss. 183-184.
(19) İbnu's-Salâh: Fetâvî, Kahire, 1348, ss. 34-55.

Hanbelî ve Zâhiri Mektebinin temsilcisi Ahmed İbn Hanbel ve Dâvudu'z-Zâhirî'den sonra felsefeye en şiddetli hücum, bu mekteplere mensub İbn Hazm, İbn Cevzî (öl. 1200) ve İbn Teymiyye (1263-1328) gibi kimselerden gelmiştir. İbn Cevzî, "Telbîsu'l-İblîs" ve "Zemmu'l-Hevâ" adlı eserlerinde felsefe ve mantığa şiddetle hücum etmiştir. Aynı şekilde İbn Teymiyye çeşitli fetvalarında, "Nakzu'l-Mantık" ve "Reddun alâ'l-Mantıkıyyûn" adlı eserlerinde hasseten benzer tutum takınmış, kıyası şeytan işi saymış ve felsefeyle uğraşmanın insanı Allah'a karşı itaatsızlığa ve küfre götürdüğünü savunmuştur. Onu talebeleri İbn Kayyim el-Cevzî (1293-1350) ve daha önce Vahabiliğin kurucusu sayılan Abdülvehhab (1703-1792) izlemiştir.

Klasik hadîsci ve fakih selef ulemasından İmam Nevevî (öl. 1277) aynı şekilde mantık ve felsefeyi tamamen reddeder. Fakat son devir Şâfîlerle, Hanefîler, İbn Hazm (993-1064) ve Celâleddin Suyûtî (öl. 1505) bir ölçüde mantığın rey ve kıyasla ilgili kısımlarını bir âlet olarak benimsemelerine rağmen sırf felsefeyi şeriatla zıt düştüğü gerekçesiyle reddetmişlerdir. Meselâ Suyûtî'nin "Tabakâtü'l-Müfessirîn" ve "Kitâbu İtmâm id-Dirâye" adlı eserlerinde bu konuda işaretler vardır. Genel olarak İslâm hukukuna rey ve kıyası sokan kişi olarak, Ebû Hanîfe (öl. 767) kabul edilir.

Son devir modern selefçiler olarak kabul edilen Cemâleddin Afganî (1839-1897) ve onun talebesi olan Muhammed Abduh, Reşid Rızâ, hatta Seyyid Ahmet Han, Emir Ali ve Muhammed İkbal, İslâm'da özellikle İbn Sînâcı ve Gazâlîci bir çizgide olan felsefî geleneği canlandırmak istedikleri, idealist bir felsefe kurmaya ve akla önem verdikleri görülmektedir. Meselâ Afganî, İbn Sînâ'nın "el İşâret ve't-Tenbihât" adlı eserini şerh edişiyle, Abduh'un evinde düzenlediği özel dersler ve sohbetlerde İbn Miskeveyh'in "Tehzîbu'l-Ahlâk" adlı eserini incelemesi ve "Risâletu't-Tevhid" adlı eserinde özellikle varlık konusunda İbn Sînâ ve Gazâlî'nin görüşlerini birlikte yansıtmaya çalışması, bunun en açık örneğini teşkil eder. Böylece onlar, eski selefle zıt bir tutum içinde bulunmaktadırlar.

İbn Teymiyye'nin mantık konusundaki bazı tenkitleri hariç tutulacak olursa, bütün felsefe reddiyecilerinin redleri sadece nakîldir, yani reddiyelerinde nasslar ileri sürmekle yetinirler. Bu katı tutumun Osmanlılarda en önde gelen temsilcileri Kadızâdelilerdir. Bu tutum Kadızâde (öl. 1635)'nin kendisinin şu dizelerinden şöyle dile gelmiştir.

"Kelâm-ı felsefe fülse değer mi?
Ana sarraf-ı keyyis baş eğer mi?
Mantıkîler olur ise (veya ölür ise) gam değil!
Zira anlar ehl-i imândan değil!"

İslâm dünyasında felsefî ve bilimsel gerilemenin başlıca sebeplerinden biri hiç süphe yoktur ki, bu kimselerin dünya görüşüdür. Bu görüşümüzü onların tutumlarından yakınan Taşköprüzâde ve Kâtib Çelebi (öl. 1657), de desteklemektedirler. Meselâ Kâtib Çelebi, bu gerçeği şöyle dile getirir: "Anadolu fethedildikten sonra ilim pazarı çok verimli ve kârlı bir şekilde çalışıyordu. O çağlarda bir âlimin değeri şer'î ve felsefî ilimlerdeki bilgilerine göre idi. O zaman el-Câmi beyne'l-hikme ve'ş Şeri'a adı verilen felsefe ile dinî bilgileri nefsinde toplayan ve birleştiren âlimler vardı. Çöküş dönemine gelince, ilim meltemi ve rüzgârı esmez oldu, bazı müftülerin felsefe okunmasını yasaklamaları ve halkı "Hidâye' ve "Ekmel" (isimli fıkıh kitaplarını) okumaya yöneltmeleri ilim gerilemesine yol açtı. Netice olarak ilmin, şekle ait olup gitmesine bu gibi müftüler sebep olmuşlardı. İbn Haldûn'un işaret ettiği gibi, bir devletin çöküşünün alâmetlerinden biri de bu durumdur"[20]. Aynı şeyleri yaklaşık bir asır önce Taşköprüzâde'nin de söylediğini görüyoruz[21].

b) Felsefeyi Yücelten Aşırı Müsbet Tutum

Felsefeyi tamamen reddeden menfi tutumun karşısında, tam tersi bir tutum vardır. Felsefeyi ve aklî düşünceyi aşırı bir şekilde yücelten tutumun temsilcilerinin başında tabiatçı filozof ve bilimci Muhammed Zekeriyya er-Râzî (865-932) gelir. Ona göre akıl her şeyin ölçüsüdür; insan için aklın yeterliliğini savunur. Kur'ân-ı Kerîm de dahil, başta İncil ve Tevrat'ı kötü dille eleştirir. Dinler ve Peygamberlere karşı tutumu, "insanlığı kavgaya sürükleyen dinî çatışmalar" olduğunu söyleyen modern marksistleri hatırlatır. Hayatı boyunca tam bir filozof hayatı yaşamayı benimseyen Râzî, Sokrat ve Eflatun hayatına özenmiş ve filozofun'un hayatının sade ve basit hayat olduğunu savunmuştur.

2- Orta Tutumlar

a) Kelâmcıların Tutumu

Kelâmcıların çoğu felsefeyi ve mantığı genelde dinin hizmetinde vasıta görmek istemişlerdir. Bunun için onların bu ilimlere karşı olan tutumları orta yolda bir tutum olarak kabul edilebilir. Bunların tutumlarının mensup oldukları mektebe göre tabiatı değişiktir.

1- Mu'tezile:

Genelde Mu'tezile kelâmcıları, aklî ve felsefî düşüncenin nasslarla ters düşmeyeceği tezini savunurlar. Bunun için de, dinler ve peygamberler olmasa da,

(20) Kâtib Çelebi: Keşfu'z-Zunûn, I, 680; Ayrıca bkz.: Mîzânu'l-Hakk, İsanbul, 1972, s. 9,
(21) Taşköprüzâde: A.g.e., I, 314.

insan aklıyla, iyi ve kötüyü bulabileceği, Allah'ın varlığını anlayabileceği görüşünü benimserler. Bundan da genelde dolaylı olarak aklî ve felsefî düşünceyle birlikte mantığın kabul ettikleri anlaşılır.

Ancak gerek Bağdad ve gerekse Basra koluna bağlı Mu'tezile imamlarının, Mu'tezile'nin genel tutumundan ayrı özel bir tutuma sahiptirler. Basra kolundan Nazzâm (â.l. 835 veya 845) ve talebesi Câhız (öl. 865) ile Bağdad kolundan Mu'temir (öl. 825), Sülâme b. Eşves el-Basrî (öl. 828) ve Mû'amer b. Abbâd kıyas ve rey'i reddederek, özellikle nasslara tatbikini kabul etmemişlerdir. Bunlardan özellikle en-Nazzâm'ın bu konuda özel bir yeri vardır. O aklî düşünceyi savunmakla birlikte, Yunan-Hellenistik felsefeyi reddeder. Böylece, İslâmî akılcı bir felsefe kurmayı dener.

Mu'tezilenin felsefe ve mantığa karşı bu farklı tutumları gözönüne alınınca, onları geleneğe uyarak tamamen İslâm'da hür ve akılcı (rasyonalist) düşünürler olarak kabul etmek genelde doğru değildir. Özellikle onların ibadetleri imanın bir cüz'ü saymaları da dikkate alınacak olursa, bu genel vasıflamanın daha da yanlış olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Rey ve kıyâs'ı, Nazzâm gibi geleneksel, Yunan felsefesini reddetmeleriyle onların çoğu klasik selefîlerle bir benzerlik de arz ederler.

2- Ehl–i Sünnet Kelâmcıları

Gerek Eş'arîlik ve gerekse Maturidîlik, Yunan ve Helenistik çizgideki saf felsefeyi pek hoş görmemekle birlikte, aklî bir felsefî düşünceyi de tamamen dışlamamışlardır. İslâmî sınırlar içinde, özellikle atomculuk konusunda olduğu gibi, yer yer Yunanlı düşünürlerin etkisini de taşımakla birlikte, aşırılıktan uzak akılcı bir felsefî tutumları vardır. Ehl-i Sünnet'e felsefî düşüncevi, özellikle İmâm-ı Eşârî (öl. 783)'nin kendisinin soktuğu kabul edilir. Çünkü o, felsefeyi bir silâh olarak kullanan Mu'teziyle ile tartışabilmek ve onların silâhlarıyla onlara karşı koyabilmek için, felsefeye eğilmenin zaruretini savunmuştur. Aynı tutum, aynı çizgide bulunan Şehristânî (1076-1153) ve Fahreddin Râzî (1149-1209) ve daha sonraki kelâmcılar tarafından da sürdürülmüştür.

Ehl-i Sünnet kelâmcılarının ortak tutumları Taşköprülüzâde (öl. 1554)'nin şu sözlerinde iyi bir şekilde dile gelmektedir: "... ve dahi zanneyleme ki, Ulüm-u Hikemiye elbette muhâlif-i ulüm-ı şer'iyye ola; değildir, bilâhilaf. Ancak bir kaç mesâil-i yesîrededir, kesîrede değildir. bazı meseleler gerçi zâhire muhâliftir, lâkin tahkik olunsa, her vech ile herbiri diğeri ile tokalaşır ve kucaklaşır"(22).

(22) Taşköprüzâde: Mevzû'atu'l-Ulûm, C. I, ss. 323-324.

b) Filozofların Tutumu

1- Yunan ve Hellenistik Çizgideki Filozofların Tutumu

Bu gruba, kendilerine geleneksel olarak filozof adı verilen Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflar dahildir. Onlar özellikle Yunan ve Hellenistik geleneğe bağlı felsefeyi benimsemişlerdir. Felsefe ile din (İslâm) arasında bir çelişki görmeyerek, bu ikisini uzlaştırma yoluna gitmişlerdir. Bu konu ayrıca işleneceği için burada fazla bir şey söylemeyeceğiz.

2- Gazâlî'nin Tenkidci Tutumu

Gazâlî'nin felsefeye karşı özel bir tutumu vardır. O, felsefeyi ve mantığı bir ilim veya disiplin veya bir alet olarak reddetmez. Ancak, önceki, özellikle Aristo geleneğine bağlı filozoflarda doğru bulmadığı ve tamamen metafizik konularla ilgili birçok görüşü tenkit eder. Gazâlî, kendi tutumunu "el-Munkız" adlı eserinde ortaya koyar. Felsefî ilimleri, riyâzî mantıkî, tabiî, ilâhî, siyâsî ve ahlâkî bölümlere ayırır. Riyazi Bilgiler, hesap, hendese ve hey'et ilimleriyle alâkalıdır. Bu ilmin, dinî meselelere müteallik menfî ve müsbet bir tarafı yoktur. Bilakis bu ilimler anlaşılıp öğrenildikten sonra inkâra imkân olmayan burhânî meselelerdir"(23). demektedir. Aynı şeyleri mantıkî ilimler için de söyler: "Bunlardan da dine ne menfî ne de müsbet şekilde taalluk eden birşey yoktur. Bilakis bu ilim, delillerin, kıyasların, burhanla ilgili mukaddime şartlarının ve terkiplerinin hususiyetlerini, doğru tariflerin şartlarını ve tertip ediliş yollarını inceler"(24). İbn Teymiyye'nin, Gazâlî'den bahsederken; "felsefî fikirleri tasavvuf kalıbına dökerek ortaya atan adamdır" demesi de, haklı olarak Gazâlî'nin felseyefe sırt çevirmediğini gösterir. Gazâlî'nin metafizik konularda felsefecileri tenkit ettiği görüşleri, ileride ele alınacağından burada fazla birşey söylemeyeceğiz Ne varki, Gazâlî'nin felsefeye olan olumlu tutumuyla, filozofların metafizik görüşlerine olan menfî tutumunu ayırt edemeden, sonraki kişiler Gazâli'yi felsefe düşmanı göstermeye çalışmışlar, onun filozofları reddinden, felsefeyi de reddettiği sonucunu çıkarmışlardır.

3- Doğu Hikmeti Kurmak İsteyen Filozofların Tutumu

İslâm düşünce tarihinde Yunan ve Hellenistik felsefeye karşı Doğu kaynaklı bir Hikmet Felsefesi kurma denemeleri vardır. Bunun en büyük temsilcilerinden birisi Şahabettin Yahyâ Suhreverdî el-Maktû'l (öl. 1191) dür. O, Yunan felsefesini reddederek bu konuda bir de "Reddiye" kaleme almış, ayrıca birçok noktada Aristo mantığını tenkit etmiştir. Fakat felsefeyi ve felsefî aklî düşünmeyi asla reddetmemiştir. Talebeleri de onun yolunu izlemişlerdir.

---

(23) Gazâlî: el-Munkız mine'd-Dalâl, Türkçe tercüme, A. Furat, "Delâletten Hidayete", Şâmil Yayınevi, İstanbul 1972, s. 38.

(24) Agy: A.g.e., s. 40.

c) Mutasavvıfların Tenkidci Tutumu

"Hikmeti kim sevmez ki." İbnu'l-Arabî

Mutasavvıflar, teorik saf akla (ratio) dayanan her hürlü mantıkî, felsefî ve kelâmî düşünceyi, gerçeği anlamada yeterli görmeyerek tenkid etmelerine rağmen, sezgici ve Kant'ın deyimiyle sentetik aklı (intellectus) asla inkâr etmemişlerdir. Akla bir sınır çizmeye çalışmışlardır. Meselâ Mevlânâ'nın Cafer Sâdık'tan naklen:

"Evvela ân kes ki kıyashâ nemûd,
Piş-e envâr-e Hudâ İblîs bûd."

Bu kıyasları ilk defa, Allah'ın nurları önünde gösteren kişi İblis olmuştur anlamındaki bu dizeleri, mutasavvıfların tutumlarına bir örnektir. Başka bir dizede de, Mevlânâ, sırf kaba akılı (ratio), çamura batmış eşeğin âcizliğine benzetir:

"Akl-e cüzî, der serheş çü har der gil".

Fakat aynı Mevlânâ, sezgici ve küllî aklın, insana yardımcı olmasını da inkâr etmez. Der ki: "O kavl u fi'l-yar-e mâ heved, Çu be-hükm-e hâl âyed lâ beved." (Beşerî akıl ve söz işlerimizde bize yardımcıdır ama, hâl konusuna gelince değeri sıfırdır). Aynı tutum çağdaşı İbnu'l-Arabî'de de vardır: "el-Futuhât ul-Mekkiyye" adlı eserinin önsözünde "meselâ, filozof ve mu'tezilî bir şahsın söylediği her sözü hemen red ve inkâra kalkışma O, filozoftur, dini de yoktur, deme. Ey Kardeş, filozofun sözünü al ve sonra da üzerinde düşün..." demektedir. Aynı eserin bir başka yerinde de: "Her akıl sahibi, hikmeti sever..." demektedir[25].

Mutasavvıfların te'vile gitmeleri de, onların bir ölçüde aklî yorumu kabul ettiklerinin başka bir delilidir.

B- MANTIK

1- Mantığın İslâm Dünyasına Girişi

İslâm düşünce tarihinde ilk mantık çalışmaları, şüphesiz Aristo'nun Organon olarak adlandırılan mantıkla ilgili eserlerinin ve Porphyrius'un Aristo mantığına giriş olarak kaleme aldığı İsagoji (Isagoge)'sinin Arapçaya çevirileriyle başlamıştır. İlk tercümeler İsagoji'yle, Organon'un ilk üç kitabını yani Kategoriler, Hermenötik, I. Analitikler'i kapsıyordu[26]. Bu ilk türcemelerin 749-810 yılları arasında Pehleviceden meşhur İbnu'l-Mukaffa ve oğlu Muhammed (780-815) tarafından yapıldığı sanılmaktadır. 835-840 yılları arasında "Yedi Kitab", yani İsa-

(25) İbn'ül-Arabî: el Futuhatu'l-Mekkiye, c. II, s. 580.
(26) Mantıkla ilgili bu dört kitap, 800'den evvel Süryanilerce "Dört Kitap" diye anılıyordu.

goji, Kategoriler, Hermönetik, I. Analitikler, Topikler, Sofistik Delillerin Çürütülmesi, Retorik süryaniceden arapçaya çevrilmiştir[27]. Bu eserlerin bilinen ilk mütercimleri; İsagoji'nin Eyyub İbn el-Kasım el-Rakkî (780-840); I. Analitikler'in Yahya İbn el-Bâtrîk (770-810) veya "Theodore" (Tadhârî, 790-850); Topikler'in Timotheus (718-821); Sofistik Delillerin, Organon adı altında bilinen bütün mantık kitaplarının Huneyn İbn İshak ve ekolü tarafından yine süryaniceden arapçaya çevrilmiştir. Aristo mantığının İslâm dünyasına geçişini sağlayanlar şüphesiz çoğunlukla Nesturilerdir. Tercüme olmayan ilk mantık çalışmaları Kindî ile başlamıştır.

İlk devirde İslâm mantık tarihi, özellikle Bağdad ekolüyle daha çok Süryanilerin mantık çalışmalarına bağlı kalmışken, daha sonraki devirde özelllikle Fârâbî devrinde Aristo'nun mantık şârihlerinden Alexandre d'Aphrodisias, Simplicius, Ammonius gibi kimselerin çalışmalarıyla, Calinus'un (Galen) ve az da olsa Stoacıların bu alandaki çalışmaları İslâm'daki mantık anlayışının gelişmesine yardımcı olmuştur.

2- Mantığın Tarihi

Mantık: konuşmak, düşünmek söz söylemek ve akıl erdirmek anlamına gelen "N.T.K" fiil kökünden türenmiş bir mastar isimdir. Bu sözcüğü, henüz bir ıstılah halini almadan kelime mânâsında 850 yıllarında filolog İbn us-Sıkkît (öl. 857) Arab dili üzerindeki meşhur eserine ad vererek kullanmıştır: Kitâb Islah il-Mantık (Konuşmanın Islahı Kitabı). Fakat bir istılah olarak, "mantık" dediğimiz özel bir ilim dalının adıdır. Mantık, tabiatı yönüyle İslâm kültüründe genelde bir âlet, san'at olarak kabul edildiği ve anlaşıldığı için, onun için verilen tarifler bu anlayış doğrultusunda yapılmıştır. Meselâ İbn Sînâ, mantığı gayesine göre şöyle tarif eder: "Bir âlet-i kanuniyedir ki, insan ona riayet ettikçe fikir ve nazarda delâlete düşmekten masum kalır"[28]. Mantığın bir de konusuna göre tarif edildiğini görüyoruz. Meselâ Ahmed Cevdet Paşa "bilinenden bilinmeyenin elde edilmesine vasıta olan ilimdir" der[29].

Mantık ilmi için daha başka terimlerin de kullandığını görüyoruz. Bunların en

---

(27) İlk devirlerde Hıristiyanlar, II. Analitiklerin kendi kelâmî görüşlerine ters düştüğü için 900 lerden önce ilk devirlerde asla ne Süryanic'ceye ne de diğer dillere çevirmişlerdi ve ne de medreselerinde okutmuşlardı. Ancak Hüneyin İbn İshak bu eserin bir kısmını, daha sonra oğlu İshak İbn Huneyn tamamına Süryaniceye çevirmiş ve İshak'ın bu çevrisi de Ebû Bişr Matta İbn Yunus (öl. 940) tarafından Arapçalaştırılmıştır. Ne var ki, R. Walzer, Mârâya adında birinin daha önce II. Analitikleri Arapçaya çevirdiğinden söz etmektedir. Bkz.; Walzer, (E): New Light on the Arabic Tranlations of Aristotle, Orient, C. 6, 1953, ss. 130-131

(28) Günaltay (Ş.): İbn Sinâ ve Mantık, "İbn Sînâ, Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler", Tarih Kurumu Neşriyatı, İstanbul, 1940. s. 4.

(29) A. Cevdet Paşa: Mîyâr'ı Sedad (Mantık), 2. Baskı, İstanbul, 1303, s. 11. s. 54.

çok kullanılmış olanları şunlardır: İlmu'l-Mîzân, Mîyâru'l-İlm, Mihakku'n-Nazar ve İlmu'l-Burhân. Mantıkçı mânâsına "mantıkî" (çoğulu: mantıkıyyûn) kelimesi kullanılmıştır. Aristo mantığına ve ona temelde bağlı olan İslâm ve Batı medeniyetlerinde gelişen geleneksel mantığa "Sûrî Mantık" veya "Formel Mantık" adı verilir.

3- Mantık'ın Tabiatı Üzerine Tartışmalar

Mantık'ın kurucusu kabul edilen Aristo'nun bizzat kendisinin mantığın ne olduğunu, yani bir "alet" mi, yoksa "felsefe" nin bir dalı mı olduğunu açıkça belirtmemesi, kendinden sonra gelen hellenistik filozoflar gibi, Müslüman filozoflar ve mantıkçıların mantığın tabiatı üzerinde tartışmalarına yol açmıştır.

Havârizmi ve Tahânâvî gibi IV. / X. yüzyıl müslüman düşünürler tarafından mantığın tabiatının tartışılan bir mesele bilinmesine rağmen, İslâm kültüründe konuyu kesin görüşlerle halletme işinin, ancak İbn Sînâ ve öğrencileriyle ortaya çıktığı söylenebilir. Meselâ Tahânâvî, kendi devrinde bu konunun tartışmalı olduğunu şöyle ifâde eder: "Bil ki mantığın bir ilim olup olmamasının bilinmesi meselesinde fikir ayrılıkları vardır. Bazıları onun bir ilim olmadığını söylüyorlar, çünkü (onlara göre) sadece hikmet (felsefe) ilimdir, mantık hikmet değildir. Bazıları da onun bir ilim olduğunu söylüyorlar. Fakat onları ayrılığa düşüren mesele, mantığın hikmetin bir kolu olup olmadığı meselesidir"(30). Kindî, Fârâbî, İbnu'l-Heysem ve Ihvânu's-Safâ gibi ilk önemli müslüman filozoflar bu konuda çelişkili tavırlar ortaya koymuşlardır.

İlk müslüman filozof olan Kindî'nin bu konu hakkında açık ve seçik bir görüş beyan etmediğine bakılırsa, bu tür tartşmalardan habersiz olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, eğer ilimler sınıflaması göz önünde tutulacak olursa, onun, mantığı ilim saymadığı söylenebilir. Zira mantık, felsefe ilimleri arasında sayılmamıştır. Fakat felsefeyi, "Bütün şeylerin ilmi olarak" yapılan tarifine bakılacak olursa, onun Stoacılar gibi, mantığı felsefenin bir kolu olduğunu kabul ettiği de söylenebilir(31).

Benzer bir tavır Farabî'de de göze çarpmaktadır. O, el-Câmi' adlı eserinde felsefeyi, her şeyin ilmi olarak tarif ederken,(32) mantığın da felsefenin bir kolu saymış olacağı söylenibilirse de et-Tenbîh'te mantık, felsefeye "Giriş" ve "Âlet" olarak ifade edilmiştir.(33)

---

(30) Tahânavî: Keşşâfu Istılâhât il-Funûn, Kalkutta, 1862, C. I, s. 38. Havârîzmi de benzer şeyler söylemektedir, bkz.: Mefâtih ul-Ulûm, Kahire, Selefiyye Matbaası, t.z., s. 79.

(31) Meselâ Kindî, "Risâle fî Kammiyyat Kutub Aristotâlis" adlı eserinde, bir kimsenin filozof olması için; Mantık, Matematik, Fizikve Metazifik bilmesi gerektiğini söyler. bkz.: Rasâil ul-Kindî, M.A. Abû Rîda neşri, Kahire, 1950, C. I, ss. 364-365.

(32) Fârâbî: Cevâmı', Risâlât Farâbiyya, Dietrici neşri içinde, Leiden, 1870, ss. 1-3.

(33) Fârâbî: et-Tenbih alâ Sabil is-Sa'âdâ, Haydarâbâd, 1341, ss. 20-21.

Aynı çelişkiyi Ihvânu's-Safâ'nın Risâleleri'nde de görüyoruz. Felsefî ilimleri sınıflarlarken, mantığı felsefenin bir kolu olarak sayarlarken,(34) mantığa ayrılan Risâle'de tam tersine mantığı "alet" olarak tarif etmektedirler: "Mantık, felsefenin bir âleti olsun" demektedirler(35).

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, bu konunun tartışmalı olduğunun ilk şuurunda olan müslüman filozof İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ, konuyu enine boyuna tartıştıktan sonra, mantığı bir âlet olarak kabul eden Alexandre d'Aphrodise gibi Yeni-eflatuncu Aristocularla, Plutarque gibi diğer bazı düşünürlerle, mantğı bir âlet olarak görmüştür. Nitekim bunu Kitâbu'ş-Şifâ'da şöyle vurgular: "Eğer felsefeden, ister akılda ister gerçekte olan varlıkların ilmi anlaşılırsa, mantık felsefenin bir kolu değildir. Fakat varlıkların incelenmesinde kullandığı için mantık bir âlet olur. Eğer felsefe, her çeşit nazarî düşünceye teşmil edilirse, mantık bütün ilimlere âletlik etmekle, şüphesiz felsefenin bir parçası olur"(36). Her ne kadar zikredilen bu paragrafın ikinci cümlesinde İbn Sînâ, mantığı, felsefenin bir kolu olarak söyler ise de, onun tabiatını âlet olarak görmekten vazgeçmiyor gibidir. Bunun içindir ki, felsefî ilimler sınıflamasında mantığı dışta bırakmıştır ve mantıkla ilgili diğer eserlerinde de mantığı âlet olarak tarif etmiştir(37).

İbn Sînâ'dan sonra, genel olarak söylenirse, İslâm dünayasında mantık daha çok âlet olarak görülmüştür.

4- Mantığın Bölümleri

Aristo, mantığı altı bölüme ayırmış ve bunları beş kitap halinde ele almıştır. Çünkü Aristo'nun bizzat kendisi I. ve II. Analitikler'i birbirinden ayırmamıştır(38).

1. Kitab: Kategoriler (Categoriae)
2. Kitâb: Hermenötik (De Interpretation)
3. Kitâb: Analitikler I. ve II. (Analytica I. ve II).
4. Kitâb: Topikler (Topica)
5. Kitâb: Sofistik Delillerin Çürütülmesi (De Sophisticis Elenchis).

Daha sonra İskenderiye'deki Yeni-Eflatuncu Aristoculuk mektebine bağlı Aristo şârihleri, özellikle Alexandre d'Aphrodisias, I. ve II. Analitikler'i birbirinden ayırarak ayrı ele almaları, Aristo'nun başlangıcından "mantık"a dahil etmediğini Poetik ve Retorik'i de ona ekleyerek bizzat Aristo mantığının sekiz bölüm veya sekiz kitaba çıkardıkları gibi çoğu zaman buna Porphyrius (öl. 301)'un Aristo

(34) Ihvân us-Safâ': Resâ'il- Kahire, 1928, C. I, s. 23.
(35) A.g.e., C. I, s. 342.
(36) İbn Sinâ: Sifâ', Mantık, I, İsagoji (el-Medhal), Madkur, Hudeyrî, Anawatî Ahvanî neşri, Kahire, 1952, ss. 15-16.
(37) İbn Sinâ: Tis'u Resâ'il, Kahie, 1302 S. 3; Mantık ul-Maşrıkiyyîn, Kahire, 1910 ss. 5-8.
(38) Rescher (N.): The Development of Arabic Logic, University of Pitesburgh Press, 1964, s. 54.

mantığı için Giriş olarak kaleme aldığı İsagoji'yi de bu sekiz kitabın başına ekleyerek, mantığın bölümlerini ve kitap sayısını dokuza çıkarmışlardı. Bunun hepsine birden Alexandre d'Aphrodisias "Organon" adını vermişti. Bundan sonra Aristo'nun mantığa ait külliyatına "Organon" adını vermek âdet haline gelmiştir.

O halde, Aristo mantığı İslâm kültürüne geçmeden önce hellenistik devirdeki kazandığı yeni tertip düzeni şu şekildedir:

1- Giriş (Isagoge)
2- Kategoriler (Categoriae)
3- Hermenötik (De Interpretatione)
4- I. Analitikler (Analytica Priora)
5- II. Analitikler veya Apodiktikler (Analytica Posteriora)
6- Topikler (Topica)
7- Sofistik Delillerin Çürütülmesi (De Sophisticis Elenchis)
8- Retorik (Rhetorica)
9- Poetik (Poetica).

Aristo mantığı İslâm kültürüne hellenistik devirden aldığı tertip üzere geçmiştir. Ancak, müslüman mantıkçılar çoğu zaman İsagoji'yi yine mantığa "Giriş" kabul etmekle birlikte ayrı bir kitap ve bütün kabul etmişler; dolayısıyle gerçek Aristo mantığını sekiz bölüm ve sekiz kitap halinde tertip etmişlerdir. Böyle bir tertibi ilk defa kabul eden müslüman mantıkçının her ne kadar bazı yazarlar Fârâbî olduğunu söylerlerse de[39], bunun Kindî olduğunu görüyoruz[40]. Çünkü Kîndî, Fârâbî'den önce, "Kemmiyetu Kutubi Aristatâlis" adlı eserinde, Aristo mantığını sekiz bölümde ele almıştır. Şimdi Kindî'nin ve Fârâbî'nin, Aristo mantığının sekiz bölümünü nasıl transkripsiyonlaştırıp ve tercüme edip, tertip ettiklerini karşılaştırmalı görelim.

Aristo	Kindî[41]	Fârâbî[42]
1- Categoriae	1- Katiguryâs (ala'l-Makûlât)	1- Katîguryas (fil'l-Hadd, el-Makûlât)
2- Hermeneutics	2- Bâryârmânyâs (ala'l-Tefsir)	2- Bariminyas (el-İbare, et-Tefsîr)
3- Analytica Priora	3- Anâlûtîkâ (el-Aks mine'l-Re's)	3- Anâlûtîkâ (el-Tahlil bi'l-Aks, el-Kıyas
4- Analytica Posteriora	4- Anâlûtîkâ el-Sânîye (el-İzâh)	4- Anâlûtîkâ el-Sâniye (el-Burhân)
5- Topica	5- Tubîkâ (Mevâzı'el-Kavl)	5- Tubîkâ (el-Mevâzı' el-Cedel)
6- Sophisticis	6- Sûfistîkâ (el-Mûtehakkim)	6- Sûfistikâ (el-Hikmet ul-Mumevvihe, Sınâat el-Muğalitîn)
7- Rhetorica	7- Ritûrikâ (el-Belâğî)	7- el-Hatâbe (Sınâatu'l-Hatabâ)
8- Poetica	8- Buyitîkâ (el-Şi'rî)	8-el-Şi'r (Sınâatu's-Şi'r).

(39) De Boer (T.J.): The History of Philosophy in Islam, New York, 1967, s. 113.
(40) Kaya (M.): İslâm Kaynakları Işığındka Aristoteles ve Felsefesi, Ekin Yayınları, İstanbul, 1983, s.81.
(41) Kindî: Kemmiyetu Kutub Aristutâlis, Ebû Rida neşri, Kahire, 1950, I, ss. 366-368.
(42) Fârâbî: Fî Mâ Yenbağî en Yukaddeme Kable Teallim el-Felsefe, Fr. Dietrici neşri, Leinden, 1890, s. 52.

1- İSLÂM KÜLTÜRÜNDE MANTIĞIN YERİ

İslâm kültüründe mantığın yer ve değeri gösterilebilmek için mantığı savunanlarla onu tenkid ve reddedenlerin düşüncelerine çok kısa bir göz atmak gerekir.

a- Mantığın Savunuculuğu

Daha Yunan eserlerinin Arapçaya çevirilerinin yapıldığı erken devirden itibaren, Müslüman düşünürlerinin mantığa büyük bir ilgi duyduklarını görüyoruz. Önce, İlk devir kelâmcılarından, genelde Mu'tezilenin dinî tartışmalarda, özellikle "cedel"i bir metod olarak, aynı zamanda birçok fıkıhçının "rey'î" ve "kıyasî" hükümler çıkarmada fıkıhın usûlleri olarak kabul etmeleri sonucu bir nevi mantığın, hiç değilse Topica (cedel) ve I. II. Analitikler (Akıl yürütme ve kıyas) gibi kısımlarını islâmîleştirmeleriyle daha ilk devirlerden itibaren mantığa olan ilgiyi artırmıştır. Daha sonra Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların mantığı daha geniş plânda incelemeleri ve savunmalarıyla birlikte, mantık büyük bir gelişme göstermiştir. Özellikle hem dinî ve hem felsefî ilimlerde otorite kabul edilen Gazâlî ve onu müteakiben Fahreddin Râzî gibi düşünürlerin mantığı basit bir ilim veya âlet olarak değil, aynı zamanda öğrenilmesi gereken bir "İlm–i Kifâye" olarak görmeleri, yapılan tenkid ve reddiyelere rağmen mantığın İslâm kültüründe yerinin büsbütün artmasına ve benimsenmesine sebep olmuştur(43).

b- Mantığa Yapılan Red Ve Tenkidler

Aristo mantığının İslâm dünyasına geçişi ile birlikte bu mantığa karşı tenkid ve reddiyelerin de ortaya çıkmaya başladığını ve X. yüzyıldan itibaren mantığın yayılım göstermesine parelel olarak, yapılan bu tenkid ve reddiyelerin de çoğaldığını görüyoruz. Tenkid ve reddiyeleri daha çok Ehl–i Sünnet kelâmcılar, muhaddisler ve diğer din âlimleri yapmışlardır. Tenkidlerde o derece ileri gidilmiştir ki, "kim mantıkla uğraşırsa zındık olur" denmiştir.

Aristo mantığını ilk tenkid edenlerden biri, Mu'tezile kelâmcılarının önde gelenlerinden Nazzâm (öl. 835 veya 945)(44) dır. Halbuki bilindiği gibi genelde Mu'tezile kelâmcılarının Aristo mantığına karşı sempatileri vardı. O, genellikle Aristo akılcılığının ve mantığının Arab dili ve gramerine, tefsir ve fıkıh gibi dinî ilimlere uygulanmasına karşı çıkmış, böylece de mantığın özellikle kıyas'ın ve rey'in dinî hükümler elde edilmesinde yetersiz ve isabetsiz olduğunu sa-

(43) Gazâli, bazı eserlerinde, mantıkla ufak tefek bazı dine karşı hatalarının bulunabileceğini söylemekle birlikte, asla onun imkân gerekmediğini vurgular. Ancak, insanların mantıkçıların akıl yürütme ve düşüncelerindeki şekli tutarlıklara ve düzgünlüklere kanarak bazı konularda onlar vasıtasıyla delâlete de düşebileceklerini gözardı etmemiştir. Bkz.: Makâsudu'l-Felâsife, 2. Baskı, Kahire, 1960, s. 32; el-Munkız, F. Jabre neşri, 2 Baskı, Beyrut, 1969, ss. 22-23.

(44) Meyerhof (M.): Von Alexandiren nach Baghdad, SPAW., C. 23, 1930, S. 419.

vunmuştur. Aynı IX. yüzyılda mantıkla ve felsefe ile uğraşan Kindî gibi düşünürlerin kınandığı da bilinmektedir[45].

X. yüzyılın başlarında mantığı tenkid ve reddedenlerin başında Hasanu'l-Nubahtî'yi görüyoruz. O, mantığı ve astrolojiyi ilmî değeri olmayan şeytan işi görmektedir[46]. Daha sonra Hasanu'l-Eş'arî (öl. 935) mantığı bir ilim olarak tamamen reddetmemesine rağmen -çünkü o, özellikle cedeli (topica) görüşlerini felsefî bir metod ve atmosfer için savunmak için kullanmıştı– mantıkçıları, özellikle hıristiyan mantıkcılarını tenkid etmiştir ve bu hususta "Kitab alâ Ehli'l-Mantık" adlı eserini kalame almıştır[47]. Aynı yüzyılda mantığın değerliliği veya değersizliği, mantığın gramerden üstün olup olmadığı tartışmalır da yapılmıştır. Meselâ, bu tartışmaların büyüklerinden biri Adudu'd-Devle (öl. 981)'nin sarayında Arab grameri ile Yunan mantığı arsındaki farklar tartışılmış, Ebû Süleyman İbn Tahir, mantıkçıların gramerinin akıl erdirmek olduğunu söyleyerek bir çeşit mantığın, dil ile ilgili olan gramerden üstün olduğunu savunmasına karşı, bazıları tersini savunmuşlardır ki, bunların arasında Vezir İbn Sa'dân (vezirliği: 983-985) da vardır; hatta o, kendi tarafını tutması, yani gramerin mantıktan üstün olduğunu savunması için meşhur edib ve filozof Ebû Hayyân el-Tevhidî (öl. 1010) 'yi de bu tartışmalara davet etmiştir[48]. Bu tartışmalardan ortaya çıkan başka bir netice de, mantığın "akıl erdirme grameri" şeklinde anlaşılması daha X. yüzyılda müslümanlarca ilk defa ortaya atılmasıdır.

Mantığa yöneltilen bu tür tenkidler ve reddiyeler XII.,XIII. ve XIV. yüzyıllarda da devam etmiştir. İbn Salâh (öl. 1245) ve Nevevî (öl. 1277) gibi muhaddisler verdikleri fetvalarda, mantıkla uğraşmayı haram kılarken,[49] özellikle İbn Teymiyye (1263-1328) yazdığı "Nasîhât Ehl il-İmâm fi'l-Redd alâ Mantık il-Yunân" ve "Kitâbu'l-Redd alâ'l-Mantıkıyyîn" adlı eserlerinde mantığı ve mantıkçıları ağır bir şekilde eleştirmiştir. Aynı şekilde İbrahim b. Mûsâ el-Şâtıbî (öl. 1388) de, mantığın ve mantıkçıların aleyhinde bulunmuştur. Daha sonraki yüzyıllarda da benzer tenkid ve reddiyeler devam edegelmiştir.

c- Mantığı Kabul Ve Reddîn Sebepleri

Mantığın, İslâm kültüründe niçin kabul gördüğü veya niçin tenkid ve red-

(45) Goldziher (I.): SAOD., ss. 5, 21.

(46) Tritton (A.S): Materials on Muslin Education in the Middle Ages, London, 1957, s. 174.

(47) Spitta (W.): Zur Geschicchte Abû'l-Hasen al-Ash'ari's, Leipzig. 1876, s. 74; Söz konusu eser listenin 56 numarasını teşkil eder.

(48) Mez (A.): Renaissance of Islâm, Patno, 1937, s. 236; Von Grücebaum (E.E.): Islam, London, 1961, s. 27.

(49) İbn Salâh: Fetâvî, Kahire, 1348, ss. 34-55; Rıfat: Vesîletü'l-İkan ve Mantık Tercümesi, İstanbul, 1317, s. 26.

dedildiği bazı düşünürlerin dikkatini celbetmiştir. Bunlardan biri olan İbn Haldûn (1332-1406) bunların X. yüzyıl şartlarındaki en önemli sebebini şöyle özetlemektedir: Dinî akîdeleri isbat için Mütekellimler bazı deliller tesbit etmişlerdi; fakat mantıkçıların bazı görüş ve kuralları bunları çürütüyordu. Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, Ebû Bekr el-Bakillânî ve Ebû İshak İsferâyînî "delilin butlanından medlûlun de butlanı lâzım gelir" tezini ileri sürmüşlerdi. Buna göre, mantıkçıların, mütekkilimin delillerini çürütmesiyle, mütekillimin isbata çalıştıkları asıl dinî inanışların da çürüyeceği kanatı hâsıl olmuş ve böylece de, mantıkî delillerin, onların delillerini cerh ve iptal durumu gözönüne alınarak, mantık bid'at veya küfür sayılmıştır. Fakat daha sonra Gazâlî ve Fahreddin Râzî: "Delilin butlanından, medlûlün da butlanı lâzım gelmez ve mantığın bazı delilleri bizzat çürütmesine rağmen, asıl dinî akîdeleri çürütmeyeceği" tezini savunmalarıyla, mantık câiz görülmüştür(50).

Önemli Osmanlı mantıkçılarından biri olan Ali Sedad (1857-1900) da bu konuya eğilmiştir. Ona göre, mantığı tenkid ve reddeden Ehl-i Sünnet âlimlerinin muhalefetlerinin gayesi esasen mantığı hedef almadığını, ancak Organon ve buna dayanarak yazılan mantık kitaplarındaki "Kategoriler" ve "Küllîler"i hedef aldığını belirtir; çünkü bu kısımlardaki birçok kavram aynı zamanda metafizikle de ilgili olduğundan, bazı mantıkçıların bu mantıkî kavramların metafizikle ilgilerini kurmalarıyla bir yandan metafiziki mantıkla karıştırmış oluyorlar, diğer yandan da bunun neticesi olarak bazı dine aykırı yanlış sonuçlara girmişlerdir, diyor. Ayrıca mantığı metafizikle karıştırmanın doğru olmayacağını söyleyen Ali Sedad, aksini yapan eski mantıkçalar karşısında Ehl-i Sünnet âlimlerin bu konuda haklı olduklarını söylemektedir(51).

Şüphesiz, gerek İbn Haldûn'un ve gerekse Ali Sedad'ın konuyla ilgili ortaya koydukları sebebler doğrudur. Ancak, bazı Müslüman tenkidcilerin tenkid ve reddiyelirini bizzat mantık ilminin kendisine yönelttiklerinden de şüphe yoktur. Özellikle muhaddislerle bazı kelâmcılar ve sûfîler, mantığın bir ilim olmadığını yeterli bir şekilde felsefî ve aklî bir dille isbat edememiş oldukları da bir gerçektir. Burada İbn Teymiyye'yi, onlardan ayırmak gerekir. Zira o, Aristo mantığını tamamem reddederken ve ilim saymazken, Viyana Ekolü'nün öncüsü görünmektedir; o, iddia edildiği şekilde Aristo mantığının bilinenden bilinmeyeni çıkaramadığını, ancak bilinenle bilinen arasında zorunlu bir bağ kurmadan öteye geçemeyen bir totoliji ve tekrar olduğunu, mantığın, insan zihnine yeni bir bilgi kazandırmadığını savunur.

(50) İbn Haldûn: Mukaddime, İngilizce tercüme , Rosenthall, London, 1958, C. III, ss. 144-145.
(51) Ali Sedad: Mîzânü'l-Ukûlfî'Mantık ve'l-Usûl, İstanbul, 1303, s. 4 vd.

d- İslâm'da Mantık İlminde Yenilikler

İslâm mantıkçılarının mantık ilminde bazı yenilikleri vardır. Bu yeniliklerin bir kısmı şeklîdir, yani Aristo'nun Organon adı altında toplanan ve mantığın bölümlerini teşkil eden kitapların tertibi, onlara yeni kitapların eklenmesi veya bazılarının çıkarılması gibi. Bir kısmı da doktrinal mahiyetteki yeni görüşlerin ilâvesidir. Şimdi yeniliklerin bazılarını burada zikredelim.

1- Şeklî Yenilikler: İslâm'dan önce, Aristo'nun mantık kitapları, başına İsagoji'nin, sonuna Poetik ve Rotorik'in katılmasıyla, Organon dokuz kitaba çıkarılmıştı. Bu, Rodoslu Andrenicus ve Ammonius ile başladı ve Hıristiyan şârihlerde Themistius ve Jean Philopon ile de devam etmişti. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Kindî ve Fârâbî, İsagoji'yi Organon'dan çıkararak kitap sayısını sekize indirdiler ve İsagoji'yi ayrı bir kitap olarak ele aldılar. Fakat kendilerinden sonra gelen İbn Sînâ, eski hellenistik geleneğe uyarak, İsagoji'yi tekrar mantık kitaplarına ekledi ve Organon'u dokuz kitap olarak ele aldı.

Özellikle Fârâbî, mantığın ağırlık merkezi olarak Burhan'ı (I. Analitikler'i) aldığı için, diğer bütün mantık kısımlarının buna göre içsel bir terbini yaptı. Burhan'dan önce okunması gereken kitaplar şunlardır: Giriş (İsagoji), Makûlât (Kategoriler), İbare ve Kıyas (I. Analitikler). Banlardan sonra okunması gerekenler de şunlardır: Cedel (Diyalektik veya Topikler), Sofistik Deliller, Hitâbet ve Şiir. Özellikle İbn Sînâ ile birlikte Aristo mantığı, bazı Stoacı etkilerle muhteva bakımından daha da zenginleşti ve daha da derinleşti.

Eğer İbn Haldûn'un dedikleri doğruysa, ki bazıları doğru olmadığını söyler[52], İbn Sînâ'dan sonra yetişen mantıkçılar Tarif bahsini Burhan'dan çıkarıp, Külliyet-i Hams'a eklemişler, Makûlât'ı tamamen mantık konularının dışında bırakmışlardır. Burhan, Cedel, Hitâbet, Şiir ve Sofistik Delilleri konularını ihmal ederek pek az kimse onlardan bahsetmişlerdir[53]. Gerçekte, İbn Haldûn'un Cedel ve Burhan hakkında söyledikleri dışta bırakılacak olursa, diğer konularda ona hak vermemek elde değil. Zira, Hitâbet ve Şiir gibi mantığın eski konuları, artık mantıkla ilgili olmayacak kadar mantık konularının veya kitapların dışında ele alınmış ve geliştirilmiştir.

Daha Aristo zamanında metafizik temelli veya onunla ilişkili olan mantığın, ister bir âlet isterse felsefenin bir dalı kabul etmiş olsunlar, İslâm filozof ve mantıkçılarıyla birlikte, metafizikle ilişkisi daha da arttığını görüyoruz; adeta özellikle "Beş Tümel" metafiziğe bir giriş oldu. Uygulama alanı genişledi; Metafizikten başka, dil ve gramere, hukuka uygulandı.

---

(52) İbrahim Madkour: 'Organon d'Aristote dans le Monde Arabe, Paris, 1934, s. 245.
(53) İbn Haldûn: Mukaddime, Tercüme: Z.K. Ugan, II, S. 677.

Gramer (Nahiv) ilmi ilk defa, bilhassa Basra ve Küfe gramercileriyle bu şehirlerde VIII. yüzyılın ortalarında başlamıştır. Halil İbn Ahmed (öl. 791) ve talebesi Sibeveyh (öl. 786) bu konuda önemli kişilerdir. Birincisi, ilk defa Kıyâs'ı nahiv ilmine tatbik eden kimse olarak görülür. Basra ekolü, gramerde mantıktan o derece etkilenmişlerdir ki, bu sebeble kendilerine Ehlül'l-Mantık demek adet olmuştur. Nahiv ilmine bağlı olarak yine mantığın tesiriyle aruz ortaya çıkmışır. Bunun kurucusu olarak yine nahivci Halil İbn Ahmed gösterilir. Aruz ilmi, o kadar mantık ve felsefî ilimlerden sayılıyordu ki, bu sebepden dolayı meşhur düşünür Sâbit İbn Kurra (836-901), aruz'u felsefenin bir dalı olarak sınıflamış ve felsefenin bir dalı sayılmasını savunmuştur. Usül-i Fıkıh'taki rey ve kıyas'ın temelinde de mantık vardır.

2- Doktrinal Yenilikler

İslâm mantıkçıları, mantık ilminin esasına taalluk eden bazı yeni görüşler de ilâve etmiş oldukları usülen kabul edilebilir. Hemen belirtmek gerekir ki, modern araştırıcılardan birinin bir İslâm mantıkçısında gördüğü bir yeniliği, diğeri yenilik olarak görmemiştir. Böylece özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'da görülen yenilikler tartışma konusu olmuştur. Fakat hiç kimse bu konuda kesin delille ikna edici çözüme de ulaşamamıştır. Burada örnek olarak zikredeceğimiz birkaç yenilik, haklarında tartışma az olan veya hiç olmayan yenilikler olacaktır.

Mantıkta tasavvur ve tasdik ayrımını ilk yapanın Fârâbi olduğu genel olarak kabul edilir(54). Bu ayırımı bizzat Aristo(55) veya Stoacılara(56) kadar götürmek isteyenler olmuştur. Fakat kesin tarihî delilleri yoktur. Bu ayırım Fârâbî'den sonra, İbn Sînâ, Gazâlî, İbn Rüşd, Habîsî, Bâcûrî, İcî, Sâvî, vb., gibi kimseler tarafından aynen benimsenmiş ve müslümanlardan Latinlere ve Batılılara da geçmiştir(57).

Haddı (Tanımı), hadd-ı tam (tam özsel tanım) ve hadd-ı nâkıs (eksik özsel tanım) şeklinde ikiye ayıran müslüman mantıkçılardır. Her ne kadar yüklemli ve şartlı önermelerle, kıyas konusunda İslâm mantıkcıları özellikle İbn Sînâ'dan itibaren, Aristo ve özellikle de Stoacılardan aldıkları hususlar varsa da, bunların inceden inceye çeşitli alt sınıflara ayırmalarında aynı şekilde yenilikleri vardır. Özellikle küllîler konusunda, Molla Sadra el-Şîrâzî'nin "el–Asfâru'l-Erba'a" adlı eserinde Aristoculardaa Stoacıların bu konudaki tezlerini sentezleştirmesi de, ayrıca bir yenilik sayılabilir.

(54) İbrahim Madkuor: A.g.e., s. 54.
(55) A.S. Naşşar: el-Mantıku's-Sürî, Kahire, 1955, s. 66.
(56) O. Âmine: el-Falsafatu'r-Rivâkiyyâ, 2. Baskı, Kahire, 1959, s. 299.
(57) M.D. Chenu: Un vestige du Stoicisme, RSPT., C. XXVII, 1938, ss. 61-68.

C- METAFİZİK

1- İslâm Felsefesinde Metafiziğin Adlandırılması

Metafizik (Metaphysica), aslen yunanca olup "sonra" veya "öte" anlamına gelen "meta" kelimesiyle, "fizik" anlamına gelen "physica" kelimesinden türetilmiş bir kelimedir. O halde anlamı "Fizikötesi" veya "Fiziksonrası" demektir. Fakat deyim olarak, "Fikizötesi" nin ilmi demektir ki, teorik felsefenin önemli bir dalıdır. Aristo'nun, fizikötesini konu edindiği eserine "Metafizik" adı verilmiştir. Bu ilme böyle bir ad verilmesinin sebebi ikidir: Birincisi, konusu yönünden, çünkü konusu fizik ötesi, fizik sonrası varlıktır. İkincisi, tahsili ve tedrisi yönünden, yani en son tahsil ve tedris edilmesinden; şöyle ki, bilindiği gibi, İlk ve Ortaçağlarda ilimler tahsil ve tedris edilirken belirli bir sıra takip ediliyordu ve bu sıralamada mantık, matematik ilimler ve fizikten sonra, en son olarak metafizik bulunuyordu. O halde metafizik, aynı zamanda en son tahsil edilen ilim demektir. Rivayet edildiğine göre, Aristo Metafizik adlı kitabını Fizik adlı kitabından sonra yazmıştır. İslâm felsefesindeki felsefî veya kavramsal metafizik geleneği, özellikle Aristo'nun bu eserinin türcümesiyle başladığından, İslâm'da bu ilme verilen adlar, metafizik kelimesinin veya Aristo'nun bu ilim için kullandığı isimlerin Arapça çevirileriyle karşılanmıştır.

İslâm'da Metafizik için, bu kelimenin kelimesi kelimesine çevirisi olan "Ma Ba'det-Tabia" en çok kullanılan deyimdir. Bundan başka aynı anlama "Ma Taht et-Tabi'a" veya "Mâ Verâ'u't-Tabi'a" veya "Ma Düne't-Tabia" "veya Mâ Kable't-Tabia", Aristo metafiziğe "İlk veya Birinci Felsefe" adını verdiğinden aynı anlama "el-Felsefetu'l-Ulâ"; yine Aristo metafiziğe "Teoloji" adını verdiğinden aynı anlama "Kelâm"; Aristo, konusu yönünden metafiziği aynı zamanda "Tanrısal İlim" olarak adlandırdığından aynı anlam için "İlâhiyât" veya "İlm ül-İhâhiyât" tâbirleri de kullanılmıştır. Meselâ; el-Kindî, metafizikî konuları işlediği eserine "el-Felsefetü'l-Ulâ" adını verir ve ayrıca ilimler sınıflamasında, daha önce görüldüğü gibi, metafizik ilmini "Kelâm" kelimesiyle karşılamıştır. İbn Rüşd, Aristo'nun Metafizik'i üzerine yaptığı şerhini "Mâ Ba'da't-Tabi'a" olarak adlandırmıştır. İbn Sinâ, çeşitli eserlerinde metafizik konuları işlediği kısımlara "İlâhiyat" başlığını vermiştir. Rızâ Tevfik de, metafiziği konu alan bir eserine "Mâ Tahte't-Tabia" adını vermiştir.

Burada hatırlatılması gereken bir nokta, metafizik mânâsına gelen "Kelâm" ile, İslâm kültüründe geliştirilen "Kelâm" veya "İlmu'l-Kelâm" adı verilen disiplini birbirine karıştırmamak gerekir. Gerçi, Kelâm ilminde de çeşitli metafizik konular işlendiği için aralarında bir konu benzerliği vardır. Meselâ, Allah'ın varlığı ve isbatı gibi konular; fakat İslâm düşünce tarihinde geliştiği şekliyle Kelâm ilmi, geleneksel metafiziğin konusu olmayan bir çok konuyu da içermektedir. Meselâ,

hilâfet, nübüvvet ve imâmet gibi konular. Ancak diğer taraftan, Kelâm ilmine, genelde bir çeşit "İslâm Metafiziği" de demek pek yanlış olmaz.

2- Metafiziğin Tarifi Ve Konusu

İslâm filozoflarının, metafizik için verdiği tarifler ve bu ilmin konusunun sınırlanması, Aristo'nunkine benzer. Meselâ Kindî, bir yer metafiziği "Hareket etmeyenin ilmî"(58) veya ilâhî varlıkların ilmi olarak tarif ederken, bir başka yerde "Her gerçeğin sebebi olan İlk Gerçeğin İlmi" veya "Sebeplerin Sebebi" nin ilmi olarak tarif etmektedir. Kindî'nin bu tarifleri, Aristo'nun "Metafizik" inin Lambda kitabındaki tarifleriyle uygunluk göstermektedir. Aynı şekilde Fârâbî, metafiziğin konusunu belirlerken, genel varlık ilmi olarak tarif etmektedir: "Özel ilimler, kendilerini varlığın bir veya birkaç bölümüne hasretmişlerdir. Meselâ fizik, fizikî özelliklere sahip varlığın ilmidir. Matematik, varlığın sayısal ve cemiyetleriyle ilgili ilmidir. Tıp, hasta veya sıhhatli olması durumuna göre varlığın ilmidir. Metafizik, böyle, bir sınırlama tanımaz, sahası tüm gerçeklik, yani varlıktır." O halde, Fârâbî'ye göre, metafizik, Aristo'nun da dediği gibi "Varlığın varlık olarak" ilmi veya nicelenmesidir. Varlık ilmi anlamındaki metafiziğe, bazan Genel Metafizik veya Ontoloji adları da verilmektedir.

O halde metafizik, gerek Aristo ve gerekse Kindî, Fârâbî ve İbn Sinâ gibi müslüman filozoflarına göre, yapısı itibariyle maddelerden ayrı varlığı konu almaktadır. Filozoflara göre maddeden ayrı varlık iki sınıftır. Birincisi, tabiatı itibariyle maddeden ayrı ve madde ile hiç ilişkisi olamayan varlık, meselâ Allah'ın ve Meleklerin varlığı gibi; ikincisi, yine tabiatı itibariyle maddeden ayrı fakat madde ile ilişkisi olan varlık, meselâ insan ruhunun ve onda maddeye bağlı olmadan evrensel mahiyette kabul edilen, cevher, araz, sebeb ve nitelik gibi kavramların varlığı gibi. Metafiziğin, bu çeşit varlıkları konu edinmesine göre, özel adlar aldığı da olmuştur. Eğer metafizik sadece Allah'ın varlığı ve sıfatlarını konu edinirse buna İslâm kültür tarihinde "İlâhiyat" veya "Kelâm" ve Batı kültür tarifinde fransızca tâbiriyle Teodise (Théodicée) adı verilir. Eğer sadece insan ruhunu konu alırsa, buna psikolojik Metafizik ve eğer varlığın mefhumlarını ve yaratılışı konu alırsa buna da kozmolojik metafizik adları verilir

3- Metafizikte Yöntem

Metafiziğin esas konusu soyut varlık ve İlk Sebeb olduğundan, onun yöntemleri, somut yani tabiatı inceleyen fizikte kullanılan ve uygulanan yöntemlerden ve matematikte kullanılan yöntemlerden farklı olması gerekir. Aristo, Metafizik'in Alfa kitabının, 3. Bölümünde, metafizikteki yöntem meselesini ele alır. Fakat kesin bir tarif edilmiş bir metafizik yöntem ortaya atmaksızın, sadece

(58) Kindî: Rasâ'il, C. I, s. III.

böyle bir ilmin yönteminin tabiatı itibariyle fizik ve matematik yöntemlerden farklı olacağını belirtmekle yetinir.

Aristo'yu takiple, İlk İslâm filozofu Kindî, ne matematiğin isbat yöntemi, ne fiziğin basit unsurları için kullanılan mantıkî kıyas yöntemi, ne de tümdengelim veya tümevarım gibi mantık yöntemlerinin doğrudan doğruya metafizikte kullanılabileceğini savunur.

Bununla birlikte, Aristo gibi, kesin ve belirlenmiş bir veya birkaç metafizik yöntemi ortaya atamayan Kindî, sadece benzetme (analoji) yöntemiyle, metafizik kavramları fizikî ve matematik kavramlara indirgeyerek, metafizik meseleleri bu ilimlerin kavramları ve yöntemleriyle çözmeye çalışır. Metafizikte bu yöntemlerle elde edilecek veriler, dinî verilere uydukları ölçüde kesindirler. Kindî'nin bu görüşü az çok farklarla meselâ Gazâlî gibi bazı İslâm filozofları ve kelâmcıları tarafından da benimsenmiştir.

XI. ve XII. yüzyıldan itibaren, metafizik konuları işleyen mutasavvıflar ve mutasavvıf filozoflar gibi bazı İslâm düşünürleri metafizikte yeni bir yöntem kurmaya çalıştıklarını görüyoruz. Bu yeni yöntem, genel olarak Sezgicilik olarak adlandırılabilir. Gazâlî, İbnü'l-Arabî, Mevlânâ, Suhreverdî el-Maktül, bu gibi kimselerin başında gelir. Gerçi böyle bir yönteme, zaman zaman daha önce, çaresiz kalınca çıkış yolu olarak Fârâbî ve İbn Sinâ'nın başvurduğu genelde kabul edilir. Fakat onlar sezgiciliği ayrı bir metafizik yöntem olarak ele alıp geliştirmemişlerdir.

4- Metafizik İlminin Yeri Ve Değeri

Aristo, metafiziğin konusunu, ilmin konuları içinde en yücesi, en şereflisi – çünkü ilâhî varlığı yani hareket etmeyeni konu edindiğinden gördüğünden, bu ilmi en yüce, en şerefli ilim saymış ve ona ilimlerin ilmi olarak bakmıştır. Aristo'yu müteakiben İslâm filozofları ve düşünürleri de, metafiziğe aynı gözle bakmışlardır ve ilimler arasında özel bir yer vermişlerdir. Meselâ İbn Sinâ, metafiziğin en son ve yüce gayesinin yaratıcı hakkında bilgi ortaya koymak olduğuna işaret ettikten sonra, bu ilmi aklî felsefî ilimlerin en yücesi görür; bunun için de, fizik ve aritmetik, geometri, ostronomi gibi matematik ilimlerden sonra öğrenilmesi gerektiğini söyler(59).

5- İslâm Metafiziğinin Yapısı Ve Özellikleri

Daha önce, İslâm metafiziğinin, bir ilim olarak teknik açıdan özellikle Aristo veya Aristocu metafizik anlayışı içinde geliştiğini belirtmiştik. Ancak yapı ve özellikleri itibariyle özel bir İslâm metafiziği vardır. Bu, Aristocu veya Eflatuncu me-

(59) İbn Sinâ: Kitâbu's-Şifâ, İlâhiyât, C. I, S. 19.

tafizik düşünceden farklıdır. Bu farklılıkta herşeyden önce İslâm dini büyük rol oynamıştır. Yunanlı düşünürlerin metafizik düşüncesiyle İslâm düşünürlerinin Metafizik düşüncesi arasındaki farklılığın derecesi ve özelliği, İslâm düşünürlerinin dahil oldukları meslek ve gruplara göre değişir. Meselâ Aristo metafiziğiyle, İslâm filozoflarının arasındaki fark, Aristo ve İslâm filozoflarının metafiziği ile kelâmcıların ve mutasavvıfların metafiziği arasındaki farktan daha farklıdır.

Her ne kadar İslâm düşünce tarihinde, filozofların, kelâmcıların ve mutasavvıfların ayrı ayrı metafizik düşünce ve sistemlerinden söz edilebilirse de, genel bir İslâm metafiziği söz konusu olunca ve bunun başka metafiziklere kıyasla özelliklerini belirtmek gerektiğinde şunlar söylenebilir:

İslâm metafiziği, meselâ, Aristo metafiziğine göre, daha sistematik ve metodiktir. İslâm metafiziği, İslâm dininin etkisiyle daha mânevî, daha doğmatiktir. Meselâ Aristo her şeyi maddeden hareketle, maddeden ruha doğru bir yükseliş olarak kabul ettiği halde, İbn Sinâ, her şeyi ruhtan maddeye doğru bir inişle açıklar. Aristo için madde esas, İbn Sinâ için Rûh esastır. İslâm metafiziğine, Aristo metafiziğinden sonra etki eden başka bir metafizik Yeni Eflatunculuk özellikle onun şudur (Emanation) teorisidir. Yeni-Eflatunculuğun kurucusu Plotin için tek prensip olan kaynak ve başlangıcın en önemli özelliği metafizik Yeni-Eflatunculuk, özelli "İlk Âşk" olmasına rağmen, bu teoriden etkilenen Fârâbî için, en önemli özellik, bu prensibin "Bir" olma özelliğidir; Suhreverdî el-Maktûl için "Mutlak Nûr" özelliğidir. Aristo ve bazı İslâm filozoflarına göre, Cevherlik, Allah'dan başka diğer yaratık varlıklar için sözkonusu olduğu halde meselâ İbnu'l-Arabî için gerçek ve tek cevher sadece Allah'dır; diğer varlıkların tümü âraz mertebesindedir. Bu farklı özellikler, daha da çoğaltılabilirse de, biz burada bu kadarıyla yetineceğiz.

6- İslâm'da Metafizik Gürüşlere Hücum

İslâm'dan önce Klasik Yunan düşüncesindeki Elea Mektebi'nin Fisagorcu Mektebin ve İyonyalıların metafizik düşüncelerine, başta sofistler hücum ediyorlardı. Daha sonra, Eflatun ve Aristo'nun metafizik görüşleri de, meselâ Stoacılar tarafından tenkid ediliyordu.

İslâm'da Gazâlî'den önce kelâmcılar, filozofların dine ilk bakışta ters düşen metafizik görüşlerine hücum etmiş ve tenkidler yöneltmişlerse de, bu konuda sistematik ve felsefî hücum ve tenkid ilk defa Gazâlî ile başlar. Gazalî, önce Aristo ve kısmen Aristo'yu takip eden Farabi ve İbn Sinâ gibi Müslüman filozofların metafizik görüşlerini öğrendikden sonra, bunları "Makasıdu'l-Felâsife" adlı kitabında özetledi. İkinci merhalede bunları felsefî mahiyette "Tehâfutu'l-

Felâsife" adlı kitabında tenkid ve reddetti. Nihayet reddiye ve tenkidlerini "el-Munkız mine'd-Dalâl" adlı eserinde 21 noktada özetledi. Onları üç noktada küfürle itham etmiştir ve 18 noktada da bid'atçı saymaktadır. Şimdi bunları görelim:

a) Küfürü Gerektiren Görüşleri

1- Filozofların, "âlem ezelî ve kadîmdir" demeleri bâtıldır ve küfrü gerektirir. Âlem kadim değil, muhlûktur ve hâdistir.

2- Filozofların, "Allah cüz'iyâtı cüz'iyât olması itibariyle bilmez, belki küllî yoldan, küllîler vasıtasıyla bilir" demeleri de bâtıl olup, küfrü gerektirir.

3- Filozofların, "haşir cismânî değil, ruhânî olacaktır" demeleri de aynı şeklide küfrü gerektiren bâtıl bir fikirdir.

b) Bid'at Ve Bâtıl Olan Küfrü Gerektirmeyen Görüşleri

4- Filozofların, "Allah mûcibun bi'z-zattır, fâil-i muhtar değildir"demeleri,

5- Filozofların, "alem ebedîdir" demeleri,

6- Filozofların, "Allah sâni-i âlemdir, kâinat O'nun sun'unun eseridir" demeleri hilekârlıktır; gerçek fikirlerini gizlemek için söylemişlerdir.

7- Filozofların, "Evvel, yani Allah, mahiyetsiz saf vücuttur" demeleri,

8- Allah'ın sıfatlarını kabul etmemeleri bâtıldır.

9- "Zât-ı Evvel, cins ve fasl altına girmez" demeleri bâtıldır.

10- "Sema, irâdesiyle hareket etmektedir" demeleri de bâtıldır.

11- "Semâvî nefisler bu âlemdeki bütün cüz'iyatı bilir" demeleri de bâtıldır.

12- Hârikulâde halleri, yani mûcize ve kerâmetleri imkânsız görmeleri bâtıldır.

13- Beşerî nefs ve ruhların fanî oluşunu imkânsız görmeleri bâtıldır.

c) Filozofların İspatlamaktan Aciz Oldukları Görüşleri

14- Filozoflar, âlemin sânî'ini ve yaratıcısını isbat etmekten âcizdirler. İmkân delili Allah'ın varlığını isbat için yeterli değildir.

15- Filozoflar, Allah'ın Bir olduğunu isbat edemezler; bu konuda sağlam delil getiremezler.

16- Allah'ın cisim olmadığını isbattan âcizdirler; bu konuda delilleri yoktur.

17- Filozofların görüşleri netice itibariyle Allah'ın inkâr edilmesi neticesini doğurur.

18- Allah'ın Zâtı'nı bildiğini isbattan âcizdirler.

19- Allah'ın başkasını bildiğini isbat etmeye güçleri yetmez.

20- "Semânın irâde ile hareket etmesinin bir gayesi ve maksadı vardır" şeklindeki iddiaları asılsızdır, bu konuda isbatları yoktur.

21- İnsan nefsi, kendi kendine var olan bir cevherdir, cisim ve araz değildir" konusunda geçerli delillere sâhip değillerdir.

Gazâlî, metafizikî meseleleri tenkidde, dinî ve kelâmî görüşleri ölçü almıştır. Görüldüğü gibi, o, ne metafizik ve ne de felsefeyi ilim olarak tenkid etmemekte, filozofların dine ve kendi felsefesine uymayan görüşlerini hedef almaktadır. Saydığımız bu noktayı "Tehâfutu'l-Felâsife" adlı eserinde uzun uzadıya felsefî olarak tartışmış ve kendi metafizik görüşlerini ortaya koymuştur. Filozofları savunma maksadıyla kaleme aldığı 'Tehâfutu't-Tehâfut" eserinde İbn Rüşd, Gazâlî'nin tenkidlerine cevap vermiş; ancak burada belirtmek yerinde olur ki, İbn Rüşd, zaman zaman bazı meselelerde, meselâ, imkân delilinin yetersizliği konusunda olduğu gibi, İbn Sinâ ve Fârâbî'ye karşı Gazâli'yi haklı bulmaktan da kendini alamaz. İbn Haldûn'da metafizikçilere bakışı ve yönelttiği tenkidlerinde Gazâlî'yi izlemiştir.

Metafizik konulardaki Gazâlî-İbn Rüşd çekişmesi daha sonraki yüzyıllarda da devam etmiştir. İbn Haldûn daha çok Gazâlî taraftarıdır. Özellikle Osmanlılar zamanında Fâtih devrinde bu konu tekrar gündeme gelir. Osmanlı kelâmcı filozoflarından Hocazâde Muslihiddin Mustafa (öl. 1488) ile Alâeddin et-Tusû (öl. 1482), Fâtih'in isteği üzerine konuya eğilirler. Her ikisi de Tehâfüt adlı bir eser kaleme alır; Hocazâde Ga zâlî'yi, Tûsî de İbn Rüşd'ü savunurlar. Daha sonra konu canlı olmaya, Şeyh'ul-İslâm İbn Kemâl, Mescizâde, Malkaralı Şâir Nev'î ve Karabağî gibi âlimlerle devam eder. Bunların hepsi Gazâlî'nin görüşlerini paylaşmaktadırlar. Fakat bu konuda Gazâlî'yi aşacak kadar yeni bir görüş ortaya koymamaktadırlar.

Gazâlî, çevrilen söz konusu eserleriyle bu konuda Batı'ya da tesir eder. Batı'da, Ortaçağda daha çok materyalizme kayan İbn Rüşdcülüğe karşı Saint Thomas ve Albert le Grand ile, modern devirde Leibniz'e karşı, Clarke, Gazâlî'ye sarılmışlardır.

7- İslâm'da Metafiziği Red

Metafizik gerçekleri inkâr ettiklerinden dolayı, genel deyimlerle kendilerine Zanadıka, Muattıla, Hissiyyûn ve Melâhide adı verilen bazı müslüman düşünürler vardır. Bunlar metafiziği kabul etmezler. Çeşitli gruplara ayrılırlar.

a) Maddiyyûn ve Dehriyyûn (Materyalist ve Ateistler): Maddeden başka bir gerçek kabul etmezler, madde ve zamanın ezelîliğini savunurlar. Gerçek, onlara göre, sadece duyuların algıladığı şeydir. Ötesi boştur. Bunların en önemli temsilcisi, önceden Mu'tezilî iken sonradan mülhid olan İbn Râvendî (öl. 293-

910)'dir. "et-Tâc" isimli eserinde âlemin ve maddenin ezelîliğini savunur. "Farand" da Hz. Muhammed'i şiddetle tenkid ederek, peygamberleri halkın gözünü boyayan kimseler olarak gösterir "ed-Dâmie" isimli eserinde ise, Kur'ân-ı ve tevhid inancını reddeder. Fârâbî bu ateistin fikirlerine karşı reddiyeler yazmıştır ve fikirlerini çürütmüştür. Ayrıca Mu'tezileden en-Nazzâm'ın talebesi el-Hayyât da aynı gayeyle Kitâbu'l-İntisâr'ını yazmıştır. İbn Râvendî gibi tanınmış başka iki materyalist de, Bassar İbn Bürd ve Sâlih İbn Abdülkuddüs'tür.

b) Hisbâniyyûn (Sofistler): Bunlara Sûfistâiyye-i İslâm adı da verilir. Çeşitli kolları vardır.

1- İndiyyûn veya Indiyye (Agnotistler): Eşyanın duyumsal hakikatına inanırlar ve bu hakikatın aklın itibarına göre olduğunu söylerler. Akıl eşyayı kadîm itibar ederse, kadîmdir; hâdis itibar ederse hâdistir, derler.

2- İnâdiyyûn veya İnâdiyye (Nihilistler): Eşyanın hakikatını tamamen inkâr ederler. Eşya varsa da vehm ve hayâlden ibarettir, derler.

3- Lâedriyyûn veya Lâedriyye (Şüpheciler): Eşyanın hakikatının var olup olmadığından, hatta şüphelerinden bile şüphe ederler.

4- Bedbahiyyûn veya Bedbahiyye (Karamsarlık veya Pessimizm): Bunların kesinlikle metafizik gerçeği inkâr ettikleri söylenemezse de, din ve metafizik konularda aşırı hücumlarından ve alaylarından dolayı antimetafizikçiler olarak saymak pek yanlış olmaz. Bunlar arasında meşhur şâirler Ebu Alâ el-Maarrî (öl. 449/1057) ve Ömer Hayyam (öl. 517/1123) sayılabilir.

Bütün bu anti-metafizikçi grup düşünürler de, eski Yunan septisizminin epikürcülüğün, kelbîliğin, Stoacılığın ve Cebriyeciliğin etkilerini görmek mümkündür.

III. İSLÂM FELSEFESİNDE FELSEFE-DİN UZLAŞTIRMASI

"Allah, insan varlığının başarısını
iki ilke üzerine yerleştirdi.Din ve Akıl"

İbnu'l-Mukaffa'

Felsefe-Din münasebetinden bahsetmek, başka bir deyişle, akıl-imân münasebetinden bahsetmek demektir. Bu bakımdan konu işlenirken duruma göre, zaman zaman felsefe yerine akıl, din yerine de imân kelimeleri kullanılmıştır. Sadece İslâm medeniyetinde değil, diğer medeniyetlerde de, düşünürler ve filozoflar çeşitli sebepler ve şekillerde din ile felsefenin münasebetini,din ve felsefeye bakışları içinde ortaya koymuşlardır. Bu, din ve felsefenin konu ve gaye

bütünlüğünden kaynaklandığı için ve dinin felsefeyle birlikte diğer insan ilimlerinin de başlangıcı olmasından, tabiî bir durumdur.

Din-Felsefe münasebetinin tarihi çok eskilere kadar uzandığı için, bu münasebetin İslâm felsefe tarihindeki durumunu görmezden önce, meselenin geçmişine bir göz atmakta yarar olacaktır.

1- Felsefenin Başlangıcı Olarak Din

Din mi felsefî düşünceden çıktı, yoksa felsefe mi dinî düşünceden çıktı? Bu soru zaman zaman, felsefe tarihinde, bazı felsefe tarihçileri tarafından tartışılmıştır.

Biz burada konu ile ilgili tartışmaları sayıp dökmekten daha çok, hemen felsefî düşüncenin dinden, dinî düşünceden çıktığını söyleyeceğiz ve bunu bizzat felsefecilerin ve bazı araştırıcıların kendi ağızlarından kanıtlayacağız. Yanlız dinden felsefe çıkmadı, en eski insan ilimlerinden, hukuk ve özel olarak aile hukuku en başta olmak üzere, ahlâk politika vb. ilimler de dinden çıktı. Dinden zamanla bilhassa metod açısından ayrıldılar ve ayrı birer bilim dalı oldular. Ayrılıklara rağmen, din ile başta felsefe olmak üzere diğer ilim dalları arasında temelde konu bütünlüğü ve aynılığı vardır: Allah-İnsan-Evren.

Felsefî düşünceyle birlikte hukuk, ahlâk, politika düşüncelerinin ve sistemlerinin de dinden çıktığını söyledik. Bu konuda F. De Coulanges şöyle der: "İlk hukukları kuran ve aile müessesesini teşkil eden dindir"(60). "Eski din önce aileyi, sonra şehri (la Cité) kurdurmuştu, o önce aile hukukunu, sonra kişilerin idaresini, daha sonra sivil kanunları ve belediye idaresini (le Gouvermement Municipal) yerleştirmişti. Devlet sıkı sıkıya dine bağlıydı"(61).

Arkeoloji, etnoloji, sosyal antropoloji ve diğer dinler tarihi gibi bazı ilim dallarının yeni araştırmaları ve veriler hep bu yöndedir. Din herşeyde hâkim unsurdu. Victor Cousin bu noktayı şöyle vurgular: "Herşey din etrafında, din için ve din ile teşkil olundu"(62). Fakat pek tabiî tarihte dinlerin de çeşitliliği gözönünde bulundurulursa, bu ilim müesseselerin dinlere göre yeni doktrinal özellikler kazandıkları olmuştur.

Biz asıl konumuza dönelim ve felsefî düşüncenin dinden doğduğunu görelim. İster felsefî düşünce Yunanlılarla başlatılsın-ki kanımca çok yanlış bir yargıdır ve zaten yeni felsefe tarihçileri, özellikle E. Brèhier, Roth, E. d'Aster, vb. gibi sistematik felsefe tarihçileri, felsefî düşünceyi Çinlilerle, Hindlilerle ve Eski Mısırlılarla başlatırlar ve eserleri öyle başlar; bizzat Eski Yunan düşünürleri de

(60) De Coulanges (Fustel): La Cité Antique, Hachette, Paris, tarihsiz, s. 136.
(61) Agy.; a.g.e., s. 415.
(62) Cousin (V.) Introduction à l'Histoire de la Philosophie, 7. Baskı, Paris, 1872, s. 27.

çok açıklıkla, meselâ Eflatun ve Aristo çeşitli konularda Mısırlılar, İranlılar ve Fenikelilerin düşüncelerini hatırlatırlar: Eflatun Timée'sindeki başka milletlerin ilim ve felsefesi karşısındaki hayranlığını dile getiren sözü çok meşhurdur: "Siz Yunanlılar, siz çocuklarsınız"-, ister başka milletlerle başlatılsın, din felsefeden öncedir ve felsefe dinden doğmuştur.

İşte Aristo: "Başlangıçta olduğu gibi; bugün de, insanları felsefe yapmaya şaşkınlık sürüklüyor... fakat şüphe etmek ve şaşırtmak önceden cahil olunduğunun bilinmesidir. Ve işte bunun içindir ki, filozof olmak mitleri göz önüne sermektir. Çünkü onlar şaşırtıcı unsurlardan meydana geliyorlar"(63).

Görüldüğü gibi Aristo'yu felsefe yapmaya sevkeden ve O'na göre, felsefe yapmanın sebebi mitlerdeki câzibe ve şaşırtıcılıktır. Mitlerin çoğunun o devrin dinî düşüncelerinin ve yaşantılarının birer sembolik anlatımları olduğunu hatırlarsak, felsefenin Aristo'ya göre dinî kökenli olduğunu anlamak kolaylaşır. Yunan felsefesi tarihi araştırıcısı Charles Verner'e göre de, Yunanlılarda bile felsefe dinî kökenlidir ve Yunanistan'da bile felsefî düşünce, Siroslu Phèrècyde'in parçalarında ve Hèsiode'un Teogoni'sinde muhafaza edilmiş olan bir dinî düşünceyi takip etmiştir"(64).

F. Picavet'ye göre de; Felsefe, mitoloji ve dinî düşünceden doğmuştur, her zaman din ile sıkı bir ilgisi olmuştur(65). Öte yandan J. Harrison da ayni fikirdedir. "Bir zamanlar Yunanlılar da, dinî inançlar ve âyinler, din ile akrabalığını muhafaza eden, iki çeşit faaliyetin iticiliğini yaptılar: Edebiyat, daha güzel ifade ile, San'at ve Felsefe"(66).

Felsefe, sadece Yunanistan ve yunanlılarda dinden doğmadı, aynı şekilde Çin, Hindistan, Mısır ve diğer bazı medeniyette ilerlemiş ülkelerde de din ile doğdu ve uzun zaman dinin etkisinde kaldı ve onun damgasını taşıdı. Felsefeciler de çoğunlukla dinî metinleri anlayan ve anlatan bilge kişilerdi. Bunun içindir ki, Yunan ve Hind felsefelerini ve dinlerini inceleyen Paul Regnaud şöyle diyordu: "İlk filozoflar dinî metinlerin ilk müfessirleri idiler..."(67) Mısır ve İran'da, felsefe dinden bağımsız bir varlığa sahip olamadı, Hindistan ve daha sonra Çin'de de dinden ayrıldı, yavaş yavaş gelişimini sürdürdü(68).

---

(63) Aristo: Mètaphysique, I, . 982.
(64) Verner (Ch): La Phisophie Grecque, Paris-1968, s. 8.
(65) Picavet (F.): Les Rapports da la Religion et de la Philosophie en Grece, RHD, C. XXXVII, NO: 3, 1893, S. 316.
(66) Harrison (J.): The Religion of Ancient Grece, London, 1905, S. 12.
(67) Regnaud (P.): Les Prémières Formes de la Religion et de la Traditon dans p'Inde et dans la Grece, Paris, 1894, s. 370.
(68) Cousin (V.): a.g.e., s. 27.

Bu konuda pozitivizmin babası A. Comte da aynı görüştedir. O'na göre insanlık, teolojik devirden pozitif devre geçerken çeşitli ilimler ve sanatlar ortaya çıkmıştır. Teolojik devrin dinleri, olan fetişcilik ve animizm, felsefe ve metafiziğin gelişiminden ziyâde, güzel sanatların doğuş ve gelişimine sebep olmuştur. Teolojik devirden metafizik devre geçişin dinleri olan çok tanrılı (Polythèisme) dinler metafizik ve felsefî düşüncenin doğmasına sebeb olmuşlardır; dinî düşünce kavramların mantıkî zincirini yaratıyor ve düşüncenin gelişimine yardım ediyor(69).

Victor Cousin, gerek Çin ve Hind, gerekse Yunan felsefeleri üzerine çalışanların tarihi verilerine dayanarak, şunu söyler: "İnceden inceye incelenmiş bu veriler, felsefenin kendileriyle ortaya çıktığı, genel olarak, sembolik ve dinî bir karekter arz ederler"(70).

Ernest d'Aster de aynı görüşte, Felsefe, din ve mitoslardan ve aynı zamanda ahlâk kaideleri üzerine insan düşüncesinin eğiliminden doğmuş ve onlardan derece derece ayrılarak zamanla bağımsızlığına kavuşmuştur(71)."

Emile Boutroux'yu da aynı düşünceyi paylaşır görüyoruz. O da, dinin, felsefenin başlangıcı olduğunu savunur. "Felsefe, büyük ölçüde, dinden doğdu"(72) der ve Boutroux'ya göre felsefe, özellikle yunanlılarda, popüler mitlerle gelişimini sağlar ve dinden bağımsız ve hür olarak ayrılırken, aynı zamanda bir çeşit felsefî din (la religon philosophique) oluşturuyordu"(73). Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi, felsefe, bağımsız ve hür aklın denetimi altında metod bakımından bağımsızlığına rağmen, o da din ve diğer disiplinler gibi, konu bütünlüğü (Allah-İnsan-Evren) ile bağımlı kaldı; bu konu bütünlüğü içinde, dinlerin cevapları yanında felsefecilerde aynı konularda cevap aradılar ve böylece kuralları ve prensipleri insan aklından doğan felsefî dinler meydana getirdiler. Bu açıdan birçok felsefî sistemler birer "Felsefî Din" olarak görülebilirler. Nitekim, bazı filozoflar da, kendilerinin özellikle Allah ve İnsan üzerine olan düşüncelerini David Hume gibileri "Tabiî Din" diye adlandırmışlar, August Comte gibileri "Pozitif Din" diye adlandırmışlardır. İbn Arabî ve Davud el-Kayserî gibi mutasavvıf filozoflar "İnsana Göre Din" (Al-Din ind al-Halk) diye adlandırmışlar, veya Renan gibileri ise, filozofların Din ve Allah üzerine düşüncelerini "Felsefî Teoloji" diye adlandırmışlardır.

Armond Cuillier de, felsefeyi insanların "Dünya Görüşü" olarak tarif ederek,

(69) Comte (A.): Cours de la Philosophie Positive, 4. cilt, 2. baskı, Paris, 1864, s. 473 vd.; ayrıca bkz.: Comte (A.): Sociologie, Paris, 1875, ss. 173-151, 161-165.
(70) Cousin (V.): A.g.e., s. 28.
(71) D'Aster (E.): Histoire de la Philosophie, Paris, 1952, ss. 13-14.
(72) Boutroux (E.): Science et Religion, Paris, 1911. s. 2.
(73) Boutroux (E.) Age., s. 5.

bu mânâda felsefenin insanlık kadar eski ve din ve inançlardan doğduğunu ve onlarla bağlı olduğunu söyler(74). Burada, Fransız Sosyoloğu E. Durkheim'in görüşlerini de zikretmeden geçemeyeceğiz. O'na göre de ilim ve felsefe dinden doğmuştur. O şöyle der: "Felsefe de ilim de dinden doğmuştur. Çünkü din, önce ilim ve felsefenin yerini tutmuştur"(75).

Gerçekten, Kur'ân'da Hikmet'in insana, insanlıkla verildiğini, O'nun insan kadar eski olduğunu bildiriyor. Kur'ân'da çeşitli sûrelerin çeşitli âyetlerinde bir veya birden fazla tekrar edilen Hikmet, çeşitli mânâlara gelirse de, onun insanlardan, Allah-Kâinat-İnsan üzerine doğru olarak akıl erdirmelerini ve düşünmelerini istemesi olarak felsefî mânâsı da vardır(76). Diğer taraftan Hz. Âdem'e eşyanın isimlerini de öğretildiği bilindiğine göre(77), insanın "maddî ve mânevî hayat görüşünün düşüncesi " olarak tarif ettiğimiz felsefeyi, Kur'ân'a da dayanarak, insanlık kadar eski olduğuna inanıyoruz.

Görüldüğü gibi, insanlığın ilk devirlerinden beri hem bir inanç sistemi, hem de bir dünya görüşü olarak din, bazı sırf dinî düşünce akımlarının ve müesseselerin temelini teşkil ettiği gibi, felsefî, politik ve hukukî ilimleri ve düşüncelerin doğmasına da sebeb olmuştur. Bundan dolayı, Sokrat-öncesi antik yunan filozoflarının en materyalistlerinden olan Demokrit ve Empedokles bile, çağlarının inançlarından kendilerini sıyıramamışlardır, akıl ve inancı uzlaştırma yoluna gitmişlerdir. Sokrat, kendini ilâhî bir misyoner olarak tanıtır. Bundan ötürü o, sadece İslâm kültüründe değil, Hıristiyan ve Yahudi kültürlerinde de "İlâhî Sokrat" olarak tanınır. Eflatun için de aynı şeyler söylenir. Aristo, felsefenin en yücesi olarak, İlâh'ı konu alan felsefeyi, onun kendi tâbiriyle "İlk Felsefe" veya "Teoloji" yi görür. Dolayısıyla Felsefe ile Din arasında sıkı bir uzlaşmanın gereğini görür. Aynı şekilde, daha sonraki devirlerde, meselâ Philon, Yahudilikte, özellikle Eflatun felsefesini birleştirmeyi dener, din ile felsefe arasında konu ve gaye yönünden fark görmez. İlk hıristiyan kelâmcılarından olan Clèment (150-215) ve Origenos (185-254) özellikle Eflatun ve sınırlı bir şekilde de Aristo felsefelerini hıristiyanlığın hizmetinde kullanmayı denemişler. Hatta onlar bunda o kadar ileri gitmişlerdir ki, Eflatun'un "İdeler Nazariyesi" ile çağlarının insanlarına Hz. İsa'nın sadece ilâhî bir vazifesi olduğunu yani Peygamberliğini isbat etmek isterken Onun ilâhlığını ifâde edecek olan Teslis'e varmışlardır. Clèmens'in "Anlamak için inanıyorum" meşhur sözü, akıl ile imânın uzlaştırılmasını istediğini ifade eder.

(74) Cuillier (A.): Nouvean Précis de la Philosophie, I. Cilt, 8. baskı, 1972, ss. 2-4.
(75) Durkhéim (E.): Les Formes Elémentaire de la Vie Religieuse, Paris, 1925, Giriş, s. 12.
(76) Kur'an: Bakara, 151; Âl-i İmrân, 164; Nîsâ, 54; Lukman, 12; Kamer, 5.
(77) Kur'an: Bakara, 31-33.

2- İslâm Felsefesinde Felsefe-Din Uzlaştırması

İslâm kültürüne felsefenin girmesiyle birlikte, Müslümanlar ona karşı farklı tutumlar takınmışlardır. Bunlara daha önce işaret etmiştik, Filozofların felsefe ile dini uzlaştırma yoluna giderek orta bir yol tuttuklarını da zikretmiştik. Şimdi filozofların bu tutumlarını biraz daha derinlemesine görelim.

Felsefe ile dini, akıl ile imanı uzlaştırmada müslüman filozoflar üç sınıfa ayrılırlar. Kindî'nin temsil ettiği birinci sınıf, dini esas alıp, felsefeyi dine yaklaştırmakla uzlaşma yapmak istemektedirler; Fârâbî'nin temsil ettiği ikinci sınıf, din ile felsefeyi gerçeğe ulaşmada ayrı geçerli iki yol kabul edip, birbirlerini tamamlamada uzlaştırma yapmak isteyenlerdir. Üçüncü sınıf din ile felsefenin tabiî olarak birbiriyle uzlaşma içinde olduğunu gören İbn Rüşd ve takipçileri teşkil eder.

a) Kindîci Uzlaştırma Tarzı

Kindî'nin yaşadığı IX. yüzyıl, Mu'tezile'nin altın çağıdır. Mu'tezile kelâmcıları, tercümeler yoluyla öğrendikleri Yunan felsefesine ilgi duymuşlar ve inançla da ilgisi olan bazı fizikî ve kozmolojik mevzuları, meselâ yaratılış gibi, zaman, cevher, araz gibi, felsefecilerden öğrendikleri bilgilerle, bir ölçüde daha önce felsefe ile dini yaklaştırmışlardır. Hatta , insan aklıyla da, din olmasıydı, Allah'ın Birliğini, iyiyi ve kötüyü bilebilir diyerek bir çeşit akılcılık savunmuşlardı.

Kindî, Mu'tezile'nin bu tutumunu bir adım daha ileri götürür. Din ile felsefe, akıl ile vayhin uygunluğunu veya uzlaştırılabileceğini iki farklı tabanda göstermeye çalışır. Birincisi, din ve felsefenin gayelerinin birliğidir. Dinin inanç ve ahlâkî gayeleri ile felsefe tamamen aynıdır(78). Din gibi felsefenin de meselesi her şeyden önce, Allah'ın varlığı ve Birliği meselesidir. Bu bakımdan felsefe fantazi bir şey değil, bir ölçüde gereklidir. Felsefenin, din ile beraber gerekliliğini şöyle anlatır: Aklı çalışmayanlar, felsefe gereklidir veya gereksizdir diyebilir. Eğer gereklidir derlerse, onu öğrenmeye heveslidirler denebilir. Zıddına, eğer gereksizdir derlerse, bunu isbat etmeleri ve sebebini açıklamaları gerekir. O zaman, sebepleri açıklamak ve isbat onları felsefe yapma fiiline götürecektir. Böylece her iki durumda da felsefe zorunlu olacaktır. Kindî'nin felsefe yapmanın zorunluğunu göstermek için kullandığı bu delili, bilindiği kadarıyla ilk kullanan Aristo'dur(79). Daha sonra aynı delil, Clement of Alexandria ve Çiçero "Hortensius" adlı eserinde kullanmışlardır.

İkincisi, epistemolojiktir. Kindî, felsefî bilgiyle, dinî bilginin kesbiliği ve emniyeti açısından meseleye bakınca, dinî veya peygamberî bilginin, vahiy mah-

(78) Kindî: Resâ'il, C. I. s. 104 vd.

(79) Aristo'nun bu delili, Proptrepticus'un 50. fragmanında gürünmektedir.

sulü olduğu için, insan mahsulü olan felsefî bilgiden daha çok yakîniliğini kabul eder. Hatta dinî bilginin aklî bilgiden daha da rasyonel olduğunu, özellikle psikolojiyle ilgili yazılarında belirtir; Peygamberî bilgiyi rasyonel bilgilerden kabul eder. İnsan bunu kabul etmekle daha başlangıçta aklîliğini kabul etmiştir; ikinci olarak, Allah gönderdiği için ve kesinlik ifâde eder. Bundan dolayı, Kindî şöyle demektedir: "Sâdık Muhammed'in sözü ve Allah'tan aldığı mesajı akli delillerle doğrulanabilir. Sadece aklıselim sahibi olmayan ve cehalet bataklığında bulunan kimseler onu inkâr edebilir(80). Bunun için de Kindî, çeşitli felsefî eserlerinde Allah'ın varlığını,kâinatın sonsuz olamayacağını mantıkî, matematiksel hipotezlerle isbata çalışmıştır. O halde Kindî'ye göre selim aklın felsefesiyle dinin öğretileri arasında bir çelişki olamaz. Aksine aralarında bir uygunluk sözkonusudur. Bir çelişme olursa, dini bilgi tercihe daha şâyândır.

Genel hatlarıyla özetlemeye çalıştığımız bu Kindici uzlaştırma tarzı, kendisinden sonra başta Gazâlî tarafından daha sonra da Fahreddin Râzî, Urmevî, Cürcânî, İcî gibi kelâmcı filozoflar tarafından takip edilmiştir.

b) Fârâbîci Uzlaşma Tarzı

Fârâbî ve kendisinden sonra gelen İbn Sinâ ve İbn Rüşd, Kindîci uzlaştırma tarzını çok daha ileri götürmüşlerdir. Fârâbî, din ile felsefe arasındaki uzlaştırmanın nübüvvet ve filozofluk anlayışına dayandırarak açıklar. Ona göre gerçek filozofla peygamber arasında hiçbir fark yoktur. Her ikisinin de gayesi insanlara dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamaktadır. Ancak filozof kendi gayretiyle (taakkül yetisiyle) peygamber (nebî mânâsında, yoksa resûl mânâsında değil)'den Allah'a yaklaşmada kesbî bir çaba harcadığı için usûlen bir üstünlük görmüştür. Yoksa kategorik olarak filozofun peygamberden üstünlüğünü iddia etmemiştir. Fârâbî, bu noktada iyi anlaşılmadığı için çok tenkide uğramıştır(81). Fârâbî bu uygunluğu sağlamada filozofu peygamberlik mertebesine yükselterek peygambere eşitlemiş, yoksa peygamberi, alelâde bir filozofa indirgeyerek değil. Çünkü her şey, aslında Fârâbî'nin filozoftan ne anladığına bağlı. Fârâbî'deki filozof imajı adeta sûfîlerin velisiyle, belirli noktadan sonra aynı kişidir. Bu bakımdan da İbnu'l-Arabî gibi sûfî filozofların nübüvvet ve velâyet anlayışlarına büyük tesiri olmuştur. Fârâbî'ye göre, en ideal başkan, en ideal insan, peygamberlikle birlikte filozofluğu da şahsında toplayan kimsedir; ki

(80) Kindî: Resâ'il, C. I, s. 224.

(81) Eleştiriler için bkz.: Şehristânî: Kitâbu Nihâyeti'l-İkdâm, s. 462 vd.; Harpûtî, Tenkîhu'l-Kelâm, İstanbul, 1301, s. 281; Harpûtî: Tekmile, s. 122; İzmirli İsmail Hakkı: Yeni İlm-i Kelâm, İstanbul 1339, I, s. 143; İbn Teymiyye: Beyânu Muvâfaka , I, Baskı, 1361, C. I, s. 3 vd.; İbn Tufeyl: Hayy İbn Yakzân, Kahire, tarihsiz, s. 62.

bu, ona göre Hz. Muhammed'de vardır. Bu bakımdan O'nu "İlk Başkan" olarak görür.

İbn Sinâ'nın bu konuda Fârâbî'nin görüşlerine benzer görüşleri olduğu için, ayrıca onun üzerinde durmaya gerek yoktur. Din-Felsefe uygunluğu veya uzlaştırması İbn Rüşd'de daha önemli bir mesele haline gelmiştir. Mesele daha çok akıl-imân uzlaştırılması şeklinde işlenmiştir. Özel olarak İbn Rüşd bu konuya şu üç eserini hasretmiştir: "Faslu'l-Makâl", "Menâhicu'l-Edille fî Aka'idi'l-Mille", "Damîma".

c) İbn Rüşdcü Uzlaştırma Tarzı

İbn Rüşd'ün akılcılığı ve akılcılığı içinde din ve imâna verdiği yer ve değer çağdaş yazarlar tarafından çok tartışılmış ve birbirine zıd görüşler ortaya atılmıştır. Burada bu görüşleri tümüyle aktarmak olanaksızdır. Ancak onları kısaca şu şekilde özetleyebiliriz. E. Renan'ın öncülük ettiği birinci grup görüşe göre, İbn Rüşd, din ve imâna hiç de bağlı kalmayan mutlak bir akılcı ve hür düşünür(82). Mehren ve Palacios'un öncülüğünü ettikleri ikinci grup görüşe göre, İbn Rüşd dinin müsaade ettiği en son sınırlara kadar bir akılcı, fakat bu akılcılık içinde aklı esas alarak din ve felsefeyi uzlaştırmaya çalışmıştır(83). P.M. Alonso'nun öncülüğünü ettiği üçüncü grup görüşe göre, İbn Rüşd'e asla, özellikle Batı felsefesindeki anlamıyla, İlâhî vahyi inkâr eden, tabiatüstü olayların varlığını kabul etmeyen ve dinî konuları sadece akıla uyğunluğu oranında kabul eden, bir akılcı değildir. İbn Rüşd dini esas almıştır; dinî meselelere akılcı bir yorum getirmeye çalışmıştır; onun akılcılığı bundan başka bir şey değildir(84).

İbn Rüşd'ün hangi mânâda bir akılcı olduğunu kabul etmek oldukça güç bir meseleyse de, Renan ve onu takiben A. Bedevî'nin göstermeye çalıştıkları mânâda mutlak bir akılcı veya Batılı Ortacağ düşünürlerinin iddia ettikleri gibi "İki Gerçekçiliği", yani dinî gerçeği ve akıl gerçeği gibi iki ayrı gerçeği savunan bir akılcı İbn Rüşd'den de bahsedilemez; özellikle eğer onun din-akıl uygunluğunu konu alan yukarıda isimlerini zikrettiğimiz eserleriyle degerlendirecek olursak L. Gauthier ile birlikte İbn Rüşd'ün felsefeyi dine yamamak, akıl gerçeğini, Peygamberî vahiyle birleştirmek isteyen bir kimse olduğunu kabul edebiliriz(85). İbn

(82) Renan (E.): Averroes et l'Averroisme, Paris, 1852, s. 163.

(83) Mehren (A.F.): Etudes sur la Philosophie d'Averroes Consernant son Raport avec celle d'Avicenne et Gazzalî, Muséon, 1888, C. VII, ve 1889, C. VIII; Palacios (M.A.): El Averroisme Teologica de Santo Tomas de Aquino, Homenaje a don Francisco Cadera, Zaragoza, 1904, ss. 271-331.

(84) Alonso (P.M.): Teologia de Averroes (Estudios y Documentos), Madrid-Granada, 1947, s. 109 vd.

(85) Gauhier (L.): La Théorie d'Ibn Rochd (Averroes) sur les Rapports de la Religion et de la Philosophie, Paris, 1909, s. 126.

Rüşd din ile felsefeyi uzlaştırmaya, dinî gerçekleri akılla açıklamaya çalışmış bir filozoftur. Ona göre, İslâm düşünce tarihinde din ile felsefe arasında varolduğu gösterilmeye çalışılan çelişkiler ve zıdlıklar, felsefenin ne olduğunu bilmeyen kelâmcılar ve benzer kimselerin eseridir. İbn Rüşd, aklın kullanılmasını, İslâm dininin kendisinin zorunlu kıldığına, dolayısiyle de felsefe yapmanın gereğine inanır(86).

İbn Rüşd'e göre, felsefe, insanı din aleyhine götürmez, dine doğru götürür. Felsefe gerçeğiyle din gerçeği ayrı iki gerçek değil, aynı gerçeğin ayrı iki ifâdesinden başka bir şey değildir.

Belli başlı müslüman filozofların din ile felsefeyi uzlaştırmalırını, kısaca gördükten sonra, insan aklına şöyle bir soru gelebilir. Niçin onlar böyle bir uzlaştırmaya ihtiyaç duymuşlardır? Bu soruya birbirlerine tamamlayan şu mümkün cevaplar verilebilir.

1- Filozofların felsefeyle meşguliyetlerini, özellikle felsefe aleyhtarı olanlara karşı kendilerini savunmak ve hukukîliğini müdafaa etmek; Kindî ve İbn Rüşd'de olduğu gibi.

2- İslâm âleminde, Entellektüel ve aklî düşünmeyi canlandırmak, canlı tutmak ve geliştirmenin dine aykırı olmadığını ortaya koymak. Böylece de ilerlemeyi sağlamak. İbn Rüşd'de olduğu gibi.

3- Dinin ve nübüvvetin bizzat kendilerinin akıl alır şeylerden olduğunu göstermek, böylece de inkârcılara karşı bu iki müesseseyi dolaylı olarak savunmak; Kindî ve Fârâbî'de olduğu gibi, bunun için dini ve nübüvveti inkâr veya gereksiz gören İbn Râvendi gibi ateist ile, Râzî gibi deist'e Fârâbî'nin "Reddiyeler" yazması bu bağlamda değerlendirilebilir.

(86) İbn Rüşd: Faslu'l-Makâl (Traité Décisif), neşr ve Fransızca tercüme: L. Gauthier, 3. Baskı, Alger, 1948, ss. 1-3.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
BÜYÜK MÜSLÜMAN FİLOZOFLARIN TANITIMI

KİNDÎ

I- HAYATI VE ESERLERİ

Hayatı

Ebü Yüsuf Ya'kub İbn İshâk el-Kindî, Güney Arabistan'ın meşhur Kinda kabilesindendir. Aristokrat bir aileye mensup olan Kindî'nin cedlerinden bazıları kabile reisi, kendi babası İshak İbn el-Sabbâh da Abbâsî halifelerinden Mehdî, Hâdi ve Harun Reşid zamanlarında Küfe valisi (emiri) idi.

Kindî'nin nerede ne zaman doğduğu ve öldüğü hakkında klasik kaynaklarda kesin bir bilgi yoktur. Ancak, kendi eserlerindeki bazı bilgileri değerlendiren modern araştırmacılar, konuyla ilgili çeşitli faraziyeler ortaya atmışlardır ki, bunlardan en çok rağbet göreni, Kindî'nin Küfe'de 796 yılında doğup Bağdad'da 866 yılında vefat ettiği görüşüdür(1).

İlk tahsili ve çocukluğu Küfe'de geçen Kindî'nin, felsefî ve aklî ilimleri tahsil için Bağdad'a gittiği bilinmektedir. Orada, Yahya İbn el-Bitrîk ve İbn Nâ'ima el-Hımsî gibi yunancadan ve süryaniceden arapçaya tercüme yapan bazı kimselerle tanıştığı sanılmaktadır. Bilim ve felsefe sahasındaki şöhretinden dolayı Mu'tasım, Kindî'yi sarayına davet etmiştir. Çalışmalarını kolaylaştırmak için adına bir kütüphane açmış ve aynı zamanda oğlu Ahmed'in hocalığını kendisine vermiştir. Mütevvekkil (847-861) zamanına kadar sarayda kalan ve halifelerden yardım gören Kindî, bu halifenin başa geçmesiyle saraydan uzaklaştırılmış ve itibarını kaybetmiştir. Buna sebep olarak, Müsa İbn Şâkir'in meşhur bilimci ve matematikçi olarak tanınan iki oğlu, Ahmed ve Muhammed'in çağdaşları Kindî'nin ününü çekemedikleri için, anti-mu'tezili bir siyâset güden Mütevekkil'e onun mu'tezileye mensub olduğunu ihbar etmelerini gösterirler. Bu şekilde itibarını kaybeden Kindî, ölümüne kadar eser yazmaya devam etmiştir.

---

(1) Kindî'nin doğum ve ölüm tarihleri hakkında farklı bilgiler için bkz.: Nallino (C.A.): al-Kindî, Enciclopein İtaliana, XX, s. 202; Mustafa Abd el-Râzık: Feylasûf ul-Arab we'l-Mu'allim el-Evvel, Kahire, 1945, ss. 18-20; Rockelmann (C.): Geschichte der Arabischen Littleratur, Leiden, 1943, I, s. 230; De Boer (T.J.): The History of Philosophy in Islam, New York 1967, s. 99.

İslâm medeniyetinde, kelimenin gerçek mânâsıyla ilk filozof ve bu sıfata lâyık olan kimse Kindî'dir, bu sebepten ötürü ve Arab olduğu için de kendisine "Feylesûfu'l-Arab" (Arapların Filozofu) lâkabı verilmiştir. Felsefe ve bilimin çeşitli dallarında kendini yetiştiren Kindî yüksek bir ilmî şahsiyete sahiptir. Felsefe ve bilime birçok yeni katkıları olmuştur; bunun için düşünce tarihçisi Geromino Gardano (öl. 1576) Kindî'yi insanlığın oniki hârikasından biri sayar[2]. İslâm âlemine olduğu kadar, eserlerinin latince ve ibraniceye çevrilmesiyle, Batı âlemine de bir filozof ve bilimci olarak büyük tesir etmiştir.

Yunan felsefe tarihini iyi bildiği sanılan Kindî'nin, Yunanca bildiği ve kendisinin bu dilden felsefî eserler tercüme ettiği de söyleniyorsa da, bu doğru değildir; çünkü O, Arapçadan başka hiç bir dil bilmiyordu[3]. Ancak Kindî, Beytü'l-Hikme'de süryânî ve yunancadan Arapçaya yapılan tercümelerdeki yeni felsefî ve özel deyimlerin Arapça dil ve gramere uygunluğu yönünden tetkik etmiş ve hatalarını düzeltmiştir[4]. O halde, bazı kimselerin Kindî'yi mütercim olarak kabul etmeleri yanlıştır[5].

Kindî, özellikle Ya'kubi ve nasturi-hıristiyan dinine mensup, devrinin kelâmcılarıyla kelâmî konularda polemiğe girmiş ve İslâmiyet'in ve Tevhid'in, Hıristiyanlık ve Teslis (Üçleme)'den üstün olduğunu savunmuştur. Bazı kelâmî meselelerde, özellikle Allah'ın Sıfatları konusunda, Mu'tezile'ye yakın görüşlere sahiptir. Bunun için de, Kindî'nin mu'tezilî olduğu söylenegelmiştir[6]. Fakat yeni araştırmalar, bazı fikir benzerliklerinin ötesinde gerçekte onun mu'tezilî olmadığını açıkça ortaya koymuştur. Diğer taraftan, bazı kaynaklar onun cimri bir karakter yapısına sahip olduğunu kaydederler.

Eserleri

Kindî, matematikten müziğe, fizikten metafiziğe bilimin ve felsefenin tüm dallarında eserler vücuda getirmiş velûd bir filozoftur. Meselâ İbnu'l-Nedim, onun 241 eserinin listesini vermektedir[7]. Bu eserlerden 22'si felsefeyle, 20'si man-

---

(2) Geronimo Gardano: De Subtillitate, lib. XVI, 246 b. Paris, 1550.

(3) Badawi (A.): La Transmission de la Philosophie Grecque au Monde Arab, Paris, 1968, ss. 26-32.

(4) Badawi (A.): La Transmission de la Philosophie en Islam, J. Vrin, 1972, C. II, s. 368.

(5) Meselâ; C. Sunar (İslâm Felsefesi Dersleri, A.Ü. İlâhiyat Fak. Yayınları, No: 53, Ankara, 1967, ss. 21, 52); İ.A. Çubukçu (İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, A.Ü. İlâhiyat Fak. Yayınları, No: 106, Ankara, 1972, s. 13); G. Qadri (La Philosophie Arabe dans l'Europe Mediêvale, Payot-Paris, 1960, s. 66) Kindî'yi mütercim olarak göstermiş kimselerdir.

(6) M. Abû Rîda: Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye, Mısır, 1950, C. I, Önsözü, ss. 27-31.

(7) İbnu'n-Nedîm: Fihrist, Flügel neşri, Leipzig, 1871, ss. 255-261. el-Kindî'nin eserlerinin modern listesi için bkz.: R.J. Mc Carthy: el-Tasânifu'l-Mansûben ilâ Feylesûfi'l-Arab, el-Kindî'nin Birinci Ölüm Yıldönümü Armağanı içinde, Bağdad, 1962; H. Ritter ve M. Plessrıer: Shriften Ja'qub İbn İshaq al-Kindî in Stambuler Bibliotkekan, Arich, Ori., C. IV, 1931, ss. 363-372; G.N. Atiyeh: Al Kindî, the Philosopher of the Arabs, Rawalpindi, 1966, ss. 148-207.

tıkla, 7'si müzikle, 29'u astroloji ile, 23'ü geometriyle, 12'si siyâsetle, 10'u meteorolojiyle, 16'sı astronomi ile, 22'si tıbla, 17'si polemikle, 5'si psikolojiyle ve 50 kadarı da diğer dallarla ilgilidir.

Burada, kendine ait olduğundan asla şüphe olmayan bazı önemli felsefî eserlerinin isimlerini zikredelim:

a) Kitâb fil'l-Felsefeti'l-Ulâ
b) Risâle fi'l-İbânah an-Sucüdi'l-Cirmi'l-Aksâ,
c) Risâle fi'l-Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusümihâ
d) Risâle fi'l-Akl
e) Risâle fi'l-Fâ'ili'l-Hakkî'l-Tamm
f) Kitâbu'l-Husûf
g) Kelâm fî'n-Nefs

II- KİNDÎ'NİN EKOLÜ VE ÖĞRENCİLERİ

Kindî'nin felsefî ve bilimsel düşüncelerini az çok paylaşarak onu temsil eden bazı öğrencileri olmuştur. Bunların en önemlileri sırasıyle şunlardır:

1- Es-Serahsî

Tam adı, Ebü'l-Abbas Ahmed İbn Muhammed İbn Mervân es-Serahsî'dir; Ahmed İbn et-Tayyib olarak da bilinir. Horasan'ın Serahs şehrinde 218/833 de doğmuştur. İyi bir öğrenim görmüş olan Serahsî, halife Mu'tezid'in önce hocası, sonra da danışmanı olmuştur. 895'te muhtesibliğe de atanmıştır.

Dendiğine göre, halife'nin sırlarını ifşâ ettiği için önce hapsedilmiş, sonra da 286/898 yılında öldürülmüştür[8].

Serahsî, oldukça yüksek bir ilmi şahsiyete sahipti. Felsefe tarihi, felsefî ilimler ve tabiî bilimler sahasında derin bilgilere sahipti. İslâm kültüründe, Stoacılar hakkında doğru ve geniş bilgiye sahip olan ilk kimse, Serahsî'dir. O, kırk harften oluşan ve yunanca, farsça ve süryanice gibi yabancı dillerden Arapçaya kelime aktarmaya yarayacak bir fonetik (sessel) alfabe icad etmiştir. Ebü Hamza el-Isfahânî (883-968) bu alfabeden övgüyle bahseder. Bu bakımdan Serahsî'yi, bugünkü transkripsiyon ve transliterasyon metodunu ilk icad eden kimse saymak gerekir.

Serahsî'nin mantıktan müsıkîye, meteorolojiden siyâsete, çeşitli ilim dallarında 20'den fazla eser yazdığı bilinmekteyse de, hiçbir eseri bugüne kadar ele geçmemiştir[9].

---

(8) Brockelmann, es-Serahsî'nin öldürülme sebebini, onun zındık olduğu iddiasına bağlarsa da, bu doğru değildir. C. Brockelmann: GAL., I, s. 231; Supl., I, s. 375.

(9) Hayatı ve eserleri için bkz.: İbnu'n-Nedim; Fihrist, Flügel neşri, s. 21; İbn Ebi Useybi'a; Uyûn, Kahire, 1882, I, ss. 214-215; el-Kıftî: Ihbâru'l-Ulemâ, Lippert neşri, s. 77; Yakût: İrşâd, I, s. 158-160.

2- Ebû Maş'ar el-Belhî

Kindî'nin ikinci önemli öğrencisi, hayatı ve eserleri hakkında pek fazla bilgimiz olamayan Ebû Maş'ar el-Belhî'dir. Onun meşhur bir astrolog olduğu söylenmektedir.

3- Ebû Zeyd el-Belhî

Kindî'nin başka bir öğrencisi de, Ebû Zeyd el-Belhî'dir. 885 yılında vefat etmiştir. Matematik, astronomi ve felsefeyle ilgili eserleri vardır. Genelde serbest düşünceli bir kimse olarak tanınır. Kur'ân'da geçen İlâhî isimlerin süryanicede de bulunduğunu iddia etmiştir(10).

III- KİNDÎ'NİN FELSEFİ DÜŞÜNCESİNDEN ÖRNEKLER

1) Kindî'nin Felsefe Tarihi Bilgisi

Kindî'nin felsefe tarihi bilgisi, yunanlı filozoflardan Aristo, Eflatun, Sokrat ve hellenistik devir filozoflarından Alexandre d'Aphrodise, Thèmistuis gibi kimselerin veya onlara atfedilen bazı eserlerinin çevirisiyle sınırlıdır. Kindî'nin zamanında bu düşünürlerin eserlerinin henüz pekazı Arapçaya tercüme edilmiş olduğundan, onun bu düşünürler hakkındaki bilgisi eksik olduğu gibi, çoğu zaman yanlış ve efsânevî karakterdeydi.

Kindî'nin bu düşünürlerden en iyi bildiği kimse, Aristo'dur; onu daha çok mantıkçı olarak Organon çerçevesinde tanıyordu. Bununla birlikte Kindî'nin, özellikle Aristo şârihlerinden Alexandre d'Aphrodise vasıtasiyle, onun Metafizik, Fizik ve Ruh'a Dâir adlı eserlerinin bazı meselelerini de bildiği muhakkaktır. Eflatun hakkında ise çok daha az şeyler biliyordu. Sokrat'ın hayatıyla ilgili bilgileri ise, çoğu zaman gerçekten uzak efsânelerdir. Daha Kindi zamanında, Plotin'in fikirleri İslâm âleminde "Aristo Kelâmı" olarak meşhur "Ennéades" lerin IV-VI. bölümlerinin tercümeleri vasıtasiyle tanıyordu; fakat, bilindiği gibi bu eser uzun zaman Aristo'nun zannedildiği için, eserin fikirleri Kindi de dahil bir çok İslâm düşünürü tarafından Plotin'e değil, Aristo'ya malediliyordu. Plotin ismiyle tanınmıyordu.

2- Kindî'nin Metafizikte Metafizik ve Fizikî Yöntem Kullanması

Kindî'nin, felsefenin özelliklerinden birisi, hiç şüphesiz metafizik konuları işlerken, onları mümkün olduğu ölçüde, matematik ve fizik sahaya indirgemeye çalışmasıdır. Gerçi Felsefetu'l-Ûlâ'nın başında metafiziğin başka ilimlere indirgemenin yanlış olacağını söylerse de, Kindî'nin kendisi bu kurala sadık kalmıştır. Ele aldığı metafizik kavramları Kindî, büyük ölçüde fizikî kavramlarla ifâde etmeye çalışmış ve birçok metafizik meselenin ispatında daha çok matematiksel

(10) Corbin (H.) La Philosophie Islamique des Origines à la Mort d'Averroês, Histoire de la Philosophie, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, 1969, I, s. 1139.

ispat yöntemlerini kullanmıştır. Meselâ, Allah'ın varlığı ve birliği gibi, Kâinatın sınırlılığı veya sonluluğu gibi meseleler. Bunu, onun "Felsefetu'l-Ulâ", "Risale fî Mâhiyyet Mâ Lâ Yumkin an Yakûn Lâ Nihâyâta leh..." ve benzeri birçok eserinde görmek mümkündür.

Gerçi daha önce Aristo, Metafizik adlı eserinde ele aldığı, meselâ Allah'ın varlığının isbatı gibi sırf mantıkla açıklamaya çalıştığı meseleleri, Fizik adlı eserinde tekrar ele almış ve meselâ İlk Muharrik deliliyle Allah'ın varlığını ispatlarken fizikteki hareket anlayışıyla açıklamaya çalışmıştır. Fakat bu Aristo'da her zaman yaygınca kullanılan bir yöntem değildi. Metafizik kavramlar, genelde bu sahada ele alınıyor ve mantıkla destekleniyordu. Kindî'de ise, bu yaygın bir yöntem idi ve mantıktan ziyade soyut matematikle ve geometrik postülalar ve teoremlerle ispatlanmaya çalışılıyordu.

Kindî'nin böyle bir yönteme başvurmasında hiç şüphesiz bazı etkenler ve gayeler vardı. Bir kere Kindî, kendinden önceki filozoflara, meselâ Aristo'ya kıyasla, daha çok tabiat bilimleri ve matematikle uğraşmış bir filozoftur. Bu ilimlerde tecrübe ve deneye önem vermiştir. Kindî'nin fizik sahasında yazdıkları, Aristo'nun Fizik kitabıyla karşılaştırılacak olursa, Kindî'nin, daha çok deneysel bir fizik anlayışına sahip olduğu anlaşılır. Halbuki, Aristo'nun fiziği, metafizikî bir fiziktir; daha başka bir ifâdeyle, Aristo'nun fizik kitabıyla, Metafizik kitabı arasında pek fark yoktur denecek kadar aynıdır.

Kindî'yi bu tür bir yöntem kullanmaya iten başka bir etken de şüphesiz Kur'ân'dır denebilir. Çünkü, Kur'ân, insanları Allah'ın varlığını ve Birliğini anlamaları için, çoğu kez mefhumsal metafizik düşüncelerle uğraşmaktan ziyade fizik âlemi ile uğraşmaya davet etmekle, onları incelemelerini istemektedir. Fizikten hareketle metafiziğe yükselmek daha kolay ve bir bakıma daha emniyetli bir yoldur. Zira duyulara hitabeden şeyler, insana daha yakındır ve inkârları mümkün değildir. Bunları temel alarak daha yakınlara ve böylece mertebe mertebe metafizik şeylere yükselmek daha inandırıcı ve sağlam olur, insanları daha ikna edici olabilir.

3- Kindî'nin Atomculuğu Tenkidi

Bilindiği gibi, İslâm düşünce tarihinde, atomculuğu ilk tenkid eden düşünür, Mu'tezile imamlarından Nazzâm'dır. O, bu meseleyi, herhalde elimize henüz geçmemiş olan "Kitâbu'l-Cüz" adlı eserinde ele almış olabilir. Daha sonra Kindî ve onu müteakiben İbn Sinâ, Aristo gibi Atomculuk doktrinini tenkid etmişlerdir.

Maddenin atom denen oldukça küçük, bölünmez, değişmez, ezelî kendi aralarında benzerlik gösterip, sadece şekil, ağırlık ve durum yönünden değişiklik gösteren parçacıklarından meydana geldiğini ileri süren filozof ve filozof-

fizikçilerin doktrinine, genel olarak bilindiği gibi atomculuk adı verilir.

İnsanlık düşünce tarihinde, bu genel tarifte belirtilen atomculuğun çeşitli uygulanış alan ve şekillerinden, birçok atomculuk türleri ortaya çıkmıştır ki, biz aşağıda olduğu gibi örnek olarak bunların sadece isimlerini zikretmekle yetineceğiz. Maddenin çeşitli kapalı kuvvet ve atomik noktalardan meydana geldiğini ileri süren Boscovich'in matematik veya fisagorcu atomculuğu, maddenin monadlardan teşekkül ettiğini ileri süren Leibniz'in metafizik atomculuğu, psişik olguların dahi atomik olduğunu kabul eden, doğuşu Demokritos'a kadar uzanan ve en iyi ifadesini modern çağda, Spencer'de bulan fizikî psikolojik atomculuk ve Eş'arî'deki teolojik atomculuk, bu türlerdendir.

İyi bir hindolog olan Keith'in "Indian and Atomism" adlı eserinde ortaya koyduğu Hind atomculuğunun da, kısmen eski Yunan atomculuğundan esinlendiğini gözönüne alacak olursak, maddenin en eski felsefî ve fiziki izahı olarak atomculuğun, insanlık düşünce tarihinde eski Yunan'da başladığı kabul edilebilir. İlk felsefî atomculuk Leucippe ile başladı ve talebesi Demokritos tarafından geliştirildi. Biz bu iki eski düşünürün fikirlerini Demokritos'tan kalan bazı parçalardan başka, Aristo'nun De Generation et Corruption, Physique ve Metaphysique; Theofrast'ın eserleri ile Latin şair Lucrece'in "De Rerum Natura " adlı eserinden öğrenmekteyiz. Bu iki eski düşünüre göre, madde, sayısız, matematiksel olarak değil fakat, fizikî olarak bölünmez ve hareket halinde, birbirine benzer ve sonsuz küçük parçalardan meydana gelmiştir. Bu küçük parçalar, onlarca atom (eski yunanca atomos) diye adlandırılmıştır(11).

Bu iki düşünürün atomculuğu bütün varlığı bir, değişmez, içkin ve hareketsiz olarak kabul eden Eleacı ekolün metafiziğine, diğer yandan her şeyin değişken ve zorunlu olarak hareket halinde olduğunu savunan Herekleitos'un doktrinine karşı ileri sürülmüş bir doktrindir(12). Aynı şekilde Aristo'ya göre eski Yunan tabiatçıları ve başta Hipokrit olmak üzere bazı tabiplerin de, bu iki düşünürün atomculuğuna tesirleri vardır(13).

Bu atomculuğa göre, atomların meydana getirdiği madde yok olabildiği halde atomlar bizzat kendileri yok olmazlar, boşlukta hareket halindedirler. Atomların

(11) Democritos; Fragments 125, Fragment er Vorsokratikker içinde, Diels (K.W.) Berlin, 1903, s. 342; Aristo, De Génération et Corruption I, 8, özellikle 325 a 2-36; Zeller (E.) Philosophie der Griechem, Leipzig, 1892, s. 837; Liepmann (H.C.), Die Mechanik der Leukip-Demokritischen Atome, Leipzigi, 1886, s. 135; Burnet (J.), L'Aurore dela Philosophie Grecque, Fr. Tercüme, A. Reymond, Payot, Paris, 1919, s. 383.

(12) Aristo; a.g.e., I, 8p Burnet (J.); A.g.e., ss. 386-387; Chervalier (J.), Histoire de la Pensée, I. cilt (la Pensée Antique), Flammarion, Paris, 1955, s. 109; Kroll (W.). Atomic Theory (Greek) Encyclopedia of Religion and Ethics, II. cilt, s. 198.

(13) Aristo: A.g.e., I, 8.

birleşip ayrılmaları da ancak hareket ve boşlukta sağlanır. Hareketliliğin de atomların ağırlık ve boy farkından meydana geldiği bu iki düşünür tarafından ileri sürülmüştür. Özce aynı olan bütün atomlar, şekil, durum ve ağırlık bakımından farklıdırlar(14). Böyle bir atomculuğun mantıkî neticesi olarak, Demokritos insan ruhunun da atomlardan teşekkül ettiğini ileri sürüyordu(15). Leucippe ve Demokritos'un fizikî ve ruhsal atomculuğu, Teoslu Nausiphanes aracılığı ile Epikür'e geçti ve epikürcü ekolle devam ederek Orta ve Modern Çağ'a kadar ulaştı.

Bununla birlikte atomculuğa, doğuşundan hemen sonra, tenkidler de başladı. İlk esaslı ve felsefî tenkid Eflatun, Teofrast ve Aristo'dan geldi. Eflatun atomculuğu maddenin ve âlemin yapısı ve sebebini anlatmada yeterli bulmuyor ve atomların ağırlık ve şekil farklılıklarıyla kendi hareketlerini sağlayacaklarını ve onların ezelî olmayacağını söyleyerek, esaslı tenkidlerde bulunuyordu(16). Daha sonra Aristo, Eflatun'un bu tenkidlerini geliştirdi. Aristo tenkidlerinin Kindî ve İbn Sinâ'ya hareket noktası teşkil etmesi ve tesirlerinin olduğunu kabul ettiğimizden, bu tenkidler üzerinde kısa da olsa, biraz durmamız ve onları özetlememiz faydalı olacaktır.

Aristo, bilgi teorisi açısından, herşeyden önce atomların zıddına, prensiplerin veya maddenin prensibi kabul edilen atomların sonsuzluğunu ve bölünmezliğini kabul etmez."Aksi halde, varlığa akıl erdirme mümkün değildir" der(17). Diğer taraftan Aristo, devamlılığın ancak bölünebilirlikle mümkün olduğunu ifade ettikten sonra, "her devamlı olanın bölünemezlerden meydana gelmesi mümkün değildir" der(18). Aristo'ya göre, bir bütünün bütün parçaları ve hatta iki aşırı ucu arasında atomik kesinlik yoktur. Aristo bunu ifade için şöyle der: "Diğer bir parçadan ayrı olabilecek aşırı bir uc yoktur"(19). Halbuki atomculara göre, maddeyi teşkil eden her atom parçası boşlukla birbirlerinden ayrılırlar ve arada kesiklik vardır. Bir maddenin bir parçasının diğer bir parçası ile ilgisi ve bağı olmadığını kabul ediyorlardı.

Diğer taraftan Aristo tenkidine şöyle devam eder: "Temasa gelince; bu ya bütünün bütüne, ya parçanın parçaya veyahut da parçanın bütüne olan temasıdır; fakat atom bölünmez parçasız olduğu için, bu temas zorunlu olarak bütünün bütüne olan temasıdır. Halbuki bütünün bütüne olan teması asla bir devamlılık değildir; zira devamlılık, bazıları diğerlerinden ayrı olan parçalardan meydana gelir

(14) Democritos, Fragment, 125; Kroll (W.): A.g.e., II, s. 198; Burnet (J.); A.g.e., s. 383.
(15) Kroll (W.): A.g.e., II, s. 198.
(16) Eflatun; Timmée, 55 C.
(17) Aristo; Physipue, I, 189 a, 12.
(18) Aristo; A.g.e., VI, 231 a. 22.
(19) Aristo; A.g.e., VI, I 231 a. 27.

ve yer işgal ediş açısından, birbirinden farklı parçalara bölünür[20]. Buna ilâveten Aristo"devamlılıkla bölünmezde bölünür"[21] der. O halde, Aristo'ya göre, atomcuların bir maddeyi, teşekkül eden atomların bölünmezliğini ve maddenin devamlılığını sadece ve sadece atomların devamlılığına bağlamanın mümkün olmadığını görüyoruz.

Netice olarak, Aristo'nun madde atomculuğunu kabul etmediğini ve maddenin devamlılığının atomlarla olmayıp, bizzat madde kendisi ezelî ve devamlıdır, dediğini biliyoruz. Madde atomculuğunu reddeden Aristo'nun zaman atomculuğunu kabul ettiğini görüyoruz. Bu teoriyi gerçekte Aristo, Zenon paradokslarından çıkarmıştır. Nasıl Leucippe ve Demokritos maddenin atomlardan teşekkül ettiğini söylüyorsa, Aristo da zamanın "ân" denilen zaman atomlarından meydana geldiğini, bu "ân" ın sonsuz, devamlı ve değişmez olduğunu söyler[22]. Aristo, "biz, ân'ın bölünmez olduğunu biliyoruz" der.[23] Ân değişmez; çünkü o Aristo'ya göre hareket ve sükûnun dışındadır "Ân'da ne sükûn, ne hareket vardır"[24]. Ve her zaman ân bir aynı ayniyettir"[25]. Aristo'ya göre ân'larda meydana gelen zaman ise, zıddına sonlu ve bölünür, onun parçaları vardır. Aristo'nun madde atomculuğunu tenkidi kadar, onun zaman atomculuğu da İslâm düşüncesine geçmiş ve Eş'arîci kelâm ekolünden başka bilhassa mutasavvıfların bir çoğuna da tesir edip etmediğinin araştırılması gerekir. Aristo'nun geliştirdiği bu zaman atomculuğunun Eş'arî'de olduğunun tersine, mutasavvıflarda olmadığını Coomaraswamy söylerse de bu tartışma konusu edilebilir[26].

Bu kısa açıklamalardan sonra, şimdi de bu eski atomculuğun İslâm düşüncesine geçişini gözden geçirelim.

İslâm'da atomculuk üzerine çalışan araştırmacılar, İslâm'da atomculuğun doğuşu ve nereden geldiği hakkında farklı kanaatlere sahiptirler. Oldukça zor ve karışık olan bu konu hakkında kesin ve açık bir hüküm vermek de aynı şekilde zordur. İslâm'da atomculuk üzerine İslâm âleminde çalışmalar yapan ve araştırmalarını daha çok Mu'tezilîler üzerine teksif eden "Kitâb el-Masâ'il"i ile ilk araştırıcı Sa'id en-Neysâbûrî (932-1068)'dir. Fakat, onda İslâm Atomculuğu'nun menşeine ait bilgilere rastlamak mümkün değildir. Daha sonra Mûsâ b. Meymûn al-Kurtubî'yi görüyoruz. O, İslâm Atomculuğu'nun sadece Epikûr'ün atom-

(20) Aristo; A.g.e., VI, I, 231 n, 2-6.
(21) Aristo; A.g.e., VI, b 10; Krş. 15-16.
(22) Aristo; A.g.e., VI, 234 a, 30.
(23) Aristo; A.g.e., VI, I, 239 b 9; VIII, 8, 262 a.
(24) Aristo; A.g.e., VI, 234 a, 24.
(25) Aristo; A.g.e., VI, 234 a, 8.
(26) Coomaraswamy (A.K.); Le Temps et L'Etérnité, Fr. tercüme, G. Lecone, Dervy-Livres, Paris, 1976, s. 77, n. 2.

culuğuna benzediğini söylemekle, belki bu atomculuğun Yunan asıllı olduğuna işaret etmek istiyordu[27]. Batılı çağdaş araştırıcılara gelince, De Boer bu düşüncenin İslâm dünyasına Aristo fiziğinin Yeni Eflatuncu şerhleriyle geçtiğini ileri sürerken,[28] aynı araştırmacı bir başka görüş olarak Yunan tabiat felsefesinden geldiğini söyler[29]. M. Horten ve De Boer'e dayanarak Macdonald, atom düşüncesini, sapık yani dialektikçi kelâmcıların İslâm'a soktuğunu söyledikten sonra, bunun Hind düşüncesinden İslâm'a geçtiğini söyler[30]. Aynı şekilde Badawî de bu düşüncenin İslâm'a Hind'den geçebileceğini, çünkü ilk atomik düşünce hareketinin İslâm'da Basra Mu'tezilîleri ile başladığını ve Basra'nın o zaman İslâm ve Hind'in ticaret ve kültürünün birleştiği yer olduğunu söyler[31]. Halbuki, Coomaraswamy bu görüşlere itiraz ederek bilhassa başta Eş'arî atomculuğu olmak üzere, İslâm'daki atomcu görüşlerin Hind'den gelemeyeceğini söylemektedir[32]. İslâm düşüncesindeki atomculuğun, mutasavvıfların zaman atomculuğu hariç tutularsa, İslâm'da tercümeler devrinde Hıristiyan ve Süryaniler aracılığıyla eski Yunan düşüncesinden geçtiği kabul edilebilir. İslâm'a bu yolla geçen atomculuk, sadece madde, mekân ve zaman'a uygulanmadı; bununla birlikte psikoloji, ahlâk ve hatta siyâset alanlarına kadar uygulanmıştı.

İslâm'daki atomculuk, Yunan'daki gibi artık materyalist karakterli değil, tamamen Allah'ın varlığını isbat için kullanılmış teolojik ve metafizik bir atomculuktur. Bunun içindir ki, "La Science Arabe" adlı eserinde Miéli, İslâm'da atomculuğun teolojik gayeler için kullanıldığını söyleyerek, İslâm atomculuğundan bahsetmez[33].

İslâm'daki atomculuğu genel olarak IX. yüzyılda Basra'daki Mu'tezile kelâm imamlarında görüyoruz. Başta Abu Huzeyl el-Allâf (öl. 841 veya 849), el-İskâfî (öl. 854 veya 855), Abû Ali al-Cubbâî (öl. 915) ve Allâf'ın çağdaşları olan Mu'ammer İbn Abbâd (öl. 850), Hişâm el-Fuvâtî (öl. 850) ve Abbâd b. Süleymân gelirler[34]. Meselâ, Allâf'a göre cisimler atom yığınlarından meydana gelmiştir

(27) Meymûn; Delâletü'l-Hâirîn, Önsözle neşreden Hüseyin Atay, A.Ü. İlâhiyat Fak. yayınları No: 1974. s. 201.

(28) De Boer (T.J.)' Atomic Theory (Muhammedan), Encyclopedia of Religion and Ethics içinde, II. cilt, s. 202.

(29) De boer (T.J.): The History of Philosophy in Islam, New York, 1967, s. 57.

(30) Macdonald (D.R.): Continous Re-creation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology, ISIS içinde, XXX, 1927.

(31) Badawî (A.): Histoire de la Philosophy en Islam, C.I, (les Philosophes Théologiens), J. Vrin, Paris, 1972, s. 92.

(32) Coomaraswamy; A.g.e., s. 83, n. 10.

(33) Mieli (A.) La science Arabe, Leien, 1938, ss. 138-141.

(34) al-Eşârî: Makâlât al-İslâmiyyûn,H. Ritter neşri, bkz., Wiesbaden, 1963, s. 208.

ve atomların ne en, ne boy, ne de yüksekliği vardır. Onlar, bölünmez ve parçalanmazlar. Atomlar hareket edebilirler, ayrılır ve birleşebilirler. Ne renk, ne kokuları vardır[35]. Bilindiği gibi eski Yunan atomculuğunda da durum aynıdır[36]. Maddenin şekli ve çeşitleri, yine eski Yunan'da olduğu gibi, Allâf'a da atomların diziliş ve birbirlerine olan nisbetlerinden doğmaktadır[37]. Görüldüğü gibi, ilk Mu'tezilîlerle eski Yunan atomcularından Leucippe, Demokritos ve Epikür arasında ne kadar benzerlikler vardır.

Ebû Bakr er-Râzî'yi de aynı devir atomcuları arasında sayabiliriz. Çünkü o, Demokritos gibi maddenin atomlardan meydana geldiğini savunuyordu[38]. Daha sonra Mu'tezile atomculuğu, Eş'arî'de en geniş şekilde ele alınarak maddeden başka mekân ve zamana da uygulandı ve tamamen metafizik bir karakter kazandı. Atomlar Allah'ın yarattığı, Leibniz'in deyimiyle birer monadlardır ki, O'nun varlığına delil teşkil ederler. Eş'arî'den sonra Eş'arî Ekolü'nde atomculuk Bakillânî ve Cüveynî ile devam etti ve son felsefî savunuculuğu Fahr ed-Din er-Râzî ile yapıldı. Ona göre cisimlerden başka mekân, zaman ve hareket de atomlardan meydana gelmiştir[39].

İslâm'a bu şekilde giren ve gelişen atomculuk daha başlangıçta tenkitlere uğradı. İlk tenkidin, yukarıda da belirttiğimiz gibi, büyük bir Mu'tezile kelâmcısı olan Nazzâm (öl. 835 veya 838)'dan geldiğini görüyoruz. Atomculuğu mutlak mânâda inkâr eden Nazzâm, "hiç bir bütün bölünemez olamaz... Bir parça sonsuza kadar bölünebilir ve bölünme asla durmaz" der[40]. Nazzâm'ın tenkidlerinin İbn Hazm tarafından yeniden ele alınıp geliştirildiğini biliyoruz[41]. Ayrıca İbn Hazm, Nazzâm'ın bu konudaki fikirler ile Pseudo-Plutarque'ınkiler arasında benzerlikler olduğunu söyler ve onun Pseudo-Plutarque'ın Kustâ İbn Lûkâ tarafından Arapçaya çevrilen De Placitis Philosophorum adlı eserinden esinlenebileceğini kaydeder[42].

İslâm'da Nazzâm ile başlayan bu atomculuk tenkidi Kindî, İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Hazm ile devam etti. Gazâlî ve İbn Hazm'ın tenkidlerini bir kenara bırakarak, şimdilik Kindî'nin tenkidîne kısaca değineceğiz.

---

(35) al-Eşârî; A.g.e., ss 208-213;; al-Bağdadî; alFark Bayn al-Fırak, Mısır, 1948, s. 79.
(36) Demokritos; Frangmente, 125.
(37) Aristo; Metaphysiqu A. c., 4, s 985 b; al-Bağdadî; A.g.e., s. 79.
(38) Kraus ve Pines; al-Râzî, Enceyclopedia de l'Islam içinde, I. Cilt, s. 121.
(39) Fahr ud-Din er-Râzî; Kitâb al-Arba'în, Haydarâbâd, 1335, ss. 254-255; al-Muhassal, al-Husniyyâ, Kahire, tarihsiz, s. 81.
(40) Eş'arî el-Makâlât, Kahire, 1954, C. II, S. 16.
(41) İbn Hazm; el-Fisâl, Kahire, 1321, C.V., ss. 93-94.
(42) Badawî (A.): A.g.e., s. 18; Krş. De Anima'nın Arabça tercümesinin neşri, Kahire, 1954, s. 118-; II., ss. 3-4.

Kindî, atomculuğu felsefî açıdan hiç şüphesiz ilk tenkid edenlerdendir. İbn Nedîm'in bize bildirdiğine göre, o, bu konuda bir de eser meydana getirmiştir ki, "Cüz'ün Bölünmezliğini İddia Edenin Sözünün Çürütülmesi Hakkında Risâle "adını taşımaktadır(43). Maalesef, Kindî'nin bu eseri günümüze kadar gelmediği için, biz bu konu hakkında onun fikirlerini doğrudan öğrenemiyoruz. Kindî'nin atomculuğu tenkidini, zaman zaman değindiği diğer başka eserlerinden ortaya çıkarmaya çalışacağız. İslâm atomculuğu üzerine yazılmış eserlerde Kindî'den hiç bahsedilmemekte, meselâ, ne S. Pines "Beitrage zur Islamischen Atomenlehre" adlı eserinde ne de O. Pretzl'in "Die Frühislamische Atomenlehre" adlı makalesinde Kindî'ye yer verilmemektedir.

Kindî, cismin Allah tarafından yaratıldığını kabul ettiği için, ne Leucippe ve Demokritos'un ezelî ve yaratıcı atomlarını, ne de Aristo'nun ezelî atomik ân'ını kabul etmeyeceği açıktır. Ona göre, atomlar maddenin ve cisimlerin prensibi olamazlar. Bizzat cisim sonlu ve bölünür olduğu gibi, cisimle özdeş olan ve aynı zamanda var olan hareket, zaman ve mekânda sonlu, sınırlı ve sonsuza kadar bölünebilirler. Çünkü, Kindî şöyle der: "Cisim, hareket ve zaman aynı zamanda beraberdirler, hiçbiri diğerinden önce değildir"(44). Şöyle ilâve eder: "O halde, açıktır ki, cisim için sonsuzluk yoktur ve bu açıdan da, bilfiil kemiyetlilikte de sonsuza varan bir şeyin olması mümkün değildir(45). Görüldüğü gibi Kindî, cismin sonsuza gitmeyeceğini kabul eder, "şüphesiz cisim sonludur"(46) der. O halde cismin en küçük parçası da cisim gibi sonsuza gitmez ancak sonsuza kadar bölünebilir. Aynı şekilde Kindî, zaman atomculuğunu kabul eden Aristo'nun zıddına, zaman ve onu meydana getiren ân'ların da sonlu ve sonsuza bölünür olduğunu kabul ederek zaman atomculuğunu da inkâr eder. O, bu konuda şöyle der: "O halde açıklandı ki, zamannın da bilfiil sonsuzluğunun olması imkânsızdır"(47). Kindî, hareketin de zaman gibi bilfiil sonlu olduğunu söyleyerek, hareket atomculuğunu da reddeder. O, bu konuda şöyle der: "Hareket ve zaman bilfiil sonludur"(48).

Diğer taraftan Aristo gibi Kindî, atomcuların ve kelâmcıların zıddına, atomların içinde yüzdüğü boşluğun mutlak varlığını kabul etmez. "Boşluk, mekânlaştırılmamış bir mekândır. O halde mutlak varlığa sahip olması imkânsızdır"(49). Gö-

(43) İbn Nedîm; Kitâbu'l-Fihrist, G. Flügel neşri, I. cilt, Khayats, Beyrut, 1964, s. 259.
(44) Kindî; Kitâb fî Falsafa el-Ulâ, Rasâ'il el-Kindî el-Falsafiyya içinde, Notlarla neşreden: M. Abû Ridâ, C. I, Mısır, 1950, s. 119; Krş. ss. 117, 120, 121.
(45) Kindî; A.g.e., s. 116.
(46) Kindî; Risâle fî Vahdâniyyati Allah, I, cilt, s. 209.
(47) Kindî; Risâle fî Falsafa el-Ulâ, s. 117.
(48) Kindî; Risâle fî Vahdâniyyati Allah, s. 203.
(49) Kindî; Risâle fî Falsafa el-Ulâ, s. 109.

rüldüğü gibi atomların hareketi için varlığı düşünülmüş olan boşluk, Kindî'de de inkâr edilmiştir. Kindî, bu görüşünde Aristo'dan esinlenmiş olabilir. Zira, Aristo bize, aynı boşluğun tarifini şöyle verir: "Öyle değil mi ki, boşluk, içinde hiçbir şey olmayan yerdir"(50).

Kindî, cisim, hareket, mekân ve zamanın sonlu olup, sonsuza kadar bölünebileceğini eserlerinden birçoğunda yeri gelince matematiksel ve mantıkî postülâlarla da endirekt olarak isbata çalışır. Aristo gibi(51), Kindî sonsuz (al-Lânihaye)'un bilfiil, bilkuvve düşünülse bile, gerçeklik sahasında ne cisimde, ne harekette, ne mekânda ve ne de zamanda olmadığını söyler; çünkü cisim: cins, nev'i, fasl ve nihayet sonsuza kadar bölünebilir. Sonsuza kadar da bölündüğü için, cisim hem ezelî değil hem de yok olucudur. Cisim böyle olduğu gibi onun kalitesi (al-Mahmûl) de öyledir(52).

Netice olarak diyebiliriz ki; Kindî, Aristo gibi maddenin bölünemez küçük atomlardan teşekkül etmediğini, Aristo'nun zıddına ân ve zamanın da bölünebileceğini kabul ederek Yunan atomculuğu kadar İslâm teolojik atomculuğunu da reddetmiş oluyor.

KİNDÎ VE RÖLATİVİTE

Her nekadar Aristo, "Organon" adlı kitabının"Kategoriler" kısmında, on kategoriden biri olarak "bağlılık" (relasyon) dan bahsederse de, Aristo'ya göre, bu kategori sadece varlıklar arasında basit bağları gösterir; daha sonra Kindî ve Einstein'de ifadesini bulacak olan felsefî ve fiziksel bir bağlılık teorisi ile asla ilgisi yoktur.

Diğer yandan Yunan sofistlerinden Protagoras "Her şeyin ölçüsü insandır" diyerek, Kant'ın; varlıkların ne olduklarının kesin olarak bilinemediği tezinden hareketle, W. Hamilton ve onun felsefesini inceleyen John Stuart Mill de akıl, varlıkların gerçek bilgisini elde edemeyeceğini savunarak, bağlılıktan söz etmişlerse de, onların bağlılığı Bilği sahasındadır ve bilginin bağlı ve göreli olduğunu ifade eder.

Fakat Kindî'den sonra, Einstein'dan önce bazı düşünürler, Kindî ve Einstein'daki anlama yakın fakat eksik olan bir fiziksel bağlılıktan söz etmişlerdir. Başta, Einstein'in da belirttiği gibi Descartes(53) gelir. O, mekânın göreli olduğunu savunuyordu. Lebniz de, zamanın göreliliğinden söz ediyordu(54). Daha

(50) Aristo; Physique, VI, 7, 213 b, 30; VI, 214 a 3.
(51) Kindî; A.g.e., s. 116.
(52) Kindî; A.g.e., s. 116.
(53) Einstein (A.): La Relativité, Php., No: 62, Payot, Paris, 1975, ss. 156-157.
(54) Whitrow (G.J.); The Nature of Times, Penguin Books, New York, London, 1968, s. 384.

sonra Henri Poincare'de mekânın göreli olduğundan bahsediyordu(55). Ne var ki, son sözü Albert Einstein söyledi.

Bağlılık teorisini, belki de ilk olarak, fiziksel anlamda ele alan hiç şüphesiz ki İslâm düşünürü Kindî'dir. Ne var ki, ondaki bu bağlılık teorisi daha sonra Einsein'in ortaya koyacağı bağlılık teorisi kadar matematiksel ve pratik fiziksel olarak formüle edilmemiştir. Fakat, bu iki düşünürün teorileri arasında, felsefî açıdan ve teorik fizik plânında oldukça açık benzerlikler vardır.

Konumuz, bu iki düşünürün bağlılık teorisinin her ikisindeki felsefî ve teorik fiziksel yöntem anlatımı ve onlardaki benzerlikleri ortaya koymak olacaktır.

14 Mart 1879 da Ulm'da doğan ve 18 Nisan 1955 yılında ölen ünlü fizikçi Einstein ile Kindî'yi böylesine uzun yıllar birbirinden ayırırsa da, rölativite teorisiyle birbirlerine yaklaşırlar. Her ikisine göre, zaman, mekân, hareket ve hız gibi fiziksel olgular hep "bağlı" (rölatif) dırlar; görelidirler. Evrenin genel kanunu, bu "Görelilik" tir.

Kindî, ilk defa düşünce tarihinde, bir yandan cismin,diğer yandan cismin fiziksel olgu ve ölçülerinin, yani zaman, mekân ve hareketin bağlı ve göreli olduklarını savunuyordu. Bütün bu olgular, onları izleyen insana göreli oldukları gibi kendi aralarında da birbirlerine göre göreli ve bağlıdırlar. Kindî "Birinin varlığı ötekine bağlı bulunan iki şey arasındaki ilintiye bağlılık (İzâfiyet)" diyor(56). Bu bağlılıkla Kindî, daha sonra Einstein'ın yıkacağı, Galilê ve Newton tarafından formüle edilen klasik mekanik ve fiziğin tersine, varlıkların, zaman ve mekânın mutlak varlığa sahip olmadıklarını savunuyordu. Kindî şöyle diyordu: "– Zaman, ancak hareketle, cisim hareketle, hareket cisimle vardır"(57). diyor ve diğer taraftan da şöyle ilâve ediyordu: "... zorunlu olarak, hareket varsa cisim de vardır; cisim varsa, hareket de vardır"(58).

Görüldüğü gibi, Kindî'ye göre, cisim, zaman, hareket ve mekân sadece birbirlerine bağlı ve göreli değiller; aynı zamanda onların hepsi "öz"de aynı şey ve beraberdirler. Çünkü Kindî, bu konuda şöyle der: "... O halde asla cisim, hareket zamandan biri diğerinden özde önce değildir"(59).

Kindî'ye göre, cisim kendi içinde de görelidir. Yani biz bir cisme büyüktür, küçüktür, azdır veya çoktur derken başka bir cisme göre bu cismi böyle ifade edi-

---

(55) Poincaré (H.); Science et Méthode, Paris, 1928, II. Kitap, I. Bölüm.
(56) Kindî; Hudûdu'l-Eşyâ, Kindî Risâleleri içinde yayınlayan; M. Abû Rîdâ, Kahire, 1950, C. I, s. 167.
(57) Kindî; el-Falsafatu'l-Ulâ, C. I, s. 119.
(58) Kindî; A.g.e., s. 119.
(59) Kindî; A.g.e., s. 119.

yoruz. Başka bir deyişle, bir cisim ancak bir başka cisme göre büyüktür, küçüktür, vs.. Kindî şöyle der: "– Şüphesiz bir cismin mutlak olarak büyük ve küçük, uzun ve kısa, az ve çok olduğu söylenemez, ancak göreli olarak söylenir. Bir şeyin büyük olması ancak kendisinden daha küçük olana göredir"(60).

Kindî'ye göre varlıklar sadece fiziksel olarak göreli değil, aynı zamanda mantıksal ve zihinsel olarak da böyledirler(61).

Buraya kadar düşünürümüz Kindî'nin düşüncelerini gördük. Şimdi de Einstein'ın benzer düşüncelerini ele alalım.

Einstein da tıpkı Kindî gibi zamanın ve mekânın bağlı ve göreli olduğunu savunuyordu. Bu konuda o şöyle der: "Genel bağlılık teorisinden önce, her zaman fizik, zamanın mutlak var olduğu görüşünü doğru kabul etmişti. Yani zaman, söz konusu olan cismin hareketinden bağımsız idi. Halbuki biz bu faraziyenin zamanın tam bir tarifi ile uygun olmadığını gösteriyorduk"(62).

Einstein'a göre zaman, Kindî'de olduğu gibi, ancak göreli bir varlığa sahip ve o cismin hareketiyle bağlı ve onunla görelidir. Einstein'a göre, mekân da aynı şekilde görelidir. O, "– Genel bağlılık teorisine uygun olarak mekanik geometrik özellikler bağımsız değildirler"(63) diyordu.

Einstein'da fiziksel olgu ve olayların, çekim (gravitasyon) de dahil hepsi görelidirler. Einstein, bu görüşlerini matematiksel olarak ifade etmiş ve fiziksel olarak kendi ve başka fizikçiler tarafından da tecrübe edilmiştir. Bu teoride Einstein, "Sınırlı Bağlılık Teorisi"ni Maxwel'lin elektro-magnetik denklemine ve çalışmalarına borçlu; "Genel Bağlılık Teorisi" için de Lorentz, Michelson ve Marley'in çalışmalarından faydalanmıştır.

Einstein'ın bizzat kendisinin de zaman zaman vurguladığı gibi, bağlılık teorisiyle artık bir taraftan Galileciler ve Newtoncu mekân, hız ve zaman anlayışı yıkılıyor(64), diğer taraftan da Öklid Geometrisi'ne karşı Riemann Geometrisi değer kazanıyordu.

Kindî ve Eintein'e göre cisim ve onunla ilgili zaman, hareket ve mekân, onları izleyen, inceleyen inceleyiciye göre de görelidir. Kindî, bunu yeryüzüne dikey olarak yerleştirilen insanın yeryüzü ve gökyüzüne uzaklığı ölçüsünde olayları değişik anlayacağını söyler(65). Aynı şekilde, Einstein, benzerî görüşlerini yürüyen tren vagonlar örnekleriyle anlatmıştır.

---

(60) Kindî; A.g.e., s. 143.
(61) Kindî; A.g.e., s. 144.
(62) Einstein (A.): A.g.e., s. 36.
(63) Einstein (A.): A.g.e., s.132.
(64) Einstein (A.): A.g.e., s. 165.
(65) Kindî; al-İbâha an Sücûd al-Cirm al-Aksâ, I. Cilt, s. 256.

Böylece, Kindî ve Einstein, cisim, zaman, hareket ve mekânla göreli ve bağlantılı olduklarını, gerçek varlıklarının olmadıklarını gördükten sonra, onlara göre bunların da sonlu olduklarını kısaca görelim

Kindî'ye göre cisim, zaman, hareket ve mekân, gerçek varlığın sahip olmadıklarından sonludurlar, fakat sınırsızdırlar. Zamanın, sonsuz olmasının imkânsız olduğunu; cisim gibi zamanın ve hareketin sonlu olduklarını çeşitli yerlerde Kindî özellikle ifâde etmiştir(66).

Einstein da bu konudaki benzer düşüncelerini şöyle özetler: "– Bu varlıklar dünyası sonlu, bununla birlikte sınırsızdır"(67). Einstein, aynı şekilde, göksel yüzey ve mekânın da sonlu olduğunu vurgular(68).

Görülüyor ki, bağlılık konusunda Kindî ve Einstein aynı felsefî ve fiziksel düşünceler ortaya atıyorlar ve bağlılığı evrenin genel kanunu olarak görüyorlar. Kindî, kendi devri içinde bütün bu konuları ancak daha çok metafizik sahada özellikle, Allah'ın varlığının delili için kullanırken, Einsetin yeni keşifler için kapı açıyor ve fiziksel saha içinde uyguluyordu. Belki amaç yönünden bu iki düşünür arasındaki tek fark budur. Ne varki, modern fizikte çağ açan Einstein de düşüncelerinin en son safhasında, bu fiziksel görüşler ne kadar doğru ise dînî düşüncelerin de o denli doğru olduğunu söyleyerek düşüncelerini metafizik sahaya da aktarmak istemiştir(69). Çünkü, her iki düşünürün felsefesine göre, bağlı ve göreli olan, kendisine bağlanılan bir şeyin varlığını gerekli kılar.

FÂRÂBÎ

I- HAYATI VE ESERLERİ

Hayatı

Ebû Nasr Muhammed İbn Muhammed İbn Tarhân İbn Uzluğ el-Fârâbî, Türk asıllıdır. Mâverâünnehir bölgesindeki Fârâb kasabasının Vesic köyünde dünyaya gelmiştir. İleri gelen bir aileye mensuptur. Babası Sâmânî sarayında vazifeli bir kumandandı. Doğum tarihi hakkında kesin bilgilere sahip değilsek de genelde 870 veya bu tarihe yakın yıllarda doğmuş olabileceği kabul edilmektedir. Fârâbî, 80 yaşını aşkın olarak 950'de Şam'da vefat etmiştir.

Çocuk yaşta eğitim ve öğrenim için Bağdad'a gitmiş, orada Arapça ve Ebû Bekr İbn el-Sarrâc (öl. 928)'dan Arap dilbilgisini öğrenir. Sonra bir ara Harrân'a gider ve orada Yuhannâ İbn Haylân'dan da Aristo mantığını, başta "II. Ana-

(66) Kindî; el-Falsafatu'l-Ulâ, C. I, s. 120.
(67) Einstein (A.): A.g.e., s. 127.
(68) Einstein (A.): A.g.e., s. 130.
(69) Einstein (A.)- Infeld (L.): L'Evolution des Idées Physiques, Payot, Paris, 1968, I. Bölüm.

litikler" kitabının sonuna kadar öğrenmiştir. Tekrar Bağdad'a dönerek diğer felsefî ilimlerden metafizik, musîkî ve matematik de tahsil ettiği bilinmektedir. Daha sonra Fârâbî, bilemediğimiz bir tarihte Haleb'e, sonra da Şam'a gider. Bir sene kadar kaldığı sanılan Haleb'de Büveyhîlerin Sultanı Seyfu'd-Devle el-Hamadanî'nin himâyesini kazanmıştır. Daha sonra aynı Sultanın 946'da Şam'ı almasıyla Fârâbî'yi Şam'da, sarayda görüyoruz. Bir ara Mısır'a seyahet eden Fârâbî tekrar Şam'a dönmüş ve ölümüne kadar orada kalmıştır.

Kaynaklarımızın bazıları Fârâbî'nin Şam'da geçimini bir bahçenin bekçiliğini yaparak kazandığını söylüyorlarsa da, bu pek doğru olmasa gerektir. Çünkü Seyfu'd-Devle el-Hamadânî gibi bir Sultan'ın himâyesine girmiş ve dendiğine göre ondan günde dört dirhem maaş almış Fârâbî gibi bir bilginin[70] buna ihtiyaç duymayacağı açıktır[71]. Bazı yazarların Fârâbî hakkında böyle bir efsâne uydurmalarına sebep, dendiğine göre, onun özellikle Şam'da sûfî bir hayat yaşaması ve gerek kitaplarını yazarken, gerekse talebelerine felsefe dersleri verirken su başlarında, ağaçların altında bulanması olsa gerektir. Fârâbî'nin sade bir yaşantısı vardır.

Fârâbî, çok iyi tahsil görmüştür. Dilbilgisi, felsefe, musikî, matematik, astronomi ile zamanın diğer ilimlerini tahsil etmiştir. Felsefî ilimlerdeki yetenek ve büyük mertebesi sebebiyle, Aristo birincisi olmakla, kendisine İslâm dünyasında "el-Mu'allimu's-Sanî" (İkinci Muallim veya Üstad), aynı anlama gelmek üzere Latin dünyasında da "Magister Secundus" lakabı verilmiştir. Fârâbî'nin yetmiş dil bildiği söylenirse de, şüphesiz bu, onun dil ve felsefede ne kadar yetkin olduğunu göstermek maksadıyla ortaya atılan bir abartmadır; ancak onun anadili Türkçe'den başka Arapça ve Farsça'yı iyi bildiği gibi felsefeyle ilgili birçok Yunanca ıstılahı da bildiği anlaşılmaktadır. Bazı oryantalistler, özellikle Corbin, eserlerindeki bazı ibarelere ve Halep'te bulunduğu sırada Hamadânî Şiî hanedanından yardım görmesine istinaden Fârâbî'nin Şiî olduğunu söylemekteyseler de[72], bunun gerçekle bir ilgisi yoktur.

Eserleri

Fârâbî, özellikle felsefî ilimler sahasında mantıktan müziğe ve siyâsetten ahlâka birçok eser bırakmıştır. Ayrıca, tıb ve matematik sahasında da eserleri vardır[73]. Önemli eserlerinden bazılarını zikredelim:

(70) İbn Hallikan; Vefeyâtu'l-Âyân,, IV, Kahire, 1948, s. 242.

(71) Badawî (A.); Histoire de la Philosophie en Islam, II, J. Vrin, Paris, 1972, s. 481.

(72) Corbin (H.)' La Philosophie Islamique, des Origines â la Mort d'Averroes, Histoire de la Philosophie içinde, C. I, Encyclopedia de la Plêiade, Paris, 1269, s. 1140.

(73) Fârâbî'nin eserlerinin tam listesi için bkz.: Steincheneider (M.): Alfarabi, des Arabisch Philosophen Leben und Schriften, MS. C. XIII, 1869; Ateş (A.); Fârâbî'nin Eserlerinin Bibliyografyası, Belleten C. XV, 1951.

1- İhsâ ul-Ulüm
2- Kitâbu'l-Ahlâk
3- Kitabu'l-Cedel
4- Uyünu'l-Mesâ'il
5- Risâle fî Ma'ani'l-Akl
6- Risâle fî'l-Hurûf
7- es-Siyâsetu'l-Medeniyye
8- Risâle Tahsîli's-Sa'ade
9- el-Medînetu'l-Fazılâ
10- Makale fi'l-Halâ
11- et-Ta'likât
12- Risâle fî Mahiyeti'l-Nefs
13- Kitâbu'l-Müsikâ el-Kebîr
14- Risâle fi'l-Hikme,

II- FÂRÂBÎ EKOLÜ

Fârâbî'nin kendisini tamamen takip eden şöhretli talebeleri yoktur. Bununla birlikte, Yakubi mezhebine mensup bir Hıristîyan olan ünlü Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Adiy, O'nun en önde gelen talebesidir, denebilir. Farabî felsefesi, Ebû Zekeriyyâ'dan sonra talabesi Ebü Süleyman Muhammed b. Tahir b. Behram es-Sicistâni el-Mantıkî ve onun da talebesi Tevhidî (öl. 400 / 1009) tarafından az çok takip ettirilmeye çalışılmıştır. XI. yüzyılda, özellikle, amelî felsefede Fârâbîciliği takip edenler arasında tam adı Ebü Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakûb olan meşhur İbn Miskeveyh (öl. 1030) vardır. Bunun için bazıları onu "Üçüncü Öğretmen" (el-Mu'allimi's-Sâlis) lakabıyla anarlar.

Ayrıca, Fârâbî'nin, başta İbn Sinâ olmak üzere İbn Bâcce (öl. 1137) gibi sonraki İslâm filozofları ve Ihvânu's-Safâ'ya büyük tesiri vardır.

III- FÂRÂBİ'NİN FELSEFÎ DÜŞÜNCELERİNDEN ÖRNEKLER

1- Fârâbî'nin Bilgi Teorisi

a) Fârâbî'ye Göre Bilgi Mümkün müdür?

Bizce, Fârâbî'nin bilgi teorisini görmeden önce ona göre bilginin mümkün olup olmadığını ortaya koymak gerekir. Başka bir deyişle, Fârâbî felsefesinden, önce şu sorulara cevap aramak gerekir: İnsan, eşyanın ne olduğunu (hakikatını) hakikat olarak bilebilir mi? Bilebilirse, o halde bilmek ve bilgi nedir?

Fârâbî'ye göre, hiç şüphesiz bilgi mümkündür; insan, eşyayı kendi kuv-

veleriyle çeşitli derecelerde anlayabilir, düşünebilir, idrak edebilir, tecrübesinin konusu yapabilir ve nihayet insan eşyayı belirli ölçüde bilebilir. O halde, Fârâbî'ye göre, mümkün olan bu bilgi nedir? Eşyanın nesinin bilgisidir?

Fârâbî, bize yüzyıllarca sonra Kant'ın da söyleyeceği gibi, eşyanın bizâtihî hakikatının bilinemeyeceğini söylemektedir; hangi yolla, hangi metodla eşyayı bilmek için yaklaşırsak yaklaşalım, eşyanın bizâtihî ne olduğu bilinemez kalır. O halde, Fârâbî, eşyanın hakikatını (künhünü) değil, prensiplerini, arazlarını ve zevâhirlerinin bilinebileceğini söylüyor(74). İşte bu ikinci mânâda bilgi mümkündür. Bilmek demek, herşeyden önce varlıkları doğrulukla ifade edebilmek demektir(75).

Bilginin ve bilme işinin mümkün olduğunu, Fârâbî'nin bu konudaki şu sözlerinden de anlamaktayız; o şöyle der: "İnsanın nefsi bilkuvve âlimdir. Çocuğun nefsi, istidadı ile ilk ve başlangıç bilgilerini elde etmeye müsaittir. Bu ilk prensipler, ona, hislerinin yardımı olmadan hasıl olurlar; hatta onlar çocuğa şuurlu bir istek olmaksızın da hasıl olurlar. Bunun sebebi, çocuğun nefsindeki tabiî bilme istidadır..."(76)

Burada akla, Fârâbî'nin bir agnostik olup olmadığı sorunu gelirse de, onun Kant mânâsında böyle bir düşünür olmadığını söylemeğe de hacet yoktur. Zira, onun, mutlak mânâda insanın eşyayı bilemiyeceğini söylemediği açıktır. Kant'ın aksine, Fârâbî, saf akıl eşyanın öz bilgisini bilmese de, arazları ve zevâhirleri seviyesinde bilgisini elde edebileceğini savunduğunu yukarıda ifade etmiştik.

Nihat Keklik'in de belirttiği gibi aslında genel olarak İslâm filozofları, Fârâbî gibi, insanın eşyanın sâbit hakikatını bilemiyeceğini savunurlar(77). Bununla birlikte ileride de göreceğimiz gibi, başta Fârâbî olmak üzere diğer filozoflar sezgi yoluyla eşyanın hakikatlerinin algılanabileceğini dahi söylerler. Saf rasyonalizmden bir nevi aklî tasavvuf yoluna geçerler(78). Bilhassa fizik-ötesi varlıkların bilgisini elde etme sözkonusu olunca, sezgi yoluyla aklî agnostisizmden kurtulurlar.

b) Fârâbî Bilgi Teorisinin Genel Karakterleri

Fârâbî'ye göre bilginin kaynakları, elde ediliş yolları ve metodlarına geçmezden önce, bilgi teorisinin genel karakterini kısaca görelim.

---

(74) Fârâbî; et-Ta'likât, Haydarâbâd, 1346, ss. 4-5.
(75) Fârâbî; Tahsilu's-Saâde, Haydarâbâd, 1345, s. 2.
(76) Fârâbî; et-Ta'likât,zd., s. 3.
(77) Keklik (N.); İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı, C. I, İst. Üni. Ed. Fak. Yay. No: 1405, 1969-1970, s. 5.
(78) Ülken (H.Z.): ve Burslan (K.); Fârâbî, Ankara Kütüphanesi, XXXVIII, Türk İslâm Filozofları, III, Kanaat Kitabevi, s. 29.

Fârâbî, Uyûnu'l-Mesâil'de, bilgimizin önce mutlak tasavvur ve tasdikî tasavvurlarla olduğunu söylerken[79], diğer birçok eserlerinde bilgilerin yine önce ya tasdik ve tasavvurlarla, ya nazar ve istidlâl yoluyla, ya fikir kuvveti veya akıl erdirme yoluyla, ya müşâhade yoluyla, ya ahlâkî kaideler yoluyla, ya da pratik sanatlar neticesi olarak elde edildiklerini söylemektedir. Ayrıca bunlara, derûnî psikolojik tecrübeyi de dahil ettikten başka, bilginin yaratılışla bağını da gösterir.

Bütün bunlar dikkate alınacak olursa, Fârâbî Bilgi Teorisi'nin genel karakterleri şöyle sıralanabilir; Mantıkî olduğu kadar, sensualist ve rasyonalist olduğu kadar psikolojik ve sezgici, sezgici olduğu kadar ontolojiktir. Bunların her birini sırasiyle mümkün olduğu kadar açıklıkla ele almaya çalışacağız.

c) Fârâbî'ye Göre Bilgi Herşeyden Önce Bir Mantık Meselesidir (Logosentrizm ve A Priorizm)

Fârâbî'ye göre bilgi elde etmek için önce mantıkî doğrulardan hareket edilmesi gerektiği gibi edilecek bilgilerin de mantıkî, yani aklın kurallarına uygunluk arzetmesi gerekir[80]. Bunun için, Fârâbîci bir bilgi teorisinin hem başlangıcında, hem de sonunda mantık vardır. Mantık bizi doğru bilgi elde etmeye sevkettiği gibi, elde edilen bilginin doğruluğu ve kesinliği için de ölçü, mi'yârdır. O halde, Fârâbî, mantığı bilgi teorisinden ayrı düşünmektedir, bilgi teorisini mantık üzerine inşa etmektedir.

Fârâbî'ye göre, bütün bilgilerin temelinde onun bazan makbûlât ve meşhûrât, bazan da Ulûm-ı meşhûre ve evâil-i mütearife dediği doğrulukları, mantîken kabul edilmiş ilk bilgiler sayar[81].

Fârâbî için, Aristo gibi,[82] bu ilk bilgiler diğer bilgileri elde etmede ve hüküm çıkarmada ilk öncüllerdir[83]. Fârâbî'ye göre, diğer bütün bilgi çeşitleri ancak bilginin ve hükmün ilk prensipleri olan makbûlât ve meşhûrât ile elde edilirler. Bu ilk bilgiler insanın zihninde varoluş ânından beri garazî olarak mevcuttur. Yalnız şu var ki, zihince var olan ve hasıl olan bu bilgiler hakkında bazan insan şuursuz olabilir. Onlara delâlet eden bazı sözler işitince, o şeyin evvelden zihinde olduğunun farkına varır[84]. O halde, Fârâbî'ye göre ilk bilgiler zihinde bilkuvve mevcutturlar. böylece Fârâbî'de bir inneizmden bahsedilebilir. Ayrıca, bütün

(79) Fârâbî: Uyûnu'l-Mesâ'il, el-Mektebetü's-Selefiyye neşri, Kahire, 1910, Mesele I, s. 2.
(80) Fârâbî; Kitâbu't-Tenbîh alâ Sebîl-is Sa'ade, D. Maarif, Haydarâbâd, 1346, ss. 23-24.
(81) Fârâbî; et-Tevbi'ah fi'l-Mantık, M. Türker Küyel neşri, "Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri" içinde, DTCF. Dergisi, XVI, 3-4, 1957, ss. 183-185; ef. Keklik (N.); A.g.e., C. II, s. 7; Fârâbî; Tahsîlulü's-Sa'ade, zd., s. 2; Kitâbu't-Tenbih, zs. s. 24.
(82) Aristo; II, Analitikler, I, I; II., 9; Nicomachean Ethics, VI, 6.
(83) Fârâbî; The Attainment of Happines, s. I, Türkçe terc.; Mutluluğun Kazanılması, s. 41.
(84) Fârâbî; Kitâbu't-Tenbih, zd., s. 25.

bunlar insanların müşterek hissinden kaynaklanan veya kendi ilimlerine güvenilen kimselerin ortaya attığı doğru bilgilerdir. Bir bakıma Kant'ın tâbiriyle Apriori bilgilerdir. İbn Sinâ, Fârâbî'nin bu anlayışını daha da derinleştirir. Gazâlî ise, bu çeşit bilgileri el-Munkız'da zarurât ve bedîhiyyât olarak adlandırır. Bu bilgiler insan mantığına aykırı olamazlar.

Fârâbî'ye göre, Aristo'da olduğu gibi her türlü kıyas bir bilgi kaynağıdır. Ancak kıyasın bilgi kaynağı olması ve kendisiyle bilgi elde edilebilmesi için bazı şartlar vardır.

Bu şartlar şunlardır:

1- Kıyasın konusu varlığı ile yokluğu müsâvî olan mümkün şeyler olmaması;

2- Kıyasın neticesinin zıddını da intâc etmemesi.

Fârâbî şöyle der: "Biri diğerinden evlâ olmaksızın varlığı ve yokluğu müsâvî olan iki şey arasında kıyas aslâ olamaz; zira kıyasın mucibe olan veya sâlibe olan ancak bir neticesi vardır. Herhangi bir kıyas birşey ve onun zıddını beraber netice olarak verirse, bu kıyas ilim vermez. Çünkü, kıyasa olan ihtiyaç, kıyas yapıldıktan sonra, zihnin nakıslara beraberce yöneltmeksizin sadece şey'in varlığını veya yokluğunu bilmek içindir... Şu halde nakıslardan birini kazandırıp diğerini nefyetmeyen bir fikir veya söz, boştur veya bâtıldır"(85). O halde, Fârâbî'ye göre makbûlât, meşhûrât ve kıyas yoluyla elde edilen tasavvur ve tasdik edilmiş mantıkî bilgiler ilk bilgilerdir ki, diğer bütün bilgi çeşitlerinin elde edilmesine öncülük ettikleri gibi onların aynı zamanda ilk prensipleridirler.

d) Fârâbî'ye göre bilgi, ikinci derecede bir hissi idrak eşidir. (Persepsionizm)

Aristo'da olduğu gibi, Fârâbî'de de esas bilgi işi bir hissî idrak işidir. Beş duyuların bilgi elde etmede rolü büyüktür. Aristo'nun "bir duygunun kaybı bir ilmin kaybıdır"(86) sözü adetâ Fârâbî için de geçerlidir. O şöyle der: "İnsanda bilginin husûle gelmesi hisler yoluyladır"(87). Duyular yoluyla elde edilen her hissî idrak bize bazı varlık kategorilerinin başka hiç bir işlem yapılmaksızın hem bilgilerini verir, hem de duygular yoluyla elde edilemeyen bilgilerin elde edilmesine yardımcı olurlar.

Mahsûsatın konusu ancak müşahhas kavram ve onların delâlet ettikleri mürekkeb varlıklardır; başka bir deyişle maddesi ve sûreti, her ikisi de olan varlıklardır. Yani Âlem-i Halktır. Zarurî ve basit cisimler his yoluyla bilinemezler. O halde his yoluyla ancak müşahhas ve mürekkeb varlıkların bilgisi elde edilebilir.

(85. Fârâbî, Fî Fazileti'l-Ulûm ve's-San'at, II, Bkz., Dâiretü'l-Mearif, Haydarâbad, 1367, ss. 4-5.
(86) Aristo, II. Analitikler, C. I, 8, p. 81 a 38-39.
(87) Fârâbî; et-Ta'likât, zd., s. 3.

Fârâbî'ye göre duyguların merkezi insan nefsidir. Nefis kendi kendini idrak edebilme gücüne sahip olduğu gibi, beş duyunun kendisine verdiği eşyanın suretini de idrak eder. Böylece de eşyanın bilgisi insan nefsinde hâsıl olur. Nefis, kendisindeki hayâl ve hatırlama güçleriyle bu bilgileri muhafaza eder. Bu, belki de Fârâbî'nin bilgi teorisi hakkındaki yeniliklerinden biridir.

Nefsin, eşyanın hissî bilgisini elde etmesinin Fârâbî'ye göre bir şartı vardır. Bu da, nefsin hissetme ânında bu işten gâfil olmaması, başka bir deyişle o ân da şuurlu olması gerekir. Eğer nefis bir yönüyle bağlı olduğu bedenle alâkalı olmaz, sadece diğer yönüyle ilgili olduğu akılla ilgili olursa, bu zaman eşyayı idrak edemez(88).

Nefsin, kendi kendisini de idrakinin bir şartı vardır. Bu, maddeden (heyûlâ) kendisini tecrit etmesidir. Heyûlâ'ya bitişik iken kendi kendisini idrak edemez(89).

Farâbi'ye göre, nefsin kuvvetleri (duyu organları) vasıtasıyla bilgi elde etmesi muhayyel bir idraktir(90). Bu bakımdan da mahsûsât olarak bilgi bir bakıma hayâllerdir. Ve her zaman insana eşyanın arazlarında, levazımlarında ve sıfatlarında bizzat ne olduklarını tam mânâsıyla yansıtmayabilir. Bunun içindir ki, Fârâbî'nin mutlak doğruluk değeri olan bilgiden kastı hissî idrakle nefs ile elde ettiği bilgiler değildir. Zaten nefsin, his yoluyla idrak ettiği eşyanın da bizâtihi zâtlarını bilmesi de sözkonusu değildir. Eşyanın istikmalini taleptir(91).

Fârâbî'ye göre hissî idrakle nefiste elde edilen bilginin başka bir özelliği de, bu tür bilgilerin cüz'i bilgiler oluşudur. Bir de, bu bilgilerde çoğalma, artma sözkonusudur. Fârâbî şöyle der: "İlk (Allah)'ın ilmi bizim ilmimiz gibi değildir. Zira bizim ilmimiz iki kısımdır. Bir kısmında çoğalma, vardır ki, nefsânî ilim diye adlandırılır. Diğer bir kısmiyle kesret bulunmaz. Bu kısım basit ilim diye adlandırılır" (92). Bu da nefiste güçler yoluyla elde edilen ve modern tâbiriyle ampirik diyebileceğimiz bilginin üçüncü özelliğidir.

Diğer taraftan Fârâbî'ye göre, nefs tefekkür, hatırlama ve hayâl gibi çeşitli iç kuvvetleriyle, eşyayı idrak ede ede öyle bir duruma gelir ki, artık eşyayı dış kuvvetleriyle görmeden de, onu idrak edebilir, onu tahayyûl edebilir. İşte böyle duruma gelmiş insan nefsi kemâle erer ve aklın en aşağı mertebesine olan bilkuvve akıl haline geçer ve insânî aklın oluşumuna sebep olur.

e) Fârâbî'ye göre bilgi üçüncü derecede bir akıl ve nazar işidir (Rasyonalizm)

(88) Ibid., s. 4.
(89) Ibid., s. 3.
(90) Ibid., s. 4.
(91) Ibid., s. 10.
(92) Ibid., s. 24.

Fârâbî'ye göre gerçek bilgi, nazarî ve aklî bilgidir; çünkü nazarî ve aklî bilgi küllî bilgidir. Akıl yoluyla vasıtasız tecrübî ve aklî bilgi elde edilirken, tefekkür yoluyla vasıtalı nazarî bilgi elde edilir.

Aklî ve nazarî tecrübe ve düşünme ancak mümkün varlıklar üzerinde olur. Zarurî olan şeyler üzerinde tefekkür ve akılla bilme mümkün değildir(93).

Fârâbî'ye göre bir şeyin akılla idraki ve bilinmesi demek, o şeyi aklın maddesinden tecrid ederek, vasıtasız resmetmesi demektir. Akıl erdirme demek, o halde nefsin küllî varlıkları ve kavramları doğrudan doğruya bizzat kendisinin idrak etmesidir(94).

Fârâbî'nin aklî bilgi görüşünü ve bu çeşit bilginin oluşumu için ona göre, aklın ne olduğunu izah etmek gerekecektir. Önce Fârâbî, Aristo(95) gibi, aklı: 1) Teorik akıl, 2) Pratik akıl diye ikiye ayırır. Teorik akıl da kendi içinde: a) Heyûlânî akıl (veya al-Akl bi'l-Kuvve), b) Bilfiil akıl (al-Akl bi'l-fiil), c) Kazanılmış akıl (al-Aklü'l-Müstefad) ve d) el-Aklü'l-Fa'âl diye dörde ayırır.

1- Heyûlânî Akıl

Heyûlânî veya bilkuvve aklın ne olduğundan Fârâbî çok açık ve net değilse de, Aristo'da olduğu gibi, Fârâbî'de de bu, insanın doğuştan sahip olduğu ve maddî olmayan akledilebilir suretleri kabul edebilen bir güçtür, basit bir cevherdir. Bir yandan insan nefsine bağlıdır ki, cüz'î varlıkların suretlerini onun dış duyuları vasıtasıyla elde eder. Böylece eşyalar, sûretlerinin bu akla nakşedilebilmesiyle makûlâtlar haline dönüşürler. Bu akıl hissî duyumlamaları kendinde mücerretleştirir ve onlar akılda böylece maddesiz bir varlığa bilfiil kavuşurlar(96).

2- Bilfiil Akıl

Bilkuvve aklın, bilfiil kendisinde dış şahsî varlığın suretini kazanması ve bunları hıfzetmesidir.

3- el-Akl el-Müstefâd

Bilkuvve aklın suretlerini onların dış dünyadaki hissî varlıklarına ihtiyaç duymadan, aynı nevi varlıkları her an bilmesidir, yani makûlâtlar bu alanda bilfiil mevcut olmuş olurlar.

(93) Ibid., s. 2.
(94) Ibid., s. 12.
(95) Aristo, De Anima, I, III, ch. X.
(96) Dietrici; Al-Farabi's Philosophische Abbandlunges aus dem Arabischen überz tzt. Leiden 1892, s. 64.

4- el-Aklü'l-Fa'al

Bütün dış varlıkların suretlerini bilfiil kendinde önceden bulunduran akıldır. Zira o, aynı zamanda eşyaya dış dünyada şekillerini veren akıl (el-Musavvir)'dir. Fakat Allah değildir[97].

Bu, fa'âl aklın yardımıyladır ki, diğer akıllar haline dönüşürler ve eşya mâkûlâtlar haline gelir. Fa'âl aklın diğer akıllara olan bağı, güneşin göze olan bağı gibidir. Nasıl güneş olmadan göz göremezse, fa'âl akıl olamadan diğer akıllar icrada bulunamazlar[98].

Şimdi burada esas olan, Fârâbî'ye göre, acaba aklî bilgi nedir ve nasıl elde edilir? Bu oldukça karışık bir meseledir. Fârâbî'ye göre, esas aklî bilgiyi, yukarıda sıraladığımız, ilk üç aklın birbiri vasatısiyle dıştaki şeylerin mücerretleştirilmesidir diye kesinlikle diyemiyoruz. Zira, bu safhada her ne kadar insan aklı eşyayı tecrîd ederek makûller hale getirmiş olsa bile; bu makûllerin, eşyanın gerçekliğini bize tam olarak yansıtıp yansıtmadığından emin değiliz. Gerçi Aristo, bu işleme bir nevi aklî bilgi diyor. Fârâbî'ye göre gerçek aklî bilgi elde etmek için insan aklının dördüncü akılla irtibat kurması gerekecek, bu ilk safhada aklî bir işlem var fakat, henüz bilgi tam bir doğrulukla teşekkül etmiş değil. Bu yüzden de Fârâbî, Aristo'dan ayrılarak, aklî işlemde ikinci bir safhayı öngörecek; işte bu bizi, bilginin sezgici safhasıyla karşı karşıya getirecektir ki, aşağıda bunu göreceğiz.

f) Fârâbî'ye göre bilgi, dördüncü derecede bir sezgicilik işidir (illuminationism)

Fârâbî, aklî bilgiye mutlak gerçek bilgi diyebilmesi için, el-Akl el-Müstefâd'ın elde ettiği mâkûlat suretlerin gerçekten eşyanın gerçekliğiyle uygunluk arz edip etmediklerinin tecrübe edilmesi gerekir der. Bu nasıl olacak? Bu insânî aklın üçüncü mertebesi olan müstefâd aklın, dördüncü fa'âl akılla birleşmesiyle (ittisâliyle) olacaktır. Ancak bu yolla aklî bilgiler tecrübenin konusu olabilir. Aksi takdirde olamaz. Akıl, müstefâd derecesinde kalsa, aklî bilgi, nefisle elde edilen hissî bilgiden pek farklı olmaz. Dolayısıyla da insan aklı onların kesinlikle doğru olup olmadıklarından her zaman emin olamaz.

Müstefâd akıl bir sıçrayışla, Fârâbî'ye göre daha önce de belirttiğimiz gibi, kendisinde varolan bütün varlıkların suretleri bulunan fa'âl akılla irtibat kurabilir. Böyle bir kontaktla da, insânî akıl (yani müstefad akıl) kendisindeki makûlâtların

(97) H.Z. Ülken ve K. Burslan; Fârâbî'nin Faal Aklının Allah'a tekâbül etmediğini ve dolayısıyla bu konuda Fârâbî'nin Aristo'dan ayrıldığını söylerler. Bkz.: Ülken (H.Z.)--Bursların (K.) Fârâbî, zd., s. 30.

(98) Dietrici; Alfarabi's, zd., 44-45. Bu benzetmeme, bütün Ortaçağ boyunca tekrarlanmıştır.

fâil akılların şekilleriyle uygunluk içinde olup olmadığını kontrol imkânı bulur, neticede de varlıklardan elde ettiği bilgilerin doğru olup olmadıklarını anlar. Bu da Fârâbî'nin rasyonel tasavvufudur. Aynı yol İbn Bâcce, İbn Sinâ ve birçok mutasavvıflar tarafından da az çok farkla takip edilecektir. Özellikle bütün işrakîler ve İbn Seb'in (öl. 1270) Fârâbî'yi yakından takip etmişlerdir. Aristo, böyle bir yola ihtiyaç duymuyor. Zira ona göre fa'âl akıl, eşyanın şekillerini kendinde bulundurmaz; o Tanrı'dır. Ve dolayısıyle bir ilgisi de yoktur. Bunun için Aristo'nun bilgi nazariyesi sadece kaba rasyonalizm seviyesinde kalır ki, bu da eşyanın akılla sadece mücerretleştirilmesidir.

Diyebiliriz ki, bütün bu söylediklerimizi özetlersek Fârâbî'ye göre, bilgi önce mantıkî ve hissî bir tasavvurdur, sonra da aklî tecrûbeden geçerek, aklî bir tasdiktir. Fakat bütün bunların temelinde de ilk bilgiler vardır.

Fârâbî'ye göre biz, o halde bilgiyi üçe ayırabiliriz:

1- İlk Bilgiler (meşhûrat ve makbûlât)

Bunların doğruluk ve yanlışlıkları sözkonusu değildir. Herkesin doğruluk ve yanlışlıklarını düşünmeksizin, daha doğrusu yanlışlıklarına hükmetmeksizin kabul ettikleri ve kullandıkları bilgilerdir.

2- Hissî Ve Mantıkî Bilgiler

Bunlar ilk bakışta insana doğru gelseler bile, biz yüzde yüz onların kesinliklerinden emin olamayız. Bunun için Fârâbî, bunları gerçek bilgiler olarak kabul etmez.

3- Tasdikî Bilgiler

Bunlar, doğrulukları tecrübeyle sâbit nazarî ve aklî bilgilerdir ki, Fârâbî'nin ilim dediği bilgiler bu bilgilerdir. Tasdik derecesindeki bu bilgiler, hüküm ifâde ederler. Artmaz ve eksilmezler. Bunlar küllî bilgilerdir[99].

g) Fârâbî Bilgi Teorisinin Kozmolojik Yönü

Öyle anlaşılıyor ki, Fârâbî'ye göre, ay altı âlemde sadece insan, bilen ve düşünen varlıktır. Çünkü onun nefsi mücerred olduğu için düşünür, akleder. Hayvanlarda ve nebatlarda düşünme yetisi ve akıl yoktur –ancak hayvanlarda vehm gücü vardır–; zira onların nefisleri gayri mücerreddirler; mücerred olmayınca da, onlar vasıtasız olarak nefislerini maddeden tecrid edemezler[100]. Halbuki ay üstü âlemdeki felekler Fârâbî'ye göre hem canlıdırlar, hem de idrâk, hayâl ve ta-

(99) Fârâbî: Şerhu Risâle Zenûn el-Kebîr el-Yunânî, Dâiretü'l-Maarif Baskısı, Haydarabâd, 1349, s. 6.

(100) Fârâbî; et-Ta'likât, zd., s. 12. Fârâbî'ye göre, nebâtî nefs maddî sûrettir. Bu bakımdan, belki bitkiler aklî idrake, sahip olamadıkları gibi hissî idrake sahip değildir demek ister.

akkul sahibi, dolayısiyle bilici varlıklardır. Çünkü Fârâbî, Plotin gibi felekler ve yıldızları fa'âl aklın levazımları gibi kabul eder. Onlar da bilkuvve akıldırlar. Feleklerin bilgi elde etme ameliyesi, insanınkinin tam tersi bir ameliyedir. Felekler ve yıldızlar önce eşyayı akılla bilir, sonra onları tahayyül ederler. Fârâbî şöyle der: "Felek evvelâ eşyayı taakkül, sonra tahayyül eder. Biz ise, evvelâ eşyayı tahayyül eder sonra taakkül ederiz""[101]. Daha sonra Fârâbî, feleklerin taakkulu ile tahayyülleri arasında kategorik bir ayırım olmadığına da işaret eder; yani feleklerin taakkulleriyle tahayyülleri karıştıktır ve aralarında bir zaman farkı yoktur, demek istemektedir[102].

Her bir felek kendini bildiği gibi bir üst feleği vasıtasız bilir ve idrak eder. Bu bilgi de onlara zevk verir ve bu da onların hareket etmelerinin sebebidir. Feleklerin bilgilerinde ve idraklerinde azalma ve artma yoktur; zira onlar kemâl üzere bilirler. Onlar ancak mümkün ve zarûrî olan şeyleri tasavvur ve taakkul ederler. Tahayyül ettikleri her bilgi, varlık sahasında, bir varlığın gerçekliğine tekâbül eder[103].

Aynı şekilde, Fârâbî'nin *"on akıl"* teorisine göre Plotin'inkinde olduğu gibi, her akıl düşünür ve bilicidir. Her akıl kendisini mümkün, bir üst aklı ise, zarurî olarak bilir.

h) Fârâbî Bilgi-Teorisinin Ontolojik Yönü

Fârâbî Bilgi Teorisi'nin kozmolojiyle ilgili yönü olduğu gibi, ontolojiyle ilgili yönü de vardır. Fârâbî'ye göre varlığın sebebi esasta bilgidir ve ilimdir.

Tüm kâinatın varoluş sebebi esasta Allah'ın bilgisi olduğu gibi[104], diğer varlıkların, başta gök cisimleri ve insanın bilgisi de başka varlıkların varoluşlarına sebeptir. Yukarıda işaret ettiğimiz "on akıl" teorisine göre, her aklın zarurî olarak bir üst akıl idraki ve bilmesi, bir aşağı aklın zorunlu olarak varolmasının sebebidir. Kısaca varlık bilgi, bilgi de varlıktır[105].

İnsanın kendi bilgisi de insana yaratıcılık kazandırır. İnsan bilgisi sayesinde zanaâtlar ve değerler diyebileceğimiz bazı pratik işler ve plâstik şeyler yaratır. Çünkü Fârâbî'ye göre insandaki bir fikir veya bir bilgi her zaman fiil haline dö-

(101) Ibid., s. 14.
(102) Ibid., s. 16.
(103) Ibid., s. 16.
(104) Dieterici; Alfarabi's Philosophy, Abh., s. 58; "Eğer varlıklar Allah'tan çoşuyorsa (feyz) çünkü bunun sebebi Allah'n kendi özünü bilmesinden ve mükemmel bir durumda varolmak isteyen iyilikler (şeyler) serisinin kendisinden akarak kaynak olduğunu bilmesindendir. Allah'ın ezelî ilmi o halde kendi dışındaki bütün varlıklarını varoluş sebebidir."
(105) Türker-Küyel (M.): Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık Ve Düşünce Öğretileri, DTCF. Yayınları, No: 188, Ankara, 1969, s. 132.

nüşmek ister. Bu görüş İbn Sînâ ve Gazâlî'de de, daha çok psikolojik mânâda aynen vardır[106], ki bu düşünceleriyle onlar A. Fouillèe ve W. James gibi birçok modern filozofların ve psikologların öncüsüdürler. Ayrıca bu aksiyon (fiil) un düşünceden önce geldiğini savunan birçok materyalist marksistlere bir cevap da teşkil edebilir.

Diğer taraftan benzer görüşleri, bilginin fazilet olduğunu söyleyen Sokrat'ta, pratik aklı, teorik aklın idare ettiğini söyleyen Aristo'da, İlk Akl'ı düşünen bir kuvvet kabul ederek her şeyi bu İlk Akl'ın düşüncesi olduğunu söyleyen Plotin ve Proclus'ta da gördüğümüzü ilâve edelim.

i) Fârâbî'ye göre bilginin değeri

Genelde Fârâbî, ilimlerin ve bilginin: 1. Teorik değeri, 2. Pratik değeri olarak iki değerinden bahseder. Şimdi bu iki değeri kısaca görelim:

1- Bilginin Teorik Değeri

Fârâbî'ye göre bilginin teorik değerinin iki yönü vardır. Birincisi, insanın teorik aklını geliştirir ve insanı daha çok düşünmeye sevk eder. İkincisi de, Sokrat ve Aristo'nun da dediği gibi insana mutluluk kazandırır[107]; zira, bizzat bilginin kendisi Fârâbî'ye göre fazilettir. Bilgi, insana sadece dünya mutluluğu değil, aynı zamanda âhiret mutluluğu kazandırır. Fârâbî'ye göre bütün teorik faziletlerin kaynağı bilgidir; bilgiyi faziletlerden ayırmak adetâ imkânsızdır.

Fârâbî'ye göre gerçek mutluluğun bir bilgi işi olduğunu söyledik, çünkü insan mutluluğu ancak kuvve halindeki heyûlânî aklını fiil haline geçirdiği, yani başka bir deyişle, akletme derecesine geçirdiği zaman elde eder[108]. İnsan müstefâd akıl derecesine ulaşınca ve bu aklıyla fa'âl akılla ittisâl edince en yüce mutluluğa erer ve en doğru bilgiyi elde eder; Bir nevi tassavvufî olan bu aklî ittisal hem doğru bilginin, hen de saadetin kaynağıdır[109].

2- Bilginin Pratik Değeri

Bilgi insanda aynı zamanda pratik aklı oluşturur. Bunun sayesinde de insan bir çok sanatlar ve pratik işler yapmayı kazanır. Pratik bilgi insanı "yaratıcı" yapar, İnsanları idare etme sanatı olan siyaset ve ekonomi, onları terbiye sanatı olan ahlâk ve eğitim, hepsi bilgi ile kazanılır. Bu sanatlar bilginin uygulamalarıdır.

---

(106)İbn Sînâ; el-İşârât ve'tenbîhhat, J. Forget neşri, Leiden, 1892, s. 219; Gazâlî; Makâsıdu'l-Felâsife, Kahire, 1331, ss. 163-165, Bu iki düşünürün bu konuda ortak olarak verdikleri misâl, iki yüksek duvar arasına kurulmuş bir kalas üzerinde bir adam yürürken aklına düşeceği fikri gelirse adamın bu düşme fikrinden dolayı düşmesi misâlidir.

(107)Fârâbî, Tahsîlü's-Saa'de, zd., ss. 2-3; ef. Aristo; Magna Moralia: I, 34, 1197, a. 17-19.

(108)Aydın (M.): Fârâbî'nin Siyâsî Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı, A.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, C. XXV. Ankara, 1976, s. 303.

(109)Fârâbî; Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye, F.M. Neşşâr neşri, Beyrut, 1965, s. 79.

Fârâbî'ye göre bilginin bu değerlerini kazanabilen insanlar gerçek feylosoflardır. İşte bunun için de mutlu devletin kurulması, Fârâbî'ye göre, ancak feylesofların başkanlık etmesine bağlıdır.

Fârâbî, insanlardan bizzat kendilerinin mutlu olmalarını, iyi bir idareci ve eğitimci olmalarını isteyenlere felsefe öğrenmelerini tavsiye etmektedir. Çünkü felsefe, insanlara teorik ve pratik aklı aynı anda kazandırabilen tek bilgidir, tek sanattır.

Diğer yandan Fârâbî bilgi derecelerine ve onların neticesinde kazanılan mutluluk (es-Saâde) derecelerine göre, insan topluluklarını ve onların idare şekillerini şu dört ana sınıfta ayırır:

1- Faziletli devlet ve millet,
2- Fâsık devlet ve millet,
3- Câhil devlet ve millet,
4- Delâlette olan devlet ve millet,

1-Faziletli Devlet ve Millet

Fârâbî'ye göre, faziletli devlet fa'âl akılla bilgi elde eden kişilerin yönettiği devlettir. Bu tür devletin ferdleri bilgili kimselerdir. Siyaset, dünya ve âhiret bilgisi üzerine kurulmuştur.

2- Fâsık Devlet ve Millet

Fârâbî'ye göre gerçekte fâsık devlet, faziletli devlet ile delâlette olan devlet tarafından orta bir yere sahiptir. Fâsık devlet, teorik olarak doğru bilgilere sahip fakat pratik olarak bu doğru bilgilere göre değilde, yanlış ve gerçek olmayan zevklere göre yönetilen devlettir.

3- Câhil Devlet ve Millet

Fârâbî'ye göre câhil devlet heyûlânî veya bilkuvve akıl seviyesinde kalmış kişilerin yönettiği devlettir. Kişiler ve devlet idarecileri bazı şeyleri bilseler de gerçekte câhildirler. Bildikleri şeyler sadece dünya işleridir. Câhil devlet ve millet kendi içinde çeşitli sınıflara ayrılır.

4-Dalâlette Olan Devlet ve Millet

Tamamen içgüdülerle idare edilen insan gruplarıdır. Aklî ve dinî bilgiden yoksun idarecilerin yönettiği topluluklardır.

j) Fârâbî Bilgi Teorisinin Orijinal Yönleri

Fârâbî'ye göre bilginin ne olduğunu ve nasıl elde edildiğini gördükten sonra, onun bilgi teorisinin orijinal yönlerine burada işaret etmek istiyoruz.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, her ne kadar Fârâbî bilgi teorisinde Aristocu

bir başlangıçtan hareketle Eflatuncu-Plotinci bir sona doğru kayarak, bu iki farklı felsefeyi genel hatlarda birleştirirse de, aynı zamanda her iki felsefeden de ayrılarak orijinal fikirler beyan ettiğini söylemiştik. Şimdi, Fârâbî'nin bu orijinal yönlerini kısaca görelim:

1- Fârâbî, Aristo'nun nefs veya ruh nazariyesini olduğu gibi kabul etmez, onu genişletir ve yerine göre de değiştirir. Meselâ, Fârâbî, Aristo'nun "ortak duyu" suyla "hayâl gücü" nü karıştırarak, onlara yeni fonksiyonlar yükler. Aristo, ortak duyuyu duyumlamaların duyumlaması olarak tarif edip, vazifesini de dış duyuların verilerini algıladığını ve onunla ortak duyumlanabilirlerin bilindiğini söylerken; Fârâbî, Aristo'nun bu duyusunu "tahayyül" olarak adlandırır ve vazifesini de, beş duyu ile elde edilen mahsûsatların izlerini nefse naksetme, onları muhafaza etme olarak tayin eder. Diğer taraftan, Aristo'nun "fantasia" dediği nefsin "hayâl" kuvvetini ikiye ayırarak biri mahsûsâtları muhafaza edici ve onları koruyucu; diğeri onların benzerlerini birleştirici iki ayrı güç yapar. İbn Rüşd, Fârâbî'nin böyle nefse ikinci bir güç ilâve etmesini tenkid eder. Zira ona göre, zaten hayâl etme gücü kendinde bizâtihî var olan nefse, bu şekilde ikinci bir hayâl gücü eklemek yersizdir(110).

2- Eflatun ve Plotin'den ayrıldığı ve Aristo'ya yakın olduğu nokta nefs veya ruhu, bedenin dışında kabul etmez. Aristo gibi, nefsi bedenin süreti (formu) olarak kabul eder, şu farkla ki, nefsin bedene hakimiyeti Farâbi'de Aristo'dan daha fazla olduğu net olarak ifade edilmiştir(111).

Bu şu demektir: Eflatun ve Plotin'e göre insan bedene arız olan ruhuyla Allah'a yükselişi ve İdeler Âlemin'de hatırlamayla bilgiyi alır. Halbuki, Fârâbî'ye göre insânî nefs önce akıllar haline dönüşecektir. Bunda da bedenin dış duyu organlarına da ihtiyaç duyacaktır. Ondan sonra bilgiyi vasıtasız, Allah'tan değil Peygamber gibi fa'âl akıldan alacaktır.

3- Fârâbî'ye göre, fa'âl akıl, Aristo'da olduğu gibi Allah değildir. O, Allah'la insan aklı arasında orta bir yerdedir. Ve yine Aristo'dan farklı olarak fa'âl aklın maddeye süretler verdiğini söyler. Zira, bütün dış âlemin şekilleri ve fikirleri onda makülât olarak bilfiil halde bulunur. O hem akıl, hem âkil, hem de ma'kûldür.

2- Fârâbî'de Ontolojik Delil

Muallim'is-Sânî eserlerinin birçoğunda Varlık (Allah)'dan, Onun varlığı ve sı-

(110)İbn Rüşd; Tehâfütü't-Tehâfüt, Kahire, 1303, s. 128.

(111)Madkour' Fârâbî'nin beden-nefs münhasebetinden bahsederken, nefsin bedene bağlı bir sureti mi, yoksa bedenden ayrı basit bir ruhî cevher mi olup olmadığında Fârâbî'nin açık seçik olmadığına işaret eder (Bkz.: Madkour (İ.); la Place d'al-Fârâbî dans l'Ecole Philosoplique Musulmane, 1934, ss. 128-129).

fatlarından bahseder. Kendi görüş açısından ve kendinden önceki, özellikle Kindî, Aristo ve Eflatun gibi feylesoflardan da etkilenerek, Allah'ın varlığını isbat için deliller ortaya koyar ve bu delillerin formel mantık, sırf akıl ve din açısından felsefelerini yapar.

Fârâbî, özellikle Uyûn ul-Mesâ'il, el-Fusûs, Şerhu Risâle Zênon el-Kebîr, Arâ Ehl il-Medine'tül Fâzıla adlı eserlerinde varlığı Vâcib ve Mümkin olarak ikiye ayırması ve onların zorunluluk ve zorunsuz oluşları açısından, vâcibliği ve zorunluluğu Allah'a ait, mümkün ve zorunsuzluğu da Allah'–dan başka– varlığa ait görerek, daha çok ikincisinin varlığından ve onun olgularından hareketle, birincisinin varlığını isbatlar ki, geleneksel olarak Fârâbî'nin bu isbat yolu "Varlığı Vâcib ve Mümkün Ayırımıyla Allah'ı İsbatlatma" olarak adlandırılır. Bu isbat yolu ve şekli ilk defa Fârâbî tarafından formüle edilmiş ve O'na hastır. Aynen İbn Sinâ tarafından benimsenerek en-Necât ve eş-Şifâ' adlı eserlerinde tekrarlanmıştır. Fârâbî, yine yukarıda isimlerini andığımız eserlerinde Allah'ın varlığını "Sonradan yaratılmışlık (Hudûs)" yolu ile ispatlar. Bu yol da yine İslâm düşünürleri özellikle İbn Sinâ, Gazâlî, Nasr el-Dîn Tûsî ve İbn Rüşd tarafından kullanılmıştır. Özellikle, el-Medine el-Fâzıla, Uyûn ul-Mesâ'il ve es-Siyâsât ul-Medeniyye adlı eserlerinde ise Allah'ın varlığını "Sebeplilik (İlliyet)" yolu ile isbatlar.

Aristo'dan çok esinlendiği Allah'ın "İlk Muharrik" ve "Hareketlilik" delili ile isbatını el-Cem' Beyne Reyey el-Hâkimeyn adlı eserinde ve Aristo eserlerine şerh olarak yazdığı eserlerinde yapar.

Fârâbî'nin, Allah'ın varlığını isbat için bu delillerin dışında Batı felsefe ve kelâmında "Ontolojik Delil" diye meşhur olan delilin Fârâbî'de de olduğunu; hem de, zaman bakımından daha da önce kullanıldığını, biz ilk defa olarak, özellikle, O'nun Uyûn ul-Mesâ'il, el-Fusûs, el Medinetü'l-Fâzıla ve el-Siyâset ul-Medeniyye adlı eserlerine dayanarak, göstermeye çalışacağız. Ancak, Fârâbî'de de bu delilin nasıl olduğuna geçmezden önce "Ontolojik Delil" in Batı felsefe ve kelâmında aldığı mânâya kısaca değinmek istiyoruz. Zira, bu bize, Fârâbî'de bu delilin hangi mânâda var olduğuna ve onu anlamamıza yardım edecektir.

Bilindiği gibi, Allah'ın varlığını, sonradan Kant[112] tarafından "Ontolojik delil" diye adlandırılacak olan bu delili, ispatlamaya çalışan ilk filozof ve kelâmcı olarak, felsefe tarihçileri, Canterbury Başpiskoposu St. Anselm (1033-1109)'i kabul ederler. Şüphesiz St. Anselm'den sonra bazı tanınmış ve az tanınmış felsefe ve kelâmcılarla bu delil çeşitli şekiller aldı. Ancak, en genel olarak bu delilin dayandığı temel prensip, Allah'ın tarifinden hareket ederek Varlığı fikrine varmak ve

(112)Bkz.: Kant; Critique de la Raison Pure, Çev. A. Tremesaygues ve B. Pacuud, Paris, 1971, s. 425.

bu fikirle Allah'ın varlığını ispat etmektedir. Tamemen Kant'ın deyimi ile o "A Priori" dir. Bu delilin iki ana felsefî düşüncede yattığını söyleyebiliriz ki, bunlar:

1-Bir şey'in düşünce halindeki varlığına ait olan herşey, o şeyin gerçek varlığına da aittir Çünkü, ontolojik delili kullanan ve savunanlar, Allah fikri ve düşüncesi içinde, zorunlu olarak, zorunlu bir varlığın yani Allah'ın varlığının yattığını söylerler.

2- Her yönden az yetkin olan, kendinden daha çok yetkin olanın varlığını hatırlatır. Zira, yine ontolojik delilciler şu âlemdeki daha az, daha çok mükemmel olan olaylar zincirinin bize en mükemmel yetkinin zorunlu olarak var olduğunu kabul ettirir derler, ki, bu en mükemmel Allah'tır.

İşte, genel olarak özetlemeye çalıştığımız bu delil, St. Anselm'de iki merhalede görünür.

Önce St. Anselm Monologion de Divinitatis Essentia Türkçesi adlı eserinde ontolojik delili ele alır ve kısaca özetleyeceğimiz gibi ilk merhalede onu temellendirir: Şu âlemde biz, birçok mükemmel olmayan olayları izliyoruz ve bu olaylar ile de zihnimiz ister istemez onların üstünde zorunlu ve mükemmel bir varlığın varlığını zorunlu ve açık olarak kabul eder; bu varlık en iyi, en doğru, en büyük olan Allah'tır(113).

Görüldüğü gibi, St. Anselm burada ontolojik delili, varlıktaki "En Mükemmellik" fikrine dayar ve görünen âlemdeki derece olan mükemmellik bizi çıkıcı bir diyalektik ile En Mükemmel'e kadar ulaştırır.

Bu yönü ile ontolojik delil, St. Anselm'in hıristiyan kelâm akîdelerinin Eflatun'un "Zıdlar Teorisi" ne uygulanmasından başka birşey değildir.

İkinci merhalede ise, St. Anselm, yukarıdaki görüşünü biraz daha perçinler ve daha çok Ontolojik bir hava verir. Ve Proslogion Türkçesinde şöyle der:

"Allah, kendisinden daha büyük hiçbir şeyin algılanamadığı gerçekte ve düşüncede var olan En Büyük ve Gerçek Şey'dir (aliquid que nihil maius cogitari possit verissime et maximiesse)"(114).

Görüldüğü gibi, bu ikinci merhalede de St. Anselm "Düşünce" den "Varlık"a varıyor. O, Allah'ın var olduğuna inanıyor ve öyle düşünüyor, sonra O'nun gerçek varlık sahasında arıyor ve Allah'ın varlığının, düşünce sahasında var olduğu gibi, varlık sahasında da zorunlu olarak var olacağını söylüyor. Ona göre, Allah mefhumu ve fikri içinde zorunlu "Varlık'ın var olduğu da içerilmiştir. Yani St. Anselm'e göre, düşünce, mefhum ve algılar varlığın düşünce ve algılarıdır. Varlık

(113)Bkz., St. Anselm; Monologion, London, 1965, I. Bölüm; Özellikle, ss. II, 103.
(114)St. Anselm; Prosligion, Oxfort, 1965, s. 3, 11;Ayrıca bkz.: Bölüm II, IV.

düşünce ve algılardan öncedir. Varlık olmaz ise, düşünce ve algılar bizde olamaz. Çünkü, en az gerçekliği olan hayâller bile yine daha önceki gerçeklikleri, ister olaylar ve görünürler sahasında, isterse görünmezler sahasında olsun, saptanmış ve düşünülmüşlere dayanırlar. Hayâl etmek demek, var olanların zihindeki algılarını şu veya bu şekilde yeniden, eksiğinden ızdırabını, çokluğundan sevincini ve arzusunu duyduğumuza göre, canlandırmak ve içeride yaşamaktan ibarettir.

İşte kısaca, St. Anselm'in Allah'ın varlığı için ileri sürdüğü delil, daha kendi zamanından Gaunilo tarafından tenkid edilmiştir. Buna rağmen, bu delil çok kullanılmıştır. Başta Descartes gelir. O, bu delili kendi "Doğuştancılık (Inneisme)" ile birleştirir ve yeni bir ontolojik delil türü ortaya atar. Descartes'ın Doğuştancılık'ı Eflatun'un Ruh Nazariyesi'nin başa bir türüdür. Ona göre ruh, doğuştan bazı fikirlerle (idêes) gelir ki, bunların içinde Allah fikri de vardır. Görünen varlık ve kendi varlığımız (Je) hakkında düşündüğümüz ve algılara sahip olduğumuz zaman, bizim dışımızda Gerçek en mükemmel bir varlığın var olduğunu açık ve seçik olarak kabul etmek zorunda kalırız[115]. Descartes'da, St. Anselm gibi kendi zamanında Gassendi başta olmak üzere, bazı düşünürlerin hücumuna uğradı. Bu ontolojik delil Gassandi'den sonra Hume ve özellikle Kant tarafından tenkid edildi. Kant bu delili kendi ontolojik şüpheciliği içinde sadece Saf Aklın önverileri olduğunu deney ve tecrübeye dayanmadığı için kabul etmez. "Kolayca görülüyor ki..., Mutlak zorunlu olan böyle bir varlığın mefhumu, sadece aklın saf bir mefhumudur, yani basit bir fikirdir ki gerçekliği sadece kendisine ihtiyaç duyan akıl tarafından henüz doğrulanmaktan çok uzaktır"[116].. Kant'a göre Allah fikri ve O'nun zorunlu varlığına inanmak "A Priori" dir. Fakat, Kant bu tenkidi ile Allah'ın varlığını inkâr etmemiştir. Zira "Saf Aklın Kritiği" nin kritiği olan "Pratik Aklın Kritiği" adlı eserinde Allah'ın varlığının postülâsını yapar ve bu postülânın temelleri Ahlâk kanunları ve Ahlâk teriminin subjektif ve objektif verilerine dayanır[117]. "L'Unique Fondement Possible d'Une Démonstration De L'Existence de Dieu (Allah'ın Varlığının Bir İsbatanın Mümkün Tek Temeli)" adlı eserinde –ki bu Kant'ın son devir eserlerindendir açıkca Allah'ın varlığını ispata kalkar[118].

Gayemiz ne ontolojik delilin bir tarihçesini ne de ona yapılan tenkidleri sayıpdökmek olmadığından, daha fazla Kant'ın tenkidini ve daha sonra kendinin bu

(115)Bz.; Descartes, Les Méditations Métaphysique, Oeuvres Complétes, 2. cilt, Paris, 1963, ss. 436, 138, 448, 55; le Discours de la Methode, Oeuvres Complêtes, I, Cilt,, Pais, 1963, ss. 606, 609.

(116)Kant; a.g.e., s. 425.

(117)Kant; Critique de la Raison Pratique, Çev. François Picevet, Paris, 1971, ss. 113-134, 141.

(118)Kant; L'Unique Fondement Possible d'Une Démonstration de L'Exintence de Dieu, ev. Paul Fõstugiére, Paris, 1972; özellikle, ss. 9-105.

tenkidde düştüğü çelişkileri de böylece kısaca söylemekle yetinelim. Zaten Kant, Descartes'ı bile bu noktada tenkid ederken O'nu bütünlüğü içinde anlamamış görünür. Zira Descartes'a göre Mükemmel olan varlık ve bu mükemmelliği kabul edilen varlık, sadece Saf Aklın bir varsayımı ve ön yargısı değil, o, Allah'ın "Sezgi"de ve sezgiye göre de var olduğunu söyler[119]. Kant, buraları anlamaz veya o şekilde görünmek ister.

Bu delil için tenkid ne olursa olsun, bazıları için, Allah'ın varlığını isbatta geçer yol kabul edilmiş ve çokça kullanılmıştır. Zaten, imanı ontolojik sahada tamamen insanın Allah arayışı içinde İnsan'dan Allah'a doğru uzanan bir subjektiflik olarak düşünürsek, herkes için tamamen geçerli objektif deliller bulmak ontolojik, sosyolojik, psikolojik ve mantık sahasında çok zordur. Tek yol, tarihî olaylar ve onların analiz-sentezi, bizi objektifleşmeye her sahada olduğu gibi, inanç sahasına da götürürler.

Bu sahalarda, herkes Allah'a nasıl ve ne ile inanıyorsa, bu "nasıllık ve ne ilelik" o kimse için bir delildir. Genel ontolojik delil üzerinde sözlerimizi burada noktalayarak düşünürümüz Fârâbî'ye dönelim.

Gerçekte St. Anselm'deki ve Descartes'taki anlamı ile bu ontolojik delili, bu iki filozoftan da önce "İyi (Le Bien)" nazariyesine dayanarak Eflatun ile, "Mükemmeliyet" nazariyesine dayanarak da Fârâbî ile başlatmak daha doğrudur[120]. Ne var ki bu delil Fârâbî'de, o'nun Allah'ın varlığı için koyduğu değer incelendiği zaman bu delil, bilhassa St. Anselm'in baş tarafta anlatmaya çalıştığımız anlamdaki, yani Allah'ın "Mükemmel" olmasına dayanarak Allah'ın varlığını isbat şekli Fârâbî'de de vardır.

Bilindiği gibi, kelime olarak "Ontolojik" terimi, ne St. Anselm ne Descartes'da olmadığı gibi, onun arapça karşılığı Fârâbî'de de yoktur. Fakat dediğimiz gibi mefhum ve içerik olarak vardır.

Varlık (el-Vucud)'ın çeşitli tarif ve mânâlarını[121] Kitâb ul-Hurûf adlı eserinde geniş geniş ele alırsa da varlığı varlıktan daha güzel bir şeyle ve O'nu tarif edilmeyecek kadar açık gören Fârâbî'ye göre, herşeyden önce varlık genel olarak ikiye ayrılır: Vâcib, Mümkün[122].

---

(119)Bkz.; Descartes; les Mêditations Mêtaphysipues, s. 448.

(120)Daha da ileri giderek ontolojik delilin esasını Xênophane'da bulmak mümkündür. Çünkü, o'na göre, Varlık "En Mükemmel"dir. Zira sınırı yoktur; İlk olduğu için de O aynı zamanda "En Yetkin"dir. Bkz.: Hermann, Diels; Frangemente der Vorsokratiker, Berilen, 1903, s. 38.

(121)Varlık'ın çeşitli tarifleri için bkz.; Fârâbî: Kitabu'l-Hurûf, Muhsin Mahdi baskısı, Roecherches Col., XI, VI, Beyrut, 1970, s. 110-120.

(122)Varlığın tarif edilmezliği ve Zorunlu ve Zorunsuz olarak ayrımı için bkz.; Kitâbu'l-Fusûs, Kahire, 1345, ss. 4-5.

Kendisinden ve kendisi zorunlu olan birinci kısım varlık Allah'tır. O, "Vâcibu'l-Vucud" dur ve "İlk Sebeb"dir[123]. Ve Varlığı inkâr edilemeyen bir varlıktır. Çünkü, varlığının sebebi yoktur; O, varlığını başkasından almamıştır"[124].

İkinci varlık ise, bu Zorunlu Varlığın zıddına, zorunsuzdur (contingent). Onun varlığı kendinden değildir.

Gayemiz, Fârâbî'nin varlık teorisini anlatmak olmadığından onun varlık hakkındaki bu kısa açıklamalarını hatırlattıktan sonra, zorunlu varlığın, –ki O Allah'tır–, ontolojik delil ile isbatına geçelim.

Fârâbî'ye göre, Allah veya Zorunlu varlık, gerek saf akıl ve mantık yönünden, gerekse varlık ve varlığa ait olgular yönünden düşünülsün, en mükemmel ve en yetkin varlıktır. O, bütün noksan ve noksanlıklardan ârî ve uzaktır. Fârâbî şöyle der: "O'nu her noksandan ârî olarak görmeliyiz. Bunun içindir ki, O'nun varlığı mükemmeldir"[125]. Ve Fârâbî'ye göre Allah'ı zihinde bu şekilde tasavvur etmek zorunlu olduğu gibi Allah bizzat kendi de bu şekilde, yani En Mükemmel olmakla, zorunludur. Zorunluluk kendindendir. "O, varlıkların en mükemmeli olmak zorundadır. İster maddî, ister şekli, ister fâil, ister gâî illet olsun hiçbir sebebi yoktur"[126]. Ve "Vücudu En Mükemmel Vücuddur"[127].

Fârâbî'ye göre, bu, En Mükemmel Varlık, aynı zamanda mükemmelliği icabı Tam, Tek, Sonsuz ve Sınırsız'dır da. "O, Tam Bütündür. Sınırı ve Sonu yoktur"[128].

Fârâbî'de St. Anselm gibi, Allah'ın Mükemmelliğine, görünen tekil varlıkların mükemmelsizliklerinden hareketle varır. O'na göre, bu çeşit varlıklar, yani Mümkünler, noksanlıklardan uzak değillerdir. Onlar kendilerinde kemmiyet yönünden ister bir, ister birden fazla olmak üzere aynı ân ve aynı mekânda veya başka ân ve başka mekânda, İlk Sebeb ve Mükemmel'in zıddına, noksanlıklar bulundururlar. "İlk Varlık diğer başka bütün varlıkların ilk sebebidir. O'ndan başka herşey, ister bir, ister birden fazla olmak üzere bir çeşit noksanlığa sahip olmamazlık edemez"[129].

Allah, Fârâbî'ye göre, sadece Zât ve Varlığında En Yetkin ve En Mükemmel değil, aynı zamanda sıfatları yönünden de En Mükemmel'dir. O'nun ilmi En Mükemmel ilim; kudreti En Mükemmel kudret; hayatı En Mükemmel hayattır; güzelliği En Mükemmel güzelliktir. vb...[130]

---

(123)Fârâbî; el-Medinetü'l-Fâzıla, A.N. Nâdir baskı, 2. baskısı, Dari'l-Meşrık, Beyrut, 1968, s. 37.
(124)Fârâbî; Uyün ul-Mesâ'il- F. Dietirici baskısı, Leiden, E.J. Brill, 1980, s. 57.
(125)Fârâbî, A.g.e., s. 57.
(126)Fârâbî, A.g.e., s. 57.
(127)Fârâbî, el-Medinetü'l-Fâzıla, ss. 37, 48, 49.
(128)Fârâbî; Kitâb'ul-Fusûs, s. 5.
(129)Fârâbî; el-Medinetü'l-Fâzılâ, s. 37.
(130)Fârâbî; A.g.e., s. 48-49; Ayrıca bkz.: Fârâbî: Şerhu Risâle Zenon el-Kebir, Haydarâbâd, 1349, s. 6.

Fârâbî'ye göre, Allâh'ın her yönden bu Mükemmelliği bizâtihî Zâtında olduğu gibi, bizim düşüncemiz ve tasavvurumuzda da, Allah En Mükkemel'dir. O, "Saf Düşünce"dir; "Saf Düşünen"dir; "Saf Düşünülen"dir[131].

Buraya kadar Fârâbî'ye göre Allah'ın hem kendisinde kendisinin "En Mükemmel(Afdal)", hem de bizim düşüncemizde "En Mükemmel" olan zorunlu varlığını gördük. Şimdi sıra, bu "En Mükemmellik"ten hareketle, Fârâbî'nin Allah'ın varlığını ve var olmasının gerekliliğini nasıl ispatladığına geldi.

Fârâbî metafiziğine göre, Allah, varlığı, özü, sıfatları yönünden görünen ve görünmeyen varlıklardan zorunlu olarak ayrıdır. Ve tekil varlıklar yukarıda gördüğümüz gibi, O'na göre eksik ve noksandırlar.

Bir taraftan Allah'ın diğer varlıklardan "Ayrılığı" ve "En Mükemmel" oluşu, diğer yönden Allah'tan başka varlıkların eksik ve noksan oluşları Fârâbî'nin Allah'ı "En Mükemmellik" veya "Ontolojik Delil" ile ispatlamadaki mantıklılığının ve kıyasının öncülleridirler.

O halde, Allah başka varlıklarla bir ve ortak olsa, Allah da noksanlık ve eksiklik olur, başka varlıklardan ayrılmaz; halbuki "Allahlık" böyle değildir[132]. Diğer taraftan, eğer başka varlıklar noksan ve eksik iseler[133], Allah'ın kendilerine hiçbir yönden ait olmadığı bu eksik ve noksan varlıklar üstünde, bizim düşüncemizdeki ve varlıktaki "En Mükemmel" fikrinin kendine ait olması gereken bir varlık olması lâzımdır. Fârâbî'ye göre, işte O, Allah'tır. Zira, Fârâbî şöyle der: "Eğer İlk Varlık, varlığın mükemmelliğine sahip ise, (mükemmelliği kendisine ait olan) bu varlığın O'ndan (Allah'dan) başkasına ait olması mümkün değildir. O halde, sadece o, bu varlığa sahip olabilendir"[134]. Başka bir yönden, diğer varlıklar olarak mükemmelliğe sahip iseler –ki Fârâbî'ye göre öyledir[135]–, bu varlıklardaki mükemmelliğin kendisinden geldiği bir "En Mükemmel" vardır. O da Allah'tır.

Zaten, her yönden Allah, En Mükemmel olmasıydı; zıt durum, Fârâbî'nin de belirttiği gibi, Allah'ın bağımlılığını, zorunsuzluğunu, eksikliğini ve sebebliliğini gerektirecekti. Ve böylece Allah, Allah'tan başka birşey olurdu.

Kısaca, Fârâbî'de de, St. Anselm ve Descartes'daki mânâsı ile Allah'ın Ontolojik Delil ile isbatını tanımaya çalıştık ve gördük ki, bu delil, bu filozoflardan da önce Fârâbî'de vardır. Fârâbî'den sonra bu delili çoğu İslâm filozof ve mutasavvıflarında da bulmak mümkündür.

---

(131)Fârâbî Uyûnu'l-Mesâ'il, s. 58; el-Medinetül'l,Fâzıla, s. 48.
(132)Fârâbî; el-Medinetü'l-Fâzıla, ss. 37, 40.
(133)Fârâbî A.g.e., s. 37.
(134)Fârâbî, A.g.e., s. 40.
(135)Fârâbî, A.g.e., s. 49.

Şunu da ilâve etmeli: Fârâbî, nasıl "En Mükemmellik" fikri ile Allah'ın varlığını isbat ediyorsa, çeşitli deliller ile de bu En Mükemmelliğin bizzat varlığını da isbat ediyor. St. Anselm, Descartes ve diğer bazı ontolojik delili savunan filozoflar da, Fârâbî gibi, bu En Mükemmellik'i çeşitli yollarda ispatlamışlardır. Fârâbî de onlardan fazla ve farklı olarak akıldan doğan bir "Aşk" –ki biz ona Fârâbî'nin "Aklî Tasavvuf Nazariyesi" diyeceğiz– ile onu isbatlamıştır.

Fârâbî etik ve estetiğine göre, "Aşk", "Daha Mükemmel" veya "En Mükemmel" in mükemmelliğine duyulan bir iç duygu, bir iç özlem ve bir bilgi ve imândır. O'na göre mükemmellik veya yetkinlik (el-Fâzîlet) Aşk'la aynı şeydir(136).

O halde, mademki bizde aşk var veya şeyleri seviyoruz; sebebi, şeylerdeki mükemmelliklerdir. Ve bu mükkemmellikler de "En Mükkemmel"e varıncaya kadar ve O'na kıyasla derece derecedirler. Sevmek ve sevilmek mükemmelliktendirler. Allah da en büyük Mükemmel olduğu için, En Büyük Sevilen, Seven ve Aşk'tır; O'nda hepsi aynı şeydir(137).

Görüldüğü gibi, incelediğimiz delillerde de, Aşk; Fârâbî'ye göre, "En Mükemmel" in ve diğer mükemmelliklerin delilidir.

İBN SİNÂ

I- HAYATI VE ESERLERİ

Hayatı

Ebû Ali el-Hüseyn İbn Abdullah İbn Hasan İbn Ali Sînâ, 370 H / 980 M. yılında Buharâ yakınlarındaki Afşana kasabasında doğmuştur. Babası Belh'ten, Buhara bölgesine göç etmiştir ve Sâmânoğulları Sultanı Nûh İbn Mansûr'un zamanında ve bölgedeki Harmaysan kasabasının idareciliğini yapmıştır. Bir zaman sonra babası Afşana kasabasına yerlişmiş ve orada evlenerek, İbn Sinâ ve kardeşi dünyaya gelmiştir. Daha sonra Buhara şehrine göçmüşler, orada Kur'ân ve yazı yazmayı öğrenen İbn Sînâ, on yaşına gelince Kur'ân'ı hıfzetmiştir. Aynı zamanda İsma'il el-Zâhid'den fıkıh dersleri de almıştır.

Buhara'ya Ebû Abdullah el-Nâtılî isminde bir filozof gelir. Babası oğlunu ondan tahsil görmesini ister ve İbn Sinâ ondan, önce İsagoji, .daha sonra aynı hocayla Öklid'in "Enasır" adlı geometri kitabını ve Batılamyus'un el-Majeste'sini okur. Tıbba merak salar ve kendi kendisine çeşitli tıb kitapları okumaya başlar.

(136)Fârâbî, A.g.e., s. 54.
(137)Fârâbî, A.g.e., s. 54.

Bu sıralarda daha 13 yaşlarında olan İbn Sînâ, tıb, matematik, mantık ve fizik dallarında üstün başarılar gösterir.

Nihayet metafizik konulara ilgi duyan İbn Sînâ, önce Aristo'nun Metafizik adlı kitabının çevirisini okur, fakat kendi deyimiyle kırk kere okumasına rağmen bir şey anlamaz. Bir gün Fârâbî'nin bu kitap üzerine olan şerhini (Fî Ağraz Kitâb Mâ Ba'da et-Tabi'a) bir kitapçıda bulur ve satın alır. Bu kitaptan zevk alan İbn Sinâ, böylece Aristo metafiziğini de anlamış olur.

Sultan Nuh İbn Mansûr'un amansız hastalığına ancak İbn Sînâ çare bulunca, Sultan onu sarayına alır. Henüz 17 yaşında olan İbn Sînâ saraydaki Sivânûl-Hikme adındaki kütüphaneye müdür tayin edilir. Oradaki kitapları da okuyan İbn Sinâ, artık her sahada söz sahibi bir ilim adamı olmuştur. Komşusu Ebû'l-Hüseyin el-Arûzî'nin kendisinden bütün ilimler hakkında bilgi veren bir kitap yazmasını istediğinde, onun adıyla anılan "el-Hikmetu'l-Arûdiyyah" adlı eserini yazar ki, o zaman 21 yaşındadır. Daha sonra Ebû Bekr el-Berkî adlı bir din âliminin kendisinden felsefî ilimleri açıklayan bir kitap yazmasını isteyince, kendi deyimiyle yaklaşık 20 cilde varan el-Hâsıl ve'l-Mahsûl adlı eseriyle, ahlâka ait el-"Birr ve'l-İsm" adlı eserini yazar.

Bu arada bazı devlet işlerini de yürüten İbn Sînâ, babasının ölümü üzerine Buhara'yı terk eder. Daha sonraki şartlar onu şehirden şehire göçe zorlar. Cürcan'dan sonra nihayet Rey şehrine gelir. Orada Büveyhîler Sultanı Mecdü'd-Devle'nin hizmetine girer. Daha sonra Kazvîn ve Hemedan'a gelir. Şemsü'd-Devle'nin hizmetine girer, bir ara iki kez vezirlik yapar. Bu arada Şifâ adlı eserini yazmaya başlar. Sözü edilen sultanın ölümünden sonra oğlu Tâcü'd-Devle, politik sebeplerle bir ara İbn Sînâ'yı hapsettirir. Hapiste dört ay kadar kalan İbn Sinâ, orada Hidâyât ve Hayy İbn Yakzân gibi bazı eserlerini yazar. Sonra Isfahan'a gelir ve Alâ'ud-Devle'nin hizmetine girer. Isfahan'da Şifa'sını bitirir. Ayrıca Isfahan'da Necât, Dâniş-Nâme gibi bazı kitaplarını yazar. Bir ara Alâu'd-Devle ile Hamadan'a seyahat eden İbn Sinâ, orada yakalandığı hastalıktan kurtulamayarak 428 H / 1037 M. senesinde 58 yaşlarında iken hayata gözlerini yumar.

Çok hareketli ve kısa olan hayatına rağmen İbn Sînâ, kendini sadece felsefe ve aklî ilimlerde değil, tıb alanında da dünyada sözü ettirilecek büyük bir ilmî kimlik oluşturur. Yüzlerce eser yazar. Böylece, özellikle tıb sahasında 17. yüzyıla kadar Doğu'da ve Batı'da tek otorite olarak kalır. Dünya tıb tarihi ona çok şeyler borçludur. Latinlerce Avicenne, yahudilerce "Aven" olarak bilinen bu dahi adam, uğraştığı ve yorumladığı yunan felsefesi yanında, belki ona alternatif olarak özgün bir "Doğu Felsefesi ve Mantığı" kurmayı da denemiştir. "Hikmet ul-Maşrıkıyyîn" ve "Mantık ul-Maşrıkıyyîn" adlı eserlerini bu gaye ile kaleme al-

mıştır. İbn Tufeyl'in İbn Sînâ'nın bunu başardığı inancına rağmen, başaramadığı genellikle kabul edilir. Zira en son eserlerinden biri olan el-İşarât ve't-Tenbîhât'ta, meselâ Aristoculuktan inhirafı sözde kalmaktadır.

Eserleri

İbn Sînâ'nın eserleri çoktur[138]. Burada önemlilerinden bazılarını zikretmekle yetineceğiz.

1- el-Kanûn fî't-Tıbb
2- eş-Şifâ
3- en-Necât
4- el-İşârât ve't-Tenbîhât
5- Uyûn ul-Hikme
6- Hayy İbn Yakzân
7- Kitâb ul-İnsâf
8- Dâniş-nâme
9- Risâle fi'l-Hudûd
10- Risâle fî Mâhiyât il-Işk.

II- İBN SÎNÂ EKOLÜ

İbn Sînâ'yı özellikle tabib ve filozof olarak Doğu'da ve Batı'da birçok kimse takip etmiştir. Böylece tıb ve felsefede İbn Sînâcılar, İbn Sînâ ekolleri oluşmuştur. Burada sadece İslâm âlemindeki İbn Sînâ felsefe ekolü ve takipçilerinden kısaca bahsetmek yerinde olur. İbn Sina'nın en önemli talebesi Ebû Ubeyd el-Cuzcânî'dir. İbn Sînâ düşüncesinin yayılmasında çok hizmeti geçmiştir; Hayy İbn Yakzân'ı sadece farçaya çevirmekle kalmamış, aynı eser üzerine bir de şerh yazmıştır. Onu, Hüseyin İbn Zayla el-Isfahânî (öl. 440 / 1084) takip etmiş, söz konusu eser üzerine Arapça bir şerh de yazmıştır. Onu da Bahmanyâr İbn Marzabân takip etmiştir, yazdığı eserleriyle İbn Sînâ düşüncesinin tanıtılmasında büyük rol oynamıştır. XI. yüzyılın sonlarında, İbn Sînâ'nın "Doğu Felsefesi" projesini devam ettirmede takipçisi olarak Suhreverdî el Maktûl görülmektedir. XIII ve XIV. yüzyıllarda bir dereceye kadar Nasiru'd-Din Tûsî, Fahru'd-Din Râzî, İcî gibi bazı kelâmcıları özellikle metafizik konularda İbn Sînâcı kabul edebiliriz. Isfahan Ekolüyle başlayan Suhreverdîcilik ve İbn Sinâcılıkla karışık bir hikmet felsefesi bugün İran'da halen yaşamaktadır denebilir. XVIII. yüzyıldaki en büyük temsilcilerinden biri Mîr Damad'ın talebesi

(138)İbn Sînâ'nın eserlerinin tam listesi için bkz.: Osman Ergin; Büyük Türk Filzofu ve Tıb Üstadı İbn Sînâ, İstanbul, 1937; Y. Mehdavî; Bibliographie d'Ibn Sinâ, Tahran, 1954; G.C. Anawatî: Essai de Bibliograhie Avicenne, Kahire, 1950.

Seyyid Ahmed Alavî'dir. Onun Miftah uş-Sifâ adıyla Şifa ya yazdığı önemli bir şerh ve tefsîri vardır. Aynı şekilde aynı yüzyıllarda Osmanlılardan bazı âlimler özellikle el-İşârât ve't-Tenbihât arasında İbn Sînâ'yı yaşatmaya çalışmışlardır. XVIII. yüzyılda, Yanyalı Esad Efendi, Şifa'nın bir kısmını Türkçeye çevirip şerh etmiştir.

III- İBN SÎNÂ'NIN FELSEFÎ DÜŞÜNCESİNDEN ÖRNEKLER

1- İbn Sinâ'da Ontolojik Delil

İbn Sînâ'da ontolojik delilin varlığı veya yokluğu tartışma konusu olmuştur. Önce, İbn Sînâ'da ontolojik delilin varlığının isbatını yapmaya çalışacağız ve daha sonra İbn Sînâ'da bu delilin olmadığını iddia edenlerin fikirlerini ortaya koyup onları kısaca tartışacağız.

İbn Sînâ'da, St. Anselme ve Descartes'daki manasıyla ontolojik delilin varlığını iki açıdan ele alarak ispatlayacağız: Birincisi, varlığın Zorunlu (al-Vâcib) ve Zorunsuz (al-Mümkin) diye ayırımı ve Zorunlu varlığın bazı sıfatlarının ele alınması; ikincisi ise varlık fikrini analizinin ele alınmasıdır.

Birinci açıdan, varlığın Zorunlu ve Zorunsuz diye ikiye ayrıldığını ilk defa ortaya koyan Fârâbî'den esinlenerek, büyük düşünür İbn Sînâ'nın da varlığı aynı şekilde ikiye ayırdığını görüyoruz. Zorunlu varlık; var olmasında, varlığı açısından zorunlu olan Varlıktır. Bu Varlık varolmamazlık edemez. Mümkin varlık ise; varlığı ve yokluğu farz edilebilen ve faraziyesinde çelişkiye düşülmeyen varlıktır. Bunların tariflerini İbn Sînâ kendi şöyle yapar: "Zorunlu Varlık, varolmadığını farzetmekte çelişkisi olan varlıktır. Mümkin varlık ise, çelişki olmadan varlığı veya yokluğu farzedilebilen varlıktır..."(139)

Filozofumuza göre Zorunlu varlık, Allah'tan başkası değildir. St. Anselme ve Descartes'ta olduğu gibi, Allah Zorunlu varlık olarak, saf gerçek (hakk mahz) tir; saf iyi (hayr mahz) dir; "Zorunlu varlık bizzat saf iyi'dir"(140); "varlığında bizzat mükemmeldir. O kötülük ve mükemmelsizliğin dışındadır. Saf iyiliktir."(141); O saf akıldır ve "... herşeyi zâtı ile bilendir."(142), O hakîm'dir"(143); mutlak cömerttir. "O'nun fiili mutlak cömertliktir"(144); O mutlak güzelliktir(145). Fârâbî'de olduğu gibi, İbn Sinâ'da da O, hem Âşık, hem Mâ'şuk, hem de Aşkın bizzat kendisidir(146).

(139)İbn Sînâ; al-Necât, Kahire, 131, s. 366; ayrıca, bkz.: ss. 383, 384.
(140)İbn Sînâ; al-Şifâ', İlâhiyat, Kahire, 1960, s. 356.
(141)İbn Sînâ; a.g.e., s. 356.
(142)İbn Sînâ; Dânesh-Nâme, Fr. Çeviri, M. Achena ve H. Massé, Paris, 1955, s. 152.
(143)İbn Sînâ; a.g.e., s. 165.
(144)İbn Sînâ; a.g.e., s. 106.
(145)İbn Sînâ; al-Şifâ', İlâhiyat, , s. 368.
(146)İbn Sînâ; a.g.e., s. 369.

Görüldüğü gibi, İbn Sînâ, Allah'ı her yönden en mükemmel görür ve O'ndan daha mükemmel bir başka varlık düşünülemeyeceğini ortaya koyar. Çok sonra St. Anselme ve Descartes'in hareket edecekleri gibi, İbn Sînâ, Allah'ın bu sıfatlarının mükemmelliklerinden hareketle O'nun varolduğunun ispatlanabileceğini ortaya koyar.

İkinci açıdan, İbn Sînâ, Allah'ın varlığını, bizzat varlık fikrinin analiziyle de ispata çalışır. Ona göre bizzat varlık fikri bizi varlığın gerçekten varolduğuna götürür. İbn Sînâ'nın bu fikrini en iyi ve en açık ifâde ettiği yer, al-İşârât'ın şu pasajıdır: "Evvel'in varlığını, Bir'liğini ve maddeden ayrı oluşunu nasıl ortaya koyabileceğini düşün. Varlığı düşünmek Allah'ın varlığını hemen ortaya koymasına rağmen, açıklamamız, bizzat varlıktan başka bir şey üzerine düşünmeye, varlığı kimin yarattığı ve kimin meydana getirdiğini dikkate almaya ihtiyaç duymaktadır. Bu tarzdaki düşünme şekli daha geçerli ve daha yücedir. Yani biz varlığın durumunu incelediğimiz zaman, varlık bize kendinin bizzat varolduğunu gösterir"[147].

Bu pasaj açıkça İbn Sînâ'da ontolojik delilin varlığını ortaya koymaktadır. Ne yazık ki filozofumuz bu görüşünü geliştirmemiştir. İbn Sînâ'nın bu görüşü ve Allah'ı isbat şekli, St. Anselme ve Descartes'in görüşleri ve isbatlarından "Ontolojik" diye adlanmaya daha çok hakkı vardır. Zira, görüldüğü gibi İbn Sînâ bizzat varlık fikrinden Varlığın varlığının isbatına ulaşıyor; halbuki St. Anselm ve Descartes onu düşünebildikçe düşünülen mükemmel sıfatlarından hareketle isbatlıyorlar[148]. Kaldı ki, birinci açıdan yukarıda görüldüğü gibi İbn Sînâ da aynı şekilde varlığın bazı mükemmel sıfatlarından bahseder ve Allah'ı onlarla isbata çalışır. Zira yine İbn Sînâ, zorunlu bir varlık algılamadan varlığın algılanamıyacağını söyler. O halde, neticede filozofumuza göre Zorunlu bir varlık vardır; çünkü biz her zaman mümkün varlığın algısıyla karşı karşıyayız ve onun içinde bulunuyoruz

İbn Sînâ'nın bu fikirlerine dayanarak Cruz-Hernandez "La Metafisica de Avicanne" adlı eserinde İbn Sînâ'da Ontolojik delilin varolduğundan bahsediyor ve yukarıda da ele aldığımız el-İşârât'ın aynı pasajına dayanarak isbata çalışıyor[149]. Aynı şekilde, Bedevî de İbn Sînâ'da ontolojik delilin varlığından bahseder ve St.

(147)İbn Sînâ; al-Işârât, Forget neşri, Leyden, 1892, s. 146. Fransızca çevirisi, A-M. Goichon, Paris, 1951, ss. 371-372.

(148)St. Anselme; Proslogium, Migne neşri, C. CLVIII, s. 223; Descartes, Discourse de la Méthode, 4. Kısım, Méditations, 5, 2-3.

(149)Cruz-Hermandez (M.); La Metafisia de Avicenna, Grenada, 1949, ss. 117-121.

Anselme ve Decartes'da olduğu gibi bir ontolojik delilden söz eder, hatta İbn Sînâ'yı onların öncüsü görür(150).

İbn Sînâ'da böyle bir ontolojik delilin olmadığını iddia edenlere gelince, başta L. Gardet ve A. M. Goichon gelir. Bu iki araştırıcı İbn Sînâ'da ontolojik delilin varlığını kabul etmek istemiyorlar. Çünkü, meselâ L. Gardet, el-İşârât'ın bu pasajında anlatılmak istenen fikirlerin ontoloji ile değil, sezgicilik ve tasavvufla ilgili olduğunu söyler ve şöyle ifade eder: "Israrla şunu söyleyebiliriz ki, az-çok bâtınî (ezoterik) olan bu delil, varlığın Varlık olarak hakiki sezgisi olabilecek şeyden kaynaklanır... yeter ki İbn Sînâcı düşüncenin tekilci taşkınlığı varlığın mefhumlaştırmasını kendi yönünden oluşturabilsin"(151). Bedevî'nin de belirttiği gibi(152) burada aslâ tasavvufî ve bâtınî bir anlayış görmek mükmün değildir. Goichon da L. Gardet'yi takipte bu pasajın bâtınî bir havası olduğunu söyler ve İbn Sînâ'da ontolojik delilin varlığını görmemede haksızlık eder. O, şöyle der: "Burada varlığın varlıktan hareketle fakat önce varlığın sezgici, daha sonra aklî bir kuvveye dayandırıldığı bir delilden bahsediyor. Bu çeşit sezgicilik biraz ileride gelecek olan "Sıddîkîn" sözünden sebeplenmektedir... Bu "Sıddıkların" bilgisi St. Anselm ve Descartes tarzındaki akılcılıktan ziyade, sezgiciliği hatırlatır"(153). Goichon da bu görüşlerini aynı paragrafın ilerisinde bulunan Sıddîkîn sözcüğüne dayandırır. Halbuki bu paragraftaki bu sözcük aynı "Tenbîh" in ilerdeki paragrafındaki ve Kur'ân âyetinde geçen aynı sözcükle hiçbir ilgisi yoktur. Bunun için de paragrafta hiçbir bâtınî mânâ aramağa gerek yoktur.

Netice olarak biz, İbn Sînâ'da, ontolojik delilin varlığını kabul ediyoruz. İbn Sînâ genel varlık fikrinden, doğrudan doğruya Zorunlu varlık olan Allah'ın varlığı fikrine ulaşır. Gerçekte bu delil, daha sonra St. Anselme ve Descartes'in ortaya koyacakları ontolojik delilden başka bir şey değildir.

2- İbn Sînâ'da Varlık ve Aşk

Eflatun ile birlikte, "âşk"ı , ilk İlâh olarak tarif edip ona psikolojik bir mânâdan ziyâde daha çok ontolojik bir mânâ kazandıran Parmenides(154) olduğunu söyleyebilirsek de; "Aşk" ın tam olarak ontolojik bir mânâ kazandığı ilk filozof şüphesiz Empèdocle'dur. Zira ona göre Aşk, Kin gibi, aynı zamanda maddî ve vücudî bir şeydir ki, daha çok eşyanın birliği için bir sebepdir. Bunun için Aristo, Empèdocle'un "Aşk" kavramını şöyle yorumlar: "Aşk, hem etkin sebep, çünkü o

(150) Badawî (A.); Histoire de la Philosophie en Islam, C. 2, Paris, 1972, ss. 646-648.
(151) Gardet (L.); La Pensée Religieuse d'Avicenne, Paris, s. 132, n. 2.
(152) Badawî (A.); a.g.e., s. 647.
(153) İbn Sinâ, Paris, 1937, s. 336.
(154) Eflatun; Le Banquet, Oeuvres Complétos içinde, Notlarda Çeviren: L., Robi, I. cilt Gallimard, Paris, 1950, 178 (b), s. 701.

şeyleri birbirine yaklaştırır; hem maddî sebeb, çünkü o maddenin karışımında bir pay teşkil eder"[155]. Empèdocle'a göre "Aşk" aynı zamanda Toprak, Su, Hava, ve Ateş gibi dört esas unsurun bir beşincisidir. Eğer "Kin" altıncı sıraya itilirse, o, dolayısiyle "Aşk"ı da bir unsur sayar. Bunun için Thêophraste: "Empèdocle... bazan onları (Aşk ve Kin'i) dört elemanla aynı seviyeye koyar"[156] der. Nihayet "Aşk" ve "Kin" maddî bir unsur ve ontolojik bir mânâda kullanılmasını Empêdocle'un bizzat kendinden dinleyelim: "Nihayet Aşk diğerleri arasında uzunluk ve genişlik bakımından eşittir"[157], "Kâh Aşk sebebiyle onlar (dört eleman) sadece tek bir organizma meydana getirmek için birleşirler, kâh zıddına kendilerinin dışındaki Kin'in sebebiyle önce gerçekten bir birliği tamamen bozulmasına kadar birbirlerinden ayrılırlar"[158].

Aynı şekilde, daha sonra biz Aşk'ın ontolojik bir mânâ ve ontolojik bir rol aldığını Eflatun'da görüyoruz. O, başta Banquet olmak üzüre Phédon, Phédre ve Republique gibi diğer eserlerinde Aşk'ı, hem bir "İlâh" hem bir "Şeytan" ve hem de ruhun bir "İhtiras"ı olarak görmesiyle Aşk'a psikolojik bir mâna yanında, ona yaratıcı bir fonksiyon da veriyordu[159]. Aynı yolla Plotin de Eflatun gibi, Aşk'da bir İlâhilîk bularak onu yaratılmış ve aynı zamanda yaratıcı bulur[160].

Fârâbî de Allâh'ı hem İlk Âşık, hem İlk Mâ'şuk ve hem de Aşk'ın bizzat kendisi kabul ederek[161] Aşk'a daha da çok bir ontolojik mânâ kazandırmıyor muydu?

Buraya kadarki özetimiz filozofumuz İbn Sînâ'dan önce "Aşk"ın bir "İlâh" veya en azından Fârâbî'de olduğu gibi Allah'ın bir sıfatı olarak düşünülmesi, "Aşk" a varlıksal ve varoluşsal bir mânâ verildiğini göstermektedir. İbn Sînâ zaman zaman çeşitli vesîlelerle çeşitli eserlerinde Aşk'dan söz ederse de[162] Aşk'ın ontolojik açıdan ele alınıp incelendiği ve sırf bu konu için hasredildiği özel bir ese de kaleme almıştı: Risâle fî Mâhiyyet il-Işk. İbn Sînâ bu eserinde tam bir Aşk ontolojisi yapar. Şüphesiz İbn Sînâ, başta Fârâbî olmak üzere Eflatun ve Plotin'den esinlenmiş olduğunu gösteren düşünceleri varsa da, o başta Eflatun ve

(155)Aristotelese; Mêtaphysipue, A. 10, 1075 (b) 3.
(156)Thêopharete; Plys. Op. frg. 3, (Dox, 9.477).
(157)Empêdocle; De la Nature,, frg.17
(158)Empêdocle; a.g.e., frang. 26
(159)Eflatun, Le Banquet, 181 a, 202 e, 203 a, 206 c-e; Phéédre, 254 b.
(160)Plotinus; Enneades, III, 5, (2); VI. 7 (28); VI,8 (15).
(161)Fârâbî; ed-Da'âvî el-Kalbiyya, Haydarâbâd, 1349 H., s. 3; Ayrıca: al-Madina al-Fâzıla, Dâr al-Maşrık, Beyrut, 1968, ss. 54, 68.
(162)Bkz.: İbn Sinâ; Necât, 2. bkz., Kahire, 1357, ss. 243-246; Mantık al-Maşrıkıyyîn, Kahire, 1328, s. 47; Şifâ', Kahire, 1328, ss. 592,598, 599, 609.

Plotin'i çoktan geçmiştir. Önemli benzerlikler L. Gardet'in[163] de belirttiği gibi Aşk'ı bilgi açısından diyalektik bir metod olarak ele alıp oradan Allah'a yükselmesi ve Allah'ı hem Âşık, hem Mâ'şuk hem de Aşk olarak görmesidir. Fakat İbn Sînâ, kendinden öncekilerden birçok yönden ayrılır; onlarda bulunmayan en önemli yeniliği üç noktada özetlenebilir.

1- İbn Sînâ, ne Eflatun, ne Plotin gibi, psikolojik mânâdaki aşkı sadece canlı varlıklardan insana has kılmaz; zıddına aşkı canlı, cansız, bitki, hayvan, bütün mahluklarda yayılmış doğuştan var olan bir kuvve olarak görür[164].

2- İbn Sînâ'ya göre Aşk, aynı zamanda varlığın ve dolayısıyle Allah'ın bir delilidir de, İbn Sînâ Aşk'a hem ontolojik yönden, hem de psikolojik ve bilgi yönünden öyle bir değer verir ki, o bir yandan insanın kendinde kendi için yetmezliğini ve âcizliğini gösterir, dolayısiyle tamamlanmaya ihtiyacı olduğunu bildirir. Diğer yandan Aşk, "En Yetkin" in varlığını bize gösterir ki, ona bütün varlıklar doğuştan, insan bilkuvve, diğer varlıklar bilfiil âşıktırlar. Fakat insan ancak kendi ihtiyârî Aşk'ını kesbettikten sonra O'nunda bilincine varabilir. Şuura varması için O'nu bilmeyi denemesi gerekir[165].

Bazı araştırıcılar gibi L. Gardet de her ne kadar İbn Sînâ'nın ontolojik Aşk'ından bahsederse de Aşk'ın İbn Sînâ'da varlık olarak ve varoluşun sebebi

---

(163)Bkz.; Louis Gardet; La Pensée Religieuse D'Avicenne, Paris, 1951, ss. 168-170; La Connaissance Myhtique Chez İbn Sinâ, Memorisal Avicenne-II, Caire, 1952, ss. 36-42.

(164)İbn Sinâ; Risâlâ Fî Mâhiyât il-Işk, Neşreden ve tercüme eden: A. Ateş İ.Ü. Edebiyat Fak, Yay. No: 532, İstanbul, 1953, s. 10.

(165)Gayemiz; Eflatun, Plotin ve İbn Sinâ'nın "Aşk" nazariyeleri arasındaki farkları sayıp dökmek olmamakla birlikte, burada, şunu da ilave edelim ki, H. Ziya Ülken, Ahmet Ateş'in İbn Sinâ'nın "Risâle fî Mahiyâti'l-Işk" adlı eserinin yazdığı Fransızca Önsöz'ünde ve Ahmet Ateş'in aynı eser için yazdığı Giriş'te Eflatun'un Aşk Nazariyesi ile İbn Sinâ'nın Aşk Nazariyesi arasındaki farklılardan bahsederken, iki filozof arasındak bir fark olarak; Eflatun'a göre Aşk'ın en yüce ve en yüksek mertebesinin Le Beau (Güzel) olduğu halde, İbn Sinâ'ya göre bunun Mutlak İyi, yani Allah olduğunu söylerler. (H.Z. Ülken; Önsöz, s. II; A. Ateş; Giriş, s. XIII.).
Aşk'ın en yüce noktası Eflatun'a göre Le Beau'dur. İbn Sinâ'ya göre, ise Mutlak İyi (al-Hayr) dır. Bkz.: İbn Sinâ; Risâla fî Mahiyyâtil'l-Işk, s. 7.
H.Z. Ülken ve A. Ateş'in iddia ettikleri gibi, bu noktada iki filozof arasında bir fark yoktur. Çünkü eğer Eflatun'un Le Beau, Le Bien ve Allah hakkındaki görüşlerine bakacak olursak, Le Bien'in teşkil edicilerinden birinin Le Beau olduğunu ve aralarında bir ayniyet olduğu (bkz.: Plilebe, 65 c. d, s. 163; La Rêpeblique, 509 a, s. 1097), Allah'ın iyinin sebebi olduğu, (Definition, 411 a, s. 1395), Güzelin İyi olduğu (Definition, 414 e, s. 1401; Aşk'la Güzel'in ilgisi için bkz.: Le Banquet, 195 a, s. 724, 201 b. s. 733) Mutlak Güzel'in Allah veya en azından Allah'ın bir sıfatı olduğunu görürüz, O halde, diğer taraftan yine Eflatun'a göre de "Aşk'ın en yüce ve en yüksek noktasının Allah'da veya Güzel'de olduğu açıktır. Demek ki, bu noktadan hareket edildiğinde Eflatun'la İbn Sinâ arasında bir fark olması gerekir. Neticede Eflatun'un Aşk'ın en yüce noktası Güzel'de biter demesi ile İbn Sinâ'nın, Aşk'ın en yüce noktası Allah'ta biter ve Allah'tır demesi arasında bir fark yoktur. H.Z. Ülken ve A. Ateş'in yanılgıları Eflatun'daki Güzel ve Allah arasındaki ayniyeti görmemelerinde yatar.

olarak ele alınmasına hiç değinmez. Halbuki dediğimiz gibi, İbn Sînâ'nın asıl yeniliği buradadır, yani Aşk'ı varlık ve varoluşun sebebi olarak görmesindedir.

Varoluşun sebebi ve varlık olarak İbn Sînâ'ya göre Aşk kavramını ele almazdan önce ona göre Aşk nedir, kısaca izah etmek faydalı olacaktır.

Biz İbn Sînâ'nın Aşk'ı tarif ediş şekillerine göre, Aşk önce: 1- Psikolojik mânâda Aşk, 2- Onţolojik mânâda aşk diye, ikiye ayırarak konuya gireceğiz.

1- Psikolojik mânâda Aşk: İbn Sînâ'ya göre, güzel ve uygun olanın arzusudur: "Aşk gerçekte sadece güzel ve uygun olanın büyük bir arzusudur"(166). Aşk, bu mânâsıyla, bir çeşit his ve duygudur. Muhabbet ve şevk kelimeleriyle aynı mânâya gelir. Bunun için İbn Sînâ: "Işk bizzat mahabbet"tir, der(167). Yine bundan dolayıdır ki, biz Necât'ta, zorunlu varlığın Mâ'şuk olduğu kadar Mahbûb olduğunu da okuyoruz(168).

İbn Sînâ Aşk'ın ileride göreceğimiz ontolojik mânâsıyla olduğu gibi, bu mânâsıyla canlı cansız bütün varlıklarda doğuştan bilkuvve olarak varolduğunu kabul eder(169).

Bu psikolojik Aşk, eğer insanda akılla, diğer varlıklarda içgüdü ile birleşirse bir Aşk meydana gelir ki, buna İbn Sînâ "el-Işk el-İhtiyârî" adını verir. Bu ihtiyârî aşk, sahibine her durumda en iyiyi seçme yeteneğini ve irâdesini verir; sahibinde bir irâde kuvveti meydana getirir. "... İkincisi İhtiyârî Aşk'tır. Bunu, üzerinde bulunduran Mâ'şukunun kendisine vereceği fayda, önüne çıkan şeyin faydası zararından az ise, zarara düşeceğini düşünmesiyle, Mâ'şuk'undan yüz çevirmesi gibidir. Meselâ, eşek kurdu görünce arpa yemekten vazgeçer ve olanca gücü ile kaçmağa başlar"(170).

2- Ontolojik mânâda Aşk'a gelince gelince İbn Sînâ'nın çok üzerinde durduğu bu aşktır ki, o bütün varlıkların hem özü, hem de sebebidir. Bu ancak yukarıda kısaca belirttiğimiz tabiî, psikolojik ve ihtiyârî aşkların vasıtası ile –ki onlar daha çok bilgi ve bilme ile ilgidir– anlaşılır.

İbn Sînâ'da İlk Varlık, Zorunlu yani Allah, Fârâbî'de olduğu gibi bizâtıhî Âşk, Mâ'şuk ve Aşk'tır(171). Bu demektir ki, İlk Varlık, her yönde Aşk'tır; hem kendi yönünden hem de diğer varlıklar yönünden Aşk'ın hem süjesi hem de objesidir. Aşk demek Varlık demektir. Varlık demek Aşk demektir. Demek ki İbn Sînâ'ya

(166)İbn Sinâ; Risâlâ fî Mahiyyât il-Işk, s. 6.
(167)İbn Sinâ; Mantık ul-Maşrıkiyyîn, s. 47.
(168)İbn Sinâ; Bkz.; İbn Sinâ, Necât, s. 245.
(169)İbn Sinâ; Risâlâ fî Mahiyyât il-Işk, I. Bölüm, ss. 4-8.
(170)İbn Sinâ, a.g.e., s. 12.
(171)İbn Sinâ; Necât, s. 24 t, ayrıca, ss. 400-401; İşârât, s. 197; Şifâ, II, s. 598.42

göre Allah'ın Zâtı ve Varlığı Zâtî Aşk'tır[172]. Bütün varlıkların özleri, cevherleri ve hüviyetleri bizzat Aşk'tır. Yine bu konuyu İbn Sînâ şöyle ifâde eder: "Yahut varlıkların varlıkları ile Aşk, birbirlerinin aynısıdır"[173].

İbn Sînâ'nın bütün bu sözlerinden, aşk'ın bizzat Varlık olduğu açıkça ortaya konmuş oluyor. Bu Mutlak ve Küllî Aşk, aynı zamanda Mutlak ve Saf İyi'nin de aynıdır; Varlık hem Aşk'tır, hem de Mutlak İyi'dir.

İbn Sînâ'ya göre Aşk, İlâhî Varlık'ın ve bütün diğer varlıkların sebebidir. Allah veya İlk Aşk, İlk Âşık ve İlk Mâ'şuk, Kendi Zâtı ile ve Zâtındaki Aşk, Âşıklığı ve Mâ'şukluğu ile Kendine Âşık olunca Kendi Varlığı'nı ve diğer varlıkları varetti. Aşk'la sebeplenen bu yaradılış İbn Sînâ'ya göre, "Tecelli" ismini alır; eğer Tecelli olmasaydı, der, varlık olmazdı ve bu Tecelli varlıkların sebebidir. Çünkü, Allah aynı zamanda Kendi varlığı ile diğer varlıkların yani sebeblenmişlerin varlığına Âşık'tır[174].

İbn Sînâ'nun bu görüşleri karşısında, özellikle vahdet-i vücudcu filozof mutasavvıfların neden ontolojik içerikli bir tecelli nazariyesi üzerinde çok durduklarını anlamak güç değil. Her halde bu noktada onların, İbn Sînâ'dan büyük ölçüde etkilenmeleri gerekir.

Diğer taraftan İbn Sînâ'ya göre Aşk'ın, Varlık'ın sebebi olması tabiî zarûrî ve lüzumludur. Varlık'ın sebebi Aşk'tır[175].

Burada şunu hatırlamak yerinde olur ki, esasta farklı olmak üzere Eflatun da, eserlerinden bir tanesinde, Le Banquet'nin bir yerinde Aşk'a yaratıcı bir sebep rolü verir, fakat Aşk'ın bu yaratıcı-sebeb rolü orijinal bir sebeplik ve yaratıcılık, değil, çünkü Eflatun'a göre bu yaratıcılık ve sebeplik yaratılmış varlıklar üzerindedir ki, o varlıklar arasında bir ilgi ve çekicilikten başka birşey değildir. O şöyle der. "Aşk, yaşatmada en güzel yaşatıcıdır." (... Amour est bon Crêateur en Crêtion)[176]. Halbuki İbn Sînâ'nın aşkı bizzat Varlık'ın ve varlıkların varoluş sebebidir. O orijinal ve İlk sebeptir.

İbn Sînâ'ya yönelik, şöyle bir soru akla gelebilir: Peki, Aşk'ın sebebi nedir? Ona göre bunun cevapı açıktır. Yukarıdaki söylediklerimiz dikkate alınırsa cevap kolaylaşır. Aşk'ın sebebi İlâhî Zât'tır. Zira Zât, Zâtî olarak bizzat Aşk'tır. O, o halde sebepsiz ve zamansız bir Aşk'tır. Zât'ın aşkı sonradan değildir. Kısaca Zât'la Varlık ve Aşk aynı şeydirler ve birdirler. Allah'tan başka varlıkların sebebi ise, Allah'ın onlara Mâ'şuk oluşudur[177].

(172)İbn Sinâ; Risâlâ fî Mahiyyât il-Işk, s. 8.
(173)İbn Sinâ, a.g.e., s. 8.
(174)İbn Sinâ, a.g.e., s. 29.
(175)İbn Sinâ, a.g.e., ss. 4, 6, 8.
(176)Elatun; Le Banquet, 196, e se. 727.
(177)İbn Sinâ, Risâla fî Mahiyyât il-Işk, s. 7.

Kısaca Aşk'ın bizzat Varlık veya Varlık'ın bizzat Aşk'ın kendisi olduğunu, Aşk'ın Varlık'ın ve Varoluşun sebebi olduğunu söyledikten sonra, Aşk'ın bir de Varlık'ın varlığının delili olduğunu görelim.

Aşk'la Allah'ı isbatı –ki biz bunu– İbn Sînâ'da "Allah'ın Estetik Delili" diye adlandıracağız. Araştırıcılar, İbn Sînâ'ya göre: a) Varlığın Mümkün ve Zorunlu oluşu ayırımından faydalanarak, b) Hareket delilinden, c) Sebeplilik delilinden, d) Bizzat Varlık fikrinden hareketle elde edilen delil, olmak üzere birçok delilden bahsederler. Hiç kimse Allah'ın, İbn Sînâ'ya göre Aşk mefhumundan hareketle Allah'ın isbatından bahsetmez.

Önce, biz İbn Sînâ'da Aşk'a dayanarak Allah'ı isbat için şu öncülleri sıralayalım: a) İbn Sînâ'ya göre bütün varlıklar canlı olsun cansız olsun hepsinde doğuştan bir Aşk vardır. Bu Aşk, bu varlıkların yetkinlik derecelerine göre derece derecedir. b) Aşk bu varlıkların hem kendisi hem de sebepleridir; c) Allah Âşık, İlk Mâ'şuk ve İlk Aşk'tır; d) Allah, İlk İllet olduğu için İlk Aşk ile Tecelli edicidir.

Şimdi bu öncüller ışığında delili ortaya koymaya çalışalım.

İbn Sînâ şöyle der: İnsanlar, onların çok akıllıları, varlıklarda bir güzellik gördüğünde ona âşık olurlar; Aşk'ın insanda bir güç olarak varlığı gerçektir ve hayatta âşık olmayan ve sevmeyen yok gibidir. İnsanda aşkın ve sevmenin varlığı bir gerçektir ve bu doğuştandır. İnsandaki bu aşk, bir çeşit yetkinliğin de sebebidir. Ancak, bu aşk ve yetkinlik insan için kâfî ve tam bir yetkinlik değildir. O halde, bu eksik aşk ve yetkinlik başka Zâtı ile Mutlak Âşk, Mutlak Aşk ve Mâ'şuk'tan alınmıştır ki, o da Allah'tır[178]. İnsan, bu dünyada eksik olan aşkları idrak edince, daha yetkinin varlığını görür ve onu ister; nihayet onlardan da en yücesine ve en yüksek Aşk'a yükselmek ister. Bu da hiç şüphesiz Allah'tır ve O'nun Aşkı'dır. Burada İbn Sînâ'nın ilginç bir yorumunu hatırlatalım: O, sûfîlerin al-İttihad'ını insanın tabiî aşkın sebebiyle Mutlak İyi ve Aşk'ı istemesi ve Allah'ın onların zâtlarına Zâtî Âşıklık ve Mâ'şukluk ile tecelli etmesi olarak yorumlar ki, bu ittihadı da gerçekte varolan Gerçek Zât'a bir yaklaşmak olarak kabul eder ki, bu da Allah'ın Aşk'a dayanarı en azından subjektif bir delilidir.

Diğer taraftan Allah İlk İllet'tir ve bu illet, O'ndan tecelliyi yani varoluşu meydana getirmiştir. Eğer İlk İllet Âşık ve Mâ'şuk olmasaydı tecelli olmazdı ve bütün varlıklardan gizli kalırdı, varlıklar da olmazdı.

Halbuki varlıklar var, o halde tecelli yani varoluş da var; bunda şüphe yok, açıktır. Aksi halde varlığı ve varoluşu inkâr ederiz ki, bu gözümüzle gördüğümüzü inkâr olur ve saçmalıktır. Tecellinin sebebi de O'nun varlıklara Âşık oluşu ve onlardan tecellisine nâil olunmasına Âşık oluşudur. "O, varlığı ile se-

(178)İbn Sinâ, a.g.e., s. 5.

beplenmişlerin varlığına âşık olduğundan, kendi tecellisine nâil olunmasına âşıktır"[179].

O halde tecelli ve onun sebebi olan Âşık, İlâhî Zât'ın ve Allah'ın gerçekliğinden başka bir şey değildir[180].

Neticede, İbn Sînâ'ya göre Aşk'ın, hangi derecede olursa olsun varlığını kabul etmek demek, varoluşun ve bütün varlığın, dolayısiyle Allah'ın varlığını kabul etmek demektir.

3- İbn Sîna'nın Atomculuğu Tenkidi

Büyük İslâm filozofu İbn Sînâ, Nazzâm ve Kindî gibi atomculuğu reddeder. Bilhassa madde atomculuğunu reddederken, başta Aristo'dan faydalanır. İbn Sînâ'nın tenkidlerini daha sonra ilk ele alan, şüphesiz Fahr ud-Din el-Râzî'dir[181]. O, Lubâb ul-İşârât'ında bunları ortaya koyar, fakat hiç yorum yapmaz. Tûsî ise bu konulara eğilmez. Modern araştırıcılardan O. Pretli ve S. Pines, yukarıda isimlerini andığımız eserlerinde, İbn Sînâ'ya da yer vermezler. Ancak Carra de Vaux, Encyclopedia of Religion Ethics için yazdığı "Avicenne" maddesinde İbn Sînâ'nın atomculuğu tenkid ettiğine sadece işaret eder[182]. Goichon ise Kitâb ul-İşârât'ın tercümesinde yeri geldikçe, bu tenkidlere kısa notlarla işâret etmiştir[183].

İbn Sînâ'nın atomculuk teorisinin tenkidini ele aldığı, belli başlı eserleri; Şifâ, Necât ve İşârât'tır. İbn Sînâ önce Şifâ"da Leucippe (Abûkîlûs), Demokritos ve Epikür'den başlayarak İslâm atomcuları da dahil bütün atomcuların görüşlerini ve çeşitli tezlerini özetler ve daha sonra onların kritiğine geçer[184].

Genel olarak zikredilen bütün eserlerinde, esas olarak atomculuğu, Aristo'dan esinlenerek ortaya koyduğu cisimlerin "temas teorisi" ile tenkit eder. Bu teorinin iskeletini İşârât"ın şu paragrafında kolayca görmek mümkündür:

"Kendileri cisim olmadıkları halde, cismi teşkil eden parçaların birbirine bağlandıkları bağlara her cismin sahip olduğuna inanan insanlar vardır[185]. Bu insanlar, ne kesiklik, ne kırılma, ne tahayyül ve ne de faraziye ile cismin bu parçalarının bölünme kabul etmediklerine ve onlardan cismin teşükkülünde bulunan

---

(179)İbn Sinâ, a.g.e., ss. 25, 29.
(180)İbn Sinâ, a.g.e., s. 26.
(181)Fahr al-Din al-Râzî, Lubâb al–İşârat, 2. bsk., Al-Hancî, Kahire, 1355, ss. 48-49.
(182)Carra de Vaux; Avicenne, Encyclopedia of Religion and Ethics içinde , I, cilt, s. 2 4.
(183)İbn Sinâ, Livre de Directives et Remarques, Çev.: A.M. Goichon, Beyrut-Paris, 1951, özellikle bkz.: ss. 248-251.
(184)İbn Sinâ: al-Şifâ', Tahran, 1303, III, ss. 86-85; al-Necât, II. Bölüm, I. Kısım.
(185)İbn Sinâ, bu insanlarla atomcuları kastediyor.

parçanın, iki aşırı ucunun temasını engellediğine inanırlar. Onlar bilmezler ki, eğer parçanın bir merkezi varsa bu iki aşırı ucundan herbiri diğerinin temasta olduğu şeye temas etmez ve bu merkez tamamen iki taraftan biriyle temasta değildir. Yine onlar bilmezler ki, eğer başka bir cisim, bu cisimde, bu cisimle her ikisi de aynı bir yer[186] veya mekân veya senin arzuladığını birşey yapacak şekilde, bu cismin merkezine ulaşıncaya kadar sokulsa, sen bu cismin öbür cisimle sadece "bir" yaptığını söyleyebilirsin; zira bu cismin kendine temas ettiği kemiyet ve farzedilen temas, merkeze kadar temas edilen şeyin merkezle temas eden diğer aşırı ucun temas ettiği şey olmasını ister. Eğer bu, durumda bir değişiklik yapmıyorsa, o halde ne cismin teşkili, ne merkez, ne aşırı uc, ne de hacmin artması var demektir. Çünkü temas devamlılık taşımıyor. Eğer bu şeylerden biri yoksa, farzedilen ortaklaşa temasın da bütünle asla teması yoktur, zıddına bundan devamlılık neticesi ortaya çıkar ve karşılıklı temas eden şey o halde bölünür"[187].

Görüldüğü gibi İbn Sînâ'ya göre, bir bütünün parçaları arasında bir devamlılığın olması için teması gerektiğini ve temas olduğu yerde de parçalarının bulunmasını ileri sürer ve en küçük de olsa bir bütün kabul edilen parçanın bölünebileceğini bölünmez kabul edilen atomların olmadığını ispatlamak ister. İbn Sînâ'da cisim sınırlı ve devamlı "miktar" dır. Onun ayrılıp birleşmesi kabildir. Zâtında devamlı olan ile devamlılığı ve kesikliği kabul eden şey tamamen ayrı şeylerdir. Aristo'da olduğu gibi İbn Sînâ'da da devamlılık cismin tabiatındadır ve devamlılıktan da daima temas meydana gelir[188]. O halde İbn Sînâ'ya göre cismin atom denen bölünmez ve kesik parçacıklardan teşkili mümkün değildir.

İbn Sînâ, cismin atom denen bu sonsuz parçacıkların bileşimi olmadığını şu şekilde söyler: "Bazı kimseler bilmezler ki, toplam (al-kasra), ya sonlu veya sonsuzdur. Neticede bileşiği meydana getiren sonlu iki şeyden herbiri, birinin hacminden daha büyük bir hacme beraberce sahip olunmayan bir birlikten meydana gelmişse, onların birleşimi bir miktar değil, sadece bir adet teşkil eder. Eğer sonlu böyle bir birliğin, sonlu toplamı kendini meydana getiren bir'in hacminden daha büyük bir hacme sahipse ve her yönde bir hacme sahip olacak kadar, ikisi arasında bağlar teşkili mümkün olsa, o zaman sonsuz birlerin mey-

---

(186)İbn Sînâ'nın bu sözleri, şöyle diyen Aristo'yu hatırlatır: "Temasa gelince, o, ya bütünün bütüne, ya parçanın parçaya, yada parçanın bütüne temasıdır; fakat bölünmez parçasız olduğundan, zorunlu olarak temas bütünün bütüne olan temasıdır. Halbuki bütünün bütüne olan teması asla devamlılık arzetmez, zira devam edenin bazıları diğerlerine benzemeyen parçaları vardır ve o yer açısından birbirinden yarılacak şekilde parçalara bölünür." Physique, VI, I, 231 b 2-6.

(187)İbn Sînâ; al-İşârât va'l-Tanbihât, Süleyman Dünya neşri, Kahire, 1948, ss. 13-16; Aristo; Physîque, VI, I, 231 a 21-231 b 18.

(188)İbn Sînâ; a.g.e., ss. 22-23; Aristo; a.g.e., V, 3, 237a 11-17.

dana getirdiği hacimle, hacmi sonlu, kemiyetli olan, iki şey arasındaki bağlar aynı olacak olan bir cisim meydana gelir; böylece hacmin artışı, bileşimin artışına göre olacak demektir. Halbuki neticede sonsuz birlerin sonsuz birlere olan bağı sonlu birlerin sonlu birlere olan bağı, sonlu birlerin aynısı olacaktır ki, bu saçmalıktır"[189]. Demek ki atomcuların dediği gibi, atomların meydana getirdiği bir bütün, sonlu olup da, bizzat atomlar kendileri sonsuz olamazlar. İbn Sînâ, cismin, sonsuza kadar bölünebileceğini kabul etmek gerektiğini söyler[190].

İbn Sînâ'ya göre, hareket ve zaman da sonsuza kadar bölünebilir. "... Hareket... ve bu hareketin meydana getirdiği zaman, aynı şekilde hareket ve zaman bölünmez parçalardan meydana gelmezler"[191]. İbn Sînâ, burada görüldüğü gibi genel madde atomculuk teorisini zaman ve harekete uygulayarak, zaman ve hareketi atomcu bir görüşten tamamen ayrı olarak değerlendiriyor. Aristo gibi İbn Sînâ da devamlının bölünmez parçalardan ve ilgisiz atomlardan meydana gelmeyeceğini göstererek bütünün parçaları arasında bağlar kurar ve bunu mekân, hareket ve zamana uygular. Bu görüşünü İbn Sînâ, harhalde Aristo'dan almış olsa gerek, Zira Aristo, şöyle der: "... veya hacim, zaman hareket, bölünmezlerden meydana gelmiştir ve bölünmezlere bölünür, veya bunlardan hiçbiri değildir. Bu şöyle ispatlanır: Gerçekte eğer hacim bölünmezlerden meydana geliyorsa, aynı şekilde hacim üzerinde olan hareket de ona bağlı bölünmez hareketlerden meydana gelecektir,... (böyle bir düşüncenin imkânsızlığını ispatladıktan sonra:) Hacim ve hareket gibi, zaman da bölünmez olmalı ve bölünmez olanlardan teşekkül etmiş olmalıdır. Gerçekte, eğer hacim bölünürse,... zaman da bölünür olacaktır. Fakat eğer zaman A'ya göre hareket eden bir şeyin hareketi esnasında bölünürse, aynı şekilde A'ya bölünür olacaktır"[192].

Zaten Aristo gibi İbn Sînâ'ya göre de sonsuzluğu, bilfiil düşünmek ve onun müşahhas varlığını kabul etmek imkânsızdır. Fakat bilkuvve sayı ve hacimlikte düşünülebilir[193]. İbn Sînâ' Şifâ'da sonsuzu "gerçek sonsuz" ve "mecâzî sonsuz" diye ikiye ayrırır[194]. Birinci, sadece negatif mânâda kullanılır ve böyle bir sonsuzluğun gerçekte asla olmadığı ispatlanır; halbuki ikinci örneğin yerde gök arasındaki çok olan uzaklığı gösterirken, sonsuz diye ifade ettiğimiz, sadece ifâdede olan bir sonsuzluktur[195]. İbn Sînâ'ya göre, kısaca sonsuz olanın ne miktarı, ne cismi, ne zaman, ne mekânı, ne hareketi, ne uzaklığı, ne de mü-

(189)İbn Sinâ; a.g.e., ss. 17-19.
(190)İbn Sinâ; a.g.e., ss. 21.
(191)İbn Sinâ; a.g.e., ss. 22.
(192)İbn Sinâ; a.g.e., Vı, I, 231 b 18-22; 232 a 10 vd.; Krş.; al-Necât, Kahire, 331. s. 168.
(193)Aristo, a.g.e., III, 7.; İbn Sinâ, al-Necât, ss. 202-207.
(194)İbrı Sinâ; al-Şifa, II, 98, I, 13-16.
(195)İbn Sinâ; a.g.e., s. 9.

şahhas sayısı vardır[196]. İslâm aristocularının bu mekan ve uzaklık sonsuzluğunun imkânsızlığı görüşü, başta Ebû'l-Berekât el-Bağdadî tarafından takip edildi ve geliştirildi[197]. İbn Sînâ, aynı şekilde Aristo gibi varolma ve yokolma (el-Kevn ve'l-Fesâd) nın da sonsuza gidemiyeceğini kabul eder[198]. Görüldüğü gibi sonsuzluk mefhumu açısından da, İbn Sînâ atomculuğun tenkidini yaparak, atomların sonsuz olamıyacağını savunur.

Netice olarak filozofumuz İbn Sînâ, "cisim tek ve devamlı bir cevherdir ve atomlardan teşekkül etmemiştir"[199] diyerek, açık ve kesin olarak cismin atomlardan teşekkül etmediğini ortaya koyar ve kategorik olarak atomculuğu reddeder.

4- İbn Sînâ'nın Tenâsuh Nazariyesini Reddi

Bilindiği gibi, aynı bir ruhun, ister insan bedeni, ister hayvan bedeni ve isterse bitki bedeni olsun, bedenlere sırasıyla girebilmesini kabul eden görüşe tenasuh (incornotian ve mêtempsyehose) nazariyesi denir. Böyle bir nazariyeyi ilk defa ortaya atanlar arasında Fisagor (Pythagore)'u görüyoruz. Kendinden sonra bu nazariyeyi en çok benimseyenler arasında Platon (Eflatun) ve Plotin de vardır.

Böyle bir nazariye eskiden beri, aynı zamanda birçok filozof tarafından tenkid ve reddedilmiştir. Bunlar arasında Aristo'nun ayrı bir yeri vardır. Aristo tenasuh nazariyesini Ruh Hakkında (De Anima) adlı eserinin iki paragrafında tenkid ve reddeder. Aristo'nun bu iki paragrafta, özetle tenkidini, Fisagorcuların ruh ile beden arasında bir münasebet kurmamaları ve ruhun bedensiz ayrı olarak varolmadığı görüşlerinin yanlışlığı üzerine oturur[200].

İbn Sînâ tenasuh nazariyesine bazan Aristo'nun tenkidlerine benzer tenkidler, bazan da kendine has tenkidler yapmış ve bu nazariyeyi Şifa' ve Necât adlı eserlerinde reddetmiştir.

İbn Sînâ, Aristo gibi, ruh ile beden arasında bir birlik olduğunu ve bu birliğin tesadüfen olmadığını söyler. Her beden bir kere varolduğunda, özel bir ruha sahip olması gerekir. Ruh isteyen ve ruh istemeyen bedenler yoktur, her beden bir özel ruh ister, çünkü bir türün cinsleri özlerini teşkil eden şeylerde aynılık göstermezler. Dolayısıyla, her bedenin ayrı bir özel ruha ihtiyacı vardır, başka türden veya aynı türden bedenlerin ruhlara ihtiyacı yoktur. Neticede ruhların tenasuhu yoktur.

---

(196)İbn Sinâ; a.g.e., 9-103; al-İşârât, s. 30-35.
(197)Pinês (S.); Etudes sur Ahwal al-Zaman Abu'l-Berâkât al-Bağdâdî, REJ, 1938. I., 3-64 ve II, 1-36.
(198)İbn Sinâ; al-Şifâ', I., 9; Aristo; a.g.e., II, 8, 208 a 8-10.
(199)İbn Sinâ; a.g.e., II, ss. 405.
(200)Aristo; De Anima I, Bölüm, 3, s. 407 b 15-24; II, Bölüm 2, s. 414 a, 11, 19-27.

Bu konuda İbn Sînâ, kendisi, bize şunları söylemektedir: "Eğer, herbiri kendisine bağlanmış, kendisi için bir ruh isteyen birçok bedene göç edebilen bir ruh farzetsek, o zaman iki ruh aynı zamanda bir arada bulunur. Dahası, daha önce de dediğimiz gibi, ruh ile beden arasındaki münasebet, ruhun bedende gizli olması şeklinde değil, fakat ruhun bedenin şuurunda olacak ve bedenin onun fiilleriyle tesirlenecek şekilde ruhun bedeni idare etmesi mânâsındadır. Yaşayan her canlı varlık kendini idare ve kontrol eden bir ruhu olduğunun şuurundadır. Eğer canlı varlığın şuurunda olmadığı başka bir ruhu varsa aksi halde böyle bir ruhun bedeniyle ilişkisi nasıl olabilir? Bu, canlı varlık ne kendi şuurunda ne de bedeniyle ilgileniyor demektir; halbuki ilişki bu şekilde olamaz"(201).

5- İbn Sînâ'nın Bilim Felsefesine Kısa Bir Bakış

İbn Sînâ'nın bilimden en geniş ve gerçek mânâda ne anladığı, bilime bakışı, onun bilim felsefesini teşkil eder. İbn Sînâ'nın bilim anlayışı, onun felsefe anlayışının tesiri altındadır ve teoriden, yani nazarî felsefeden, pratik yani tekniğe ve uygulamaya bir gidiştir. Kısaca onun gerçek bilim dediği şey, bir özel bilim dalındaki uygulamalar veya mekanik teknikler değildir. İbn Sînâ için esas olan teoridir. İbn Sînâ'nın böyle bir bilim anlayışına sahip olmasında salt felsefeye çok önem vermesi olduğu kadar Aristo'nun bilgi ve ilim anlayışıyla, kendinden önceki diğer yunanlı ve müslüman filozoflar ve bilimcilerin doktrinlerine çoğu kez tenkidsiz yaklaşımının da tesiri vardı.

Önce, İbn Sînâ'nın bilim anlayışını daha açıklıkla ifade edebilmek için onun bazı görüşlerini burada dile getirelim.

Meselâ, İbn Sînâ'ya göre, en geniş mânâda bedenî bir hastalık, vücutta farzedilen tabiî bir dengenin bozulmasıdır. ... hastalıkların en geniş mânâdaki tedavisi de bu dengeyi yeniden yerine getirmektir. Aristo ve Câbir İbn Hayyân'dan beri birçok filozof ve bilim adamı, her varlığın, tabiî sıfatlar denen sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluktan oluşan bir dengesi vardır, bu denge bozulduğu zaman, o cisim fesadı sözkonusudur der. Bu teoriyi tıbba uygulayan İbn Sînâ, hastalık denen şeyin, bedendeki bu tabiî dengenin bozulması, bu sıfatlardan birinin veya bir kaçının diğerlerine nazaran artması veya azalmasıdır. Eğer tabip bunu anlarsa, tadaviyi kolaylaştırır. Meselâ vücutta fazla soğuk varsa, bu demektir ki, vücudun artan soğukluk kadar sıcaklığa ihtiyacı vardır. O zaman tabibin işi, vücuda bu sıcaklığı sağlayacak ve kendisinde sıcaklık oranı yüksek bir yiyecek veya içecek maddeyi hastaya tavsiye etmesidir.

Şimdi İbn Sînâ nezdinde, gerçek tabip veya bilim adamı, yukarıda an-

(201)İbn Sînâ; eş-Şifâ', Kitâb un-Nefs, Ian Bakos neşri, Prag, 1956, ss. 229-231; en-Necât, Kurdi neşri, Kahire, 1938, s. 189.

lattığımız teoriyi bilen veya benzer teoriler kurabilen kimsedir. Yoksa böyle bir teoriyi duyup öğrenen ve ona göre hastaya şu veya bu yiyeceği tavsiye eden herhangi bir tabip değildir. Ona göre, bu tabip teoriler kurabiliyor ve geliştirebiliyorsa, hiç tatbikî tabiplik yapmasa bile, gerçek tabiptir. O halde bilim teoriden ibarettir. Bunun için İbn Sînâ, gerçek tabibi el-Kanûn fi't-Tıbb adlı eserinde, teoriler kurabilen, tıb biliminde aklî açıklamalar yapabilen kimse olarak tanımlar. Bu fikirde İbn Sînâ, Aristo ve diğer yunanlı tabiplerden etkilenmiş olabilir. Çünkü Aristo'ya göre, filozofun işi, varlığın genel teorik açıklamalarını yapmaktır; yoksa, şu veya bu varlığın özel bilgisiyle uğraşmak değildir. Öte yandan eski yunanlı ve helenistik tabiplere göre, gerçek tabiplik teorilerle uğraşmakta, ameliyat veya pratik işlerle uğraşmak aşağılık görülüyordu. Bunun için de Yunanlılarda ameliyat gibi tatbikî tıbba dair bir eser göremiyoruz, böyle ilimler doğal olarak gelişmemiştir.

Öte yandan İbn Sînâ, bilimde keyfiyete önem verir, kemiyeti (sayısalı) ifâde etmenin değeri yoktur. Bunun için salt matematiğin ancak matematik için önemi vardır, diğer bilimler için pek fazla önemi yoktur. Bunun içindir ki, İbn Sînâ, matematik ve astronomiye, diğer ilimlere verdiği kadar önem vermemiştir.

İbn Sînâ'nın bilim anlayışını göstermek için başka misâller de bulmak mümkündür. Fakat sözü uzatmaya gerek yoktur. O halde İbn Sînâ' ya göre, her bilimin felsefî olan nazari akılla irdelenmesi gereken bir yönü vardır; işte bilim denen şey, bu nazariyattır. Geri kalan kısım bir tatbikattır; bir teknik iştir. Buna rağmen, biz, meselâ İbn Sînâ'nın amelî tıbla da uğraştığını görüyoruz. Tamamen gerçek pratiğe bigane kalmamıştır.

İbn Sînâ'nın bilimi teoriyle veya nazariyatla aynileştirmesi, genç çağdaşı Bîrûnî'ye ters düşmüştür. Bu yüzden de bir ara aralarında dostâne başlayan ilişki devamsız kalmıştır. Çünkü Bîrûnî, tam ters bir bilim anlayışına sahiptir. Bîrûnî'ye göre bilim, pratikten ve deneylemeler, tecrübe ve müşahededen sonra, matematik bir dille ifade edilebilen kemiyetsel veridir. Bunun için, Bîrûnî, diğer bilimlerden ziyâde matematik ve astronomiye önem vermiştir.

GAZÂLİ

I- HAYATI VE ESERLERİ

Hayatı

Doğu ve Batı düşüncesine en az İbn Sînâ kadar tesir etmiş, İslâm âleminin yetiştirdiği ünlülerden biri de, Ebû Hamîd Muhammed el-Gazâlî'dir. Latinlerin Algazel olarak tanıdıkları bu düşünür, 450 H / 1059 M. yılında Tûs civarında bir kasaba olan Gazal'da doğmuştur. Babası, onu ve kardeşi Ahmed'i küçük yaşta ye-

tiştirmeleri ve tahsil için sûfî bir dostuna emanet ettiği sırada vefat etmiştir. Bu kişinin himayesinde bir medreseye devam etti ve Ahmed b. Muhammed er-Razkânî'den fıkıh öğrendi. Daha sonra, o sırada İslâm âleminin önemli kültür merkezlerinden biri olan Nişabur'a gitti. Orada, devrin en ünlü Eş'arî kelâmcısı olan İmam el-Harameyn ile tanıştı ve öğrencisi oldu. Ondan kelâm dersleri aldı. Bu âlimin 1085 yılında ölümü üzerine, Gazâlî, Bağdad'a geçti, orada ünlü Selçuklu Veziri Nizâm ül-Mülk ile tanıştı, ilmî yeteneğine hayran kalan Vezir, onu, kurduğu ve adıyla anılan Nizâmiye Medresesine 484/1091 yılında kelâm müderrisi tayin etti. Aynı zamanda felsefeye olan ilgisini bu uygun ortamda artırdı ve Makâsıd ul-Falâsifa adlı eserini yazdı. Daha sonra meşhur Tahafût ul-Felâsife'sini da bu dönemde yazdı.

Hayatının 36.yılı Gazâlî için başka bir dönemin başlangıcıdır. 488/1095 yılında geçirdiği bir şüphe ve iç bunalımla meslek hayatını ve ailesini terk ederek, sûfîyâne bir arayışla, Şam, Kudüs, İskenderiyye ve Kahire'ye varan bir güzergâhla Mekke ve Medine'ye ulaştı. Bu uzun seyahatı esnasında tasuvvufu yakînen öğrendi ve onun gereği yaşantıyı sürdürdü. Değerli eserlerinden olan Ihya'u Ulumi'd-Dîn ve benzer eserlerini bu devrede kaleme aldı. Yolculuğu onu vatanı Tûs'a götürdü. Fakat kısa bir müddet sonra, Vezir Fahr ül-Mülk'ün ısrarıyla Nişabur'daki medresede tekrar ders vermeye başladı. Bu da uzun sürmedi, kısa zamanda Tûs'a çekildi; orada özel öğrencilerine dersler verirken, genç yaşta 505 H. / 1111 M. yılında bu dünyadan göç etti.

Yüksek bir ilmi kişiliğe sahip olan Gazâlî, birçok ilim dalında devrinin otoritesiydi. İbn Sînâ gibi, genç yaşta ölümüne rağmen, fıkıhtan felsefeye, siyasetten astronomiye kadar çeşitli sahalarda yüzlerce eser bıraktı. Güçlü ilmi kişiliği ve islâmî düşüncenin oluşumu için sarfettiği çabalardan ötürü haklı olarak kendini" Hüccet ül-İslâm" lâkabı verildi.

Gazâlî, Aristo gibi Yunan filozoflarıyla onlardan etkilenen Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarına yönelttiği tenkidleri, özgün islâmî düşüncenin oluşması için sarfettiği çabasının sonucudur ki, bu tenkitler onun orijinal felsefesini gösterir. Ne var ki, kendisinden sonra İslâm dünyasının birçok düşünürü Gazâlîci olmuşsa da felsefesini daha ileri götürememişlerdir.

Maalesef, çoğu Gazâlî'yi, özellikle onun felsefeye bakışını yanlış yorumlayarak, hatta hiç anlamıyarak onu felsefe düşmanı ilân etmişlerdir. Gazâlî'nin, bazı felsefecilerin görüşlerini tenkid etmesini, felsefeye yapılan hücum şeklinde göstermişlerdir. Bu da, İslâm âleminin felsefî ve aklî ilimlere olan rağbetini, diğer başka sebeblerle birlikte azaltmıştır.

Bütün bunlara rağmen, Gazâlî'den sonra, İslâm dünyasında, bir zamanlar ol-

duğu gibi felsefenin mühim bir yer işgal etmediği doğruysa da, –burada İbn Rüşd'ü hariç tutmak gerekir– felsefenin ortadan kalktığı da söylenemez. Gazâlî'den sonra özellikle Doğu İslâm dünyasında birçok kimse felsefeyle meşgul olmuş, yeni yeni felsefî akımlar doğmuştur[202]. Meselâ, bunların başında İşrâkîlik ve XVI. yüzyılda İran'da Isfahan Ekolü'nün temsil ettiği "Nübüvvetçi Felsefe" akımıyla Osmanlılarda Lâle Devri'nde Yanyalı Esa'd Efendi'yle canlandırılmaya çalışılan Aristoculuk, İbn Sînâcılık gelir.

Gazâlî, İslâm'daki felsefî düşüncenin gelişmesi kadar, hatta daha da fazla olarak İslâm tasavvufunun gelişmesine hizmet etmiştir. Denebilir ki, tasavvuf onunla birlikte yeni bir devreye girmiştir ve İslâm kültüründe adeta resmî bir hüviyet kazanmıştır. Şöyle ki, bilindiği gibi Gazâlî'den önce tasavvuf ehl-i sünnetin çoğunluğu tarafından da hoş görülmüyordu. Gazâlî gibi İslâmî ilimlerde otorite sayılan bir kimsenin böyle bir ilmi de kabul etmesi ve onu şahsında yaşaması, tasavvufun İslâm'a uygunluğu için adeta bir delil teşkil etti. Tasavvufa karşı olan menfî tutumun tabiatı ve ölçüsü değişti. Böylece tasavvuf ulemânın çoğunluğunca artık, hukukî olarak görülmeye başladı. Bundan dolayı da, Gazâlî'den sonraki ulemanın çoğunluğu, kendisi gibi, iki yönlü oldular: Bir yönüyle şeriatı, diğer yönüyle de tasavvufu temsil ettiler.

Gazâlî'nin başka bir hizmeti de, Bâtınîliğe karşı İslâm akaidinin ve prensiplerinin korunmasında olmuştur. İsmaîliyenin bir kolunu teşkil eden Bâtınîlik, Gazâlî'nin devrinde gerek siyâsî ve gerekse dinî bakımdan İslâm âlemi için büyük bir tehlike teşkil etmeye başlamıştı. Bir taraftan terörist olaylar çıkartıp, ileri gelen âlim ve devlet adamlarını katlediyorlardı, diğer taraftan da inançları ve ibâdetleri şeriatın zâhîrine ve bâtınına aykırı olarak küfre varan bir aşırılıkla te'vil ediyorladı. Saf müslümanların zaaflarından faydalanarak, kullandıkları çeşitli metodlarla onları kandırıp saflarına çekmeyi de zaman zaman başarıyorlardı. İşte bu durumu gören Gazâlî, yaptığı uyarılarla ve bu hususta yazdığı reddiye mahiyetindeki eserleriyle, İslâm âlemini bâtınî tehlikeden korudu.

Eserleri

Gazâlî çeşitli dinî ilimler, tasavvuf, siyaset, ahlâk, felsefe ve hatta astronomiyle ilgili olarak üzere çeşitli sahalarda sayısı yüzlere varan eser bırakmıştır[203]. Bunlardan bazılarını zikredelim:

---

(202)De Boer (T.J); The History of Philosorpy in Islam, New York, 1967. s. 169; Corbin (H.); La Philosophie Islamique des Origines â la Mort d'Averroes, Histoire da la Philosophie içinde, C. I., Encyde la Pléiade, Paris, 1969, s. 1157.

(203)Gazâlî'nin eserlerinin listesi hakkında bkz.: Bouyges (M.); Jabre (F.); la Biographie etl'Oeuvre de Ghazâlî Reconsidérés à la luniere des Tabaqat de Subki, MIDEO, içinde, C. I, 73-99.

1- İhyâ'u Ulûmu'd-Dîn
2- Mişkâtu'l-Envâr
3- el-Munkız min ed-Delâl
4- Tehâfutu'l-Felâsîfe
5- Makâsıdu'l-Felâsife
6- Kitâbu'l-İktisâd fi'İ'tikâd
7- Mîzânu'l-Amel
8- Kitâb Hucceti'l-Hakk
9- Cevâhiru'l-Kur'ân
10- İlcâmu'l-Avâm an Ilmî'l-Kelâm.

II- GAZÂLÎ'DEN SONRA GAZÂLİCİLİK

Gazâlî'yi adım adım takip eden bir ekol ve ona sımsıkı bağlı bir öğrenci grubu yoktur. Fakat genelde onun çizdiği yolda yürümüş birçok düşünür grubu vardır. Bunlar daha çok yarı kelâmcı ve yarı filozofvârî kimselerdir; başka bir deyişle, filozof kelâmcılardır. Bunların başında Gazâlî'yi özellikle filozofları tenkid konusunda takibeden, Şehristânî (1076-1153) gelir. Müslüman ve Yunanlı filozoflara karşı tenkidlerini ve hücumlarını, henüz yayınlanmamış "Musarâ'âtu'l-Felâsife" ile "Nihâyetu'l-İkdâm" adlı eserlerinde toplamıştır. Gazâlî gibi Müslüman filozoflardan özellikle İbn Sînâ'ya hücum etmiştir. Şehristânî'yi, hemen bir asır sonra Fahreddin Râzî (1149-1209) izler. Her ne kadar Fahreddin Râzî'nin Fârâbî ve İbn Sînâ için, Gazâlî ve Şehristânî'de olmayan, bir takdir duygusu varsa da, genel çizgisi itibariyle Gazâlî ve Eş'arî dünya görüşünü benimsemiştir. Kendisinden sonra gelen birçok kelâmcı, meselâ Kadı Siraceddin Urmevî (öl. 1283), İcî (1300-1355), Taftazânî (1322-1390) ve Seyyid Şerîf Cürcânî (1339-1413), az çok Gazâlî çizgisindedirler.

Birçok Osmanlı-Türk düşünürü de özellikle metafizik konusunda yakından Gazâlî'yi takip etmişlerdir. Gazâlî'nin "Tehafutu'l-Felâsife" sindeki savunduğu fikirleri savunarak, aynı tarzda sekiz kadar Tehafut kaleme almışlardır. Bu eserler çerçevesinde bir "Osmanlı Gazâlîciliği" meydana gelmiştir denebilir. Onların başında "Tehâfut" adlı eseriyle Hocazâde Muslihiddin Mustafa (öl. 1488) gelir. Onu, küçük şerh veya hâşiye mahiyetindeki eserleriyle İbn Kemâl, Mescizâde, Karabâğî ve Malkaralı Şair Nev'î takip ederler.

III- GAZÂLÎ'NİN FELSEFİ DÜŞÜNCESİNDEN ÖRNEKLER

1- Gazâlî'nin Bilgi Teorisi

a) Gazâlî'nin bilgi teorisini her yönüyle ele almak ve onu yansıtabilmek pek güç bir iştir. Bu güçlüğün bazı sebebleri vardır:

Her şeyden önce eserlerinin bazılarının henüz ele geçmemiş olması, elde olanlarının bazılarının da gerçekten Gazâlî'ye ait olup olmadıklarının henüz açıklıkla ispatlanamamış olması, nihayet Gazâlî'nin fikir hayatının çok dalgalı oluşu ve eserlerinde hitap ettiği zümreye göre üslup ve terminoloji değiştirmiş olmasıdır.

Fakat biz, daha çok, Gazâlî'nin felsefe ve tasavvufla iştigal etmeye başladığı devirlerde, yani olgunluk devrinde yazdığı ve üzerlerinde şüphe olmayan eserlerini dikkate olarak, Gazâlî'nin bilgi teorisini anlayabildiğimiz ölçüde anlatmak istiyoruz.

Gazâlî'nin görüşleri toptan bir değerlendirmeye tâbi tutulacak olursa, onun bilgi teorisinin birbirine bağlı iki yönü olduğu görülür: Allah'ı bilmek olarak bilgi teorisi, tabiatı bilmek olarak bilgi teorisi, Gazâlî birinciyi, diğer mutasavvıflar gibi hasseten Ma'rifet nazariyesi olarak görür ki, konusu Allah'tır; ikinciyi de, İlim nazariyesi olarak görür ki, konusu eşya, tabiattır. Biz burada Gazâlî'nin bilgi teorisinin ikinci yönünü, yani İlim teorisini ele alacağız.

b) Gazâlî'nin Bilgi Teorisinin Kaynakları:

Gazâlî, hayatı boyunca İslâmî bir düşünme tarzı ortaya koymaya çalışmış ve haklı olarak İslâm kültürüne ve düşüncesine giren yabancı akımlara karşı çıkmıştır. Bu bakımdan Gazâlî, her şeyden önce, genel düşüncesinde olduğu gibi, bilgi teorisinde de daha ziyade başta Kur'ân'ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in genel dünya görüşü içinde ve onların terminolojileriyle işe girişir. Fakat bununla birlikte, isteyerek veya istemeyerek, çeşitli konularda özellikle konumuzla bir ölçüde alâkası olan mantık ve felsefenin çok somut konularında kendisi de yabancı düşüncelerden veya onların, kendinden önceki filozof, kelâmcı hatta fıkıhçı olsun, İslâm düşünürleri tarafından islâmî bir havaya büründürülerek yapılan yorumlarından etkilenmiştir. O halde Gazâlî'nin bilgi teorisinin üçüncü bir kaynağı olarak da İslâm kültüründe Gazâlî'den önce var olan felsefe geleneğini zikredebiliriz.

c) Gazâlî'ye Göre Bilgi Nedir?

Doğruluğu, ya subjektif veya objektif olarak deneylenmiş ve dinde apaçık bildirilmiş şüpheden uzak her türlü veri, Gazâlî'ye göre bilgidir. O halde bilgi karakter itibariyle, ister insan ve kuvvelerinin mahsulü (kesbî) olsun, ister dinî

(vehbî) olsun, insan aklının tasavvur kuvvesinin kabul ettiği bir veridir. Zira Gazâlî bilgiyi şu şekilde tanımlar: "Okuyucum, bilmiş ol ki, ilim, insan ruhunun, müfred halde veya mürekkep halde olsun eşyanın hakikatlerini ve çeşitlerini niteliğiyle, niceliğiyle, mahiyetiyle, cevheriyle, özüyle maddeden mücerret olarak tasavvur etmesidir... Bilinen bilgisi akla (hafızaya) nakşedilen şeyin kendisidir..."[204]

Görüldüğü gibi, bilgi aklın eşyayı kavraması sonucu elde ettiği bir soyutlamadır, fakat eşyanın gerçekliğine uygun bir soyutlamadır. İnsanın, şüpheden uzak, eşyanın gerçekliğine uyan bir soyutlama yapması mümkün müdür? Başka bir deyişle, gerçekten insan kesin bir bilgi sahibi olabilir mi veyahut da bilmek mümkün müdür? İşte Gazâlî bilgi teorisini diğer düşünürlerinkinden ayıran özelliklerden bazıları Gazâlî'nin bu sorulara verdiği cevaplar içerisinde kendini göstermektedir.

d) Gazâlî'ye Göre Bilmek Mümkün müdür?

Gazâlî bilhassa bu soruyu kendi kendine sormağa başladığı zamanlardır ki, şüphe krizi içine düşmüştür. Ancak onun niyeti gerçekten bilgiyi aramak, başka bir deyişle eşyaya sağlam metodlarla yaklaşımı aramak olduğu için, bu şüphelerden kurtulması kolay olmuştur. Bilindiği gibi, felsefede metodik şüphecilik denen bu tür metod daha sonra Descartes tarafından da ele alınmıştır; bu konuda Descartes'ın Gazâlî'den etkilenmesi imkân dahilindedir[205]. Gazâlî'ye göre doğru bilginin ilk şartı şüphedir. İnsan ancak şüphelenirse bildiği şeyleri yeniden araştırır; dolayısıyla neticede kesin bilgiye ulaşır[206].

O halde Gazâlî için yapılması gereken şey neydi? Birincisi, bilen olarak yani bilginin sujesi olarak gerçekten insanın kendisini, yani yetilerini tanıması; ikincisi de, herkesin veya en azından insanların çoğunluğunun doğru olarak kabul ettiği ölçüleri tesbit etmekti. İşte Gazâlî'ye göre, insan kendini gerçekten tanır, neyine güveneceğini, neyine güvenemeyeceğini bilir ve hiç kimsenin şüphelenmediği doğru kriterler tesbit ederek bilgiyi bu sağlam temellere oturtursa, insanın elde edeceği bilgi doğru ve kesin bilgidir; bu şartlar altında doğru bilmek mümkündür.

e) Bilmek İçin Önce İnsanın Kendini Bilmesi Gerekir:

Gazâlî'ye göre, insanın şüphe edemeyeceği şey kendi varlığıdır. Fakat Gazâlî için bu yeterli değildir. Bundan sonra insanın bilgi elde etmeye yarayan duyuları, aklını, kalbini tanıması gerekir.

---

(204)Gazâlî; er-Risâletü'l-Ledûniyye, Mısır, 1328, s. I, Türkçe terc.: İlâhî Sır., A. Şener Ş. Topaloğlu, 2. Baskı, İstanbul, 1973, s. 9.

(205)Palacios (A.M.); Algazel, Zaragoza, 1901, s. 17; Montgomery (M.W.); The Faith and Practice of al-Ghazali, , London, 1953, s. 12.

(206)Gazâlî; Mizânü'l-Amel, Mısır, 1328, s.216; ef. Çubukçu (İ.A.); Gazâlî Ve Şüphecilik, Ankara, 1964, A.Ü. İlâhiyat Fak. Yay.: I-II, s. 81.

Gazâlî'ye göre, beş duyu, akıl ve kalp insandaki bilgi elde edebilen kuvvetlerdir, ancak başta duyular ve akıl sınırlı bir güce sahip oldukları için her zaman yanılgıya düşebilir ve böylece de her zaman bize doğru bilgi vermeyebilirler. Bu durumda duyular ve aklın verilerinin deneye tâbi tutulmaları gerekir. Eğer deney sonucu doğrulukları sâbit olursa, o zaman, o veriler doğru bilgiler olarak kabul edilmelidir. O halde, Gazâlî'ye göre, bilme, fakat doğru bilme fiilinde, insanın herşeyden önce kendisini bilmesi demek, insanın beş duyu, akıl ve kalb gibi kuvvelerinin bilmedeki sınır ve şartlarını tanımasını tanıması, onlardan bilhassa beş duyu ve aklın her zaman yanılabileceğini kabul etmesi demektir.

f) Herkesin Doğru Kabul Ettiği Şeylerin Tesbiti:

İnsanın, kendi varlığından şüphe etmeyecek kadar kendini bildikten ve kendi varlığının şuurunda olarak, kendi kuvvelerinin sınır ve kapasitelerini tanıdıktan sonra, bilginin tamamen subjektif plânda kalmaması için ve bilginin herkesin gözünde kesinlik değeri taşıması için, insanlığın ortak olarak doğru kabul ettiği temel bilgilerin tesbiti gerekir. Bunlar aklın, doğruluğu veya yanlışlığı hakkında hiçbir araştırmaya girmeden kabul ettiği apaçık bilgilerdir. Gazâlî bunları "Zarurât" ve "Mahsusât" olarak adlandırır[207].

Gazâlî'ye göre, ikinci tip zarurî ve bedihî, yani doğruluğundan şüphe edilmeyen bilgiler, dinî bilgilerdir. Bunlarda temel bilgilerdir.

O halde Gazâlî'nin bilgi teorisinin temelini, zarurî ve bedihî insanlık bilgileriyle ilâhî kaynaklı dinî bilgiler teşkil eder. Burada hatırlatılması gereken bir husus var, o da Gazâlî'nin dinî bilgiden kastının, Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in hadîslerinde verilen bilgiler olduğu hususudur. Dinin yorumu mahiyetindeki görüşler "dinî bilgi" kategorisi içerisine girmediğinden bunlar doğru veya yanlış olabilir.

g) Bilmek Fiili Nedir?

Yukarıda kısaca anlattıklarımızdan da anlaşılacağı üzere, Gazâlî'ye göre bilmek, temel bilgilere dayanarak, önce eşyayı beş duyu ile algılamak, sonra akılla idrâk etmek,daha sonra duyuların ve aklın verilerini tecrübe etmektir. Tecrübe de, ya içsel bir tecrübedir ki, yeri kalptir, ya da dışsal bir tecrübedir; yani elde ettiğimiz verilerin eşyaya uygun olup olmadığını bizzat eşyayı inceleyerek deneylemektir.

1- Beş Duyu ve Algılamak:

Gazâlî'ye göre bilmek ve bilgi, önce eşyayı beş duyu ile algılamaktır. Ancak duyularımız yanılgıya her zaman müsâit olduğu için bu safhadaki verileri hemen

(207)Gazâlî; el-Munkız min ed-Delâl, Kahire, 1303, s. 4.

doğru kabul etmemeli; onlardan şüphe edilmelidir.

2- Akıl ve Aklî İdrâk:

İnsan, beş duyunun verilerini daha sonra akla havale etmelidir. Akıl bunlar üzerinde düşünmelidir. Akıl erdirme sonucu bazı veriler elde edilebilir. Akıl, duyularla elde edilen algıların doğruluğuna veya yanlışlığına hükmedebilir. Bununla beraber, Gazâlî'ye göre akıl da tabiatı icabı yanılgıya müsait olduğu için, aklın verilerine de hemen güvenip bunları doğru bilgi kabul etmemelidir.

3- Tecrübe ve Sezgi:

Aklın verileri üçüncü derecede tecrübeye havale edilmelidir. Eğer bilme fiilinin konusu sırf fiziki bir şeyse, aklın bu şey hakkındaki verileri bizzat o şeye tatbik edilerek, onların şeye uygun olup olmadıkları eşya üzerinde gözlenmeli ve denenmelidir. Neticede elde edilecek veriler artık doğru bilgilerdir. Eğer bilmek fiilinin konusu metafizik âlemle ilgili ise, bunu kalbe havale etmeli, derûnî veya içsel bir tecrübe, yani sezgi yoluyla bilgi elde edilmelidir. Burada hatırlanması gereken nokta, insanın kalbini bir bilgi vasıtası olarak kullanabilmesi için, önce kalbin temizlenmesi, bilme işinde esas rolü olan ruhun, bedenin baskılarından kurtarılması gerektiğidir ki, bunun tasavvufta bazı metodları vardır. Hatta Gazâlî'ye göre ruhunu bedenin arzularından bağımsızlaştırılabilen ve kalb gözü ile görme mertebesine erebilen kimseler, sadece metafizik âlemin bilgisini değil fizikî dünyanın bilgisini bile doğrudan doğruya elde edebilirler(208).

Buraya kadar anlattıklarımızı, daha kısa olarak şöylece formüle edebiliriz: Gazâlî'nin bilgi teorisine göre, bilgi elde etme vasıtaları, beş duyu, akıl ve kalptir. Bilgi elde etmede metodlar ise, hissî ve aklî idrâke dayanarak tecrübe ve gözlem, derûnî idrâke dayanarak sezgidir.

ğ) Rüya ve Bilgi:

Bilgi kaynakları ve vasıtaları konusunda burada ilâve edilmesi gereken bir husus vardır ki, bu da Gazâlî'ye göre Rüyâ-yı Sâdıka yoluyla da gerçek bilginin elde edilebileceği görüşüdür. Bazı İslâm düşünürleri gibi Gazâlî'ye göre de rüya ikiye ayrılır: Birincisi, Rüyâ–yı Kâzibe, yalancı rüyâdır ki, bu günlük hayattaki gerçekleşmemiş arzu ve isteklerin, uykuda yeniden ortaya çıkması veya yaşanmış basit olayların tekrarıdır. Bu tür rüyânın insana vereceği hiçbir mesaj yoktur. İkincisi, gerçek rüyâ, Rüyâ-yı Sâdıka'dır ki, bu, insan ruhunun uykuda Levh-i Mahfuz'dan kalbe yansıttığı bilgilerdir. Bunlar insana bilgiler verir, ancak çoğu kez mesajlar sembollerle ifâde eldildiği için insan bunları açıkça anlayamaz, anlaşılmaları tâbiri gerektirir(209).

(208) Gazâlî; el-Munkız min ed-Delâl, ss. 34-35.
(209) Gazâlî, İhyâ', Kahire, 1302, C. IV, s. 357; Kimyâ-yı Sa'adet, Tahran, tarihsiz, C. II, s. 993.

Bir de Yekazâ vardır ki, insanın uyanıkiken gördüğü rüyâdır. Bu rüyâda bilgiler, sembolsüz, açık ve seçik olarak insana Allah tarafından verilir. Bu daha çok Peygamberlerin Vahy alması şekli olarak değerlendirilmişir. Mamafih, bazı insanlara da bu yolla bilgi elde edebilmektedir(210).

Gazâlî'nin rüyâ yoluyla bilgi elde edilebileceği hakkındaki görüşleri bugünkü modern psikoloji ve psikanaliz yönünden oldukça enteresandır. Zira bu konu, bugünkü tıp ve psikolojiyle ilgilenen bilim adamları arasında, üzerine çok çalışılan konulardan biridir. Meselâ, psikanalizin kurucusu sayılan Freud başlangıçta rüyâ yoluyla bilgi elde etme tezinin bir saçmalık ve hurafe olduğunu savunmasına rağmen, hayatının sonuna doğru, bu görüşünden vazgeçerek, Gazâlî gibi, rüyânın da bir bilgi kaynağı olabileceğini savunmuştur. Şöyle der: "Diğer taraftan işaret edelim ki eski hikmetlerin, rüyâlarla geleceği önceden görme iddiaları haklı ve oldukça ilginç bir olaydır"(211). Bugün birçok bilim adamı bu görüşü paylaşmakta ve bu konuda çeşitli deneyler yapmaktadırlar.

h) Bilginin Değeri Problemi:

Burada, üzerinde kısa da olsa durulması gereken bir konu da ilmî bilgilerin değeri problemidir. Genel olarak Gazâlî, bilginin şu üç değeri üzerinde durmaktadır: Gerçeklik değeri, faydacılık değeri ve ahlâkî değeri.

Gazâlî'ye göre, her şeyden önce kesin bilgi bize varlığın gerçekliğini yansıtmalıdır. Bilginin gerçekliğinin iki kriteri vardır. Birincisi, genelde, dinî nasların açık mânâlarına aykırı olmaması; ikincisi, objektif bir karakterde olmasıdır. İşte bu iki kritere birden uyan bilgi ancak gerçeklik değerine sahiptir. Aksi takdirde bilgi şahsî ve indi inançlar ve fikirlerden öteye geçemez.

Faydacılık değerine gelince, bilgi ya insanın dünyasına ya da âhiretine faydalı olmalıdır; ya maddî hayatına ya da mânevî hayatına katkıda bulunmalıdır. Böyle olmayan bilgiler Gazâlî'ye göre muteber bilgiler değildir.

Gazâlî için bilgilerin insanı terbiye edici olması gerekir. İnsanın ahlâkî yaşantısına katkıda bulunmayan her bilgi toplum ve ferde zararlıdır.

Diğer taraftan Gazâlî ayrı ayrı ilim dalları üzerinde de durur. Genelde aklî ilimler denen felsefe, matematik, astronomi, fizik ve diğer tabiat ilimlerinin bir ilim olarak kötü veya dinî inanca ters düşen yerleri yoktur. Fakat bu ilimleri iyi bilmeyen kimselerden bazıları bu ilimlerdeki bazı görüşleri iyi anlayamadığı zaman bazı şüphelere ve onların zararlarına maruz kalabilir. Aynı şekilde bu ilimlerde temayüz etmiş kimseler, eğer niyetleri kötü ise, bu ilimleri kötüye kullanabilirler.

(210)Gazâlî, İhyâ', C. IV, s. 457; Cevahirü'l-Kur'an, s. 35 vd.
(211)Freud (S.); Le Rêve et son Interprétation, Fransızca Terc.: H. Legos, Paris, 1925, s. 134.

Bu ilimlerle iştigal eden ve öğrenen kimselerin bu iki noktaya dikkat etmeleri gerekir(212).

Burada Gazâlî'nin ilim anlayışı, ilmî tartışmalar konusunda daha önce hiç kimse tarafından ifade edilmeyen ve onun geniş görüşlülüğünü ve tenkid felsefesinin temelini teşkil eden şu cümlelerini de aktarmadan konuyu bitirmek istemiyoruz: "Gerçekten anladım ki, bir ilme hakkı ile vakıf olmayan bir kimse, o ilimdeki bozukluğu anlayamaz. O derece vakıf olmalı ki, o ilmin o devirde en âliminin ilmine eşit olup mütalaa ve tahkikat neticesinde onun derecesini geçmeli; onun muttali olmadığı derinliklere dalabilmeli. İşte o zaman o ilmin bozuk olduğu iddiasının bir hak olduğu meydana çıkar...

Binaenaleyh anladım ki, bir akdin ve düşünce hareketinin hangi görüşler üzerine kurulduğunu anlamaksızın, künh ve hakikatine varmaksızın o mezhebi reddetmek karanlığa taş atmak gibidir(213).

İşte çok mânâlı bir ilim ve tenkidci zihniyet anlayışı örneği. Genç müslüman ilim adamları ve namzetleri herşeyden önce bu örnek zihniyete bugün her zamankiden daha çok muhtaçtırlar. Şu veya bu zihniyete veya akıma uzaktan karşı olmak yetmez, onu yakından tanımak gerekir. İlmî zihniyet budur.

2- Gazâli'ye Göre, Bilginin Elde Edilişiyle Bilgi Organlarının Embriyolojik Gelişimi Arasındaki Paralellik:

Gazâlî'nin bilgi teorisinin ilginç yönlerinden biri, bizce, Gazâlî'nin bilginin elde edilişi ile bilgi organlarının embriyolojik gelişimi arasındaki kurduğu paralelliktir. 478 H. yılında Gazâlî kendine hasıl olan bir şüphe ile on yıla yakın bir zaman yaşadı. Bu devrede o hep gerçek bir bilginin ne olduğunu, bilgilerimizin gerçeği olduğu gibi yansıtıp yansıtmadığını, bilgilerimizin sınırlı olup olmadığını aradı. Onun şüphesi daha sonra Descartes'ta da ifâdesini bulacak olan metodik şüpheydi. Descartes'in şüphesi ile Gazâlî'ninki arasında geniş ölçüde bir benzerlik vardır(214).

Descartes'ın bu şüpheci teorisinde Gazâlî'nin etkisi, Gazâlî'yi bol bol zikreden St. Thomas d'Aquin'in vasıtasıyla olduğundan hiç şüphe yoktur. Hilmi Ziya Ülken, bu noktada Gazâlî'nin Descartes ile mukayesinin yerinde olmadığını söylüyor. Çünkü ona göre; her ne kadar başlangıç noktasından her ikisi arasında bir benzerlik varsa da netice yönünden ikisi arasında ayrılık vardır; "Aralarındaki şu esaslı farkla işaret etmeli ki, Descartes önce basit olarak başlayan ve gittikçe bütün ilim dallarına ve insânî bilgiye yayılan metodik şüphesinden sonra kat'i bilgiye temel olabilecek felsefî hareket noktasını bulması üzerine yeni

(212)Gazâlî; el-Munkız min ed-Delâl,ss. 8-30.
(213)Gazâlî; el-Munkız min ed-Delâl'ın felsefî ilimlere ayrılmış çeşili bölümleri,

ilmin temeli olan matematik kesinliğine ulaşıyor. Halbuki Gazali aynı metoddan iman kesinliğine ulaşıyor. Bunun içindir ki, Gazâlî'yi Descartes'la değil Augustinus'la, Pascal'la mukayese etmek yerinde olur[215].

Eğer Ülken, al-Munkız'da Gazâlî'nin şüphesinin seyrini ve kurtuluşunu dengeli bir şekilde takip etseydi, yukarıdaki hükmünde yanılgıya düştüğünü anlayabilecekti. Zira her ne kadar Gazâlî al-Munkız'ın başında zaruriyât'dan şüphe etmişse de[216] neticede on, üçten büyüktür gibi matematik zaruriyât'ın doğru olduğunu yine aynı eserde söyler[217]. Eğer bilmenin konusu fizikî âlem ise onu bilmede zaruriyât yani matematik gibi ilimlere ihtiyaç olduğunu söylemesiyle ve devreye tecrübeyi sokmasıyla da, hem Descartes'a benzer hemde onu aşar. R. Bacon'ın öncüsü olur.

Görülüyor ki neticede Gazâlî matematik gibi ilimleri inkâr etmiyor ve Descartes'ın öncüsü oluyor. Diğer taraftan Allah'ın bilgisini elbette Gazâlî imânda görüyor. Sonuçta Descartes'ı Gazâlî'ye bu konuda benzetmek çok yerinde olur.

Gazâlî'nin şüphesinin konusu bilgi idi; varlık değildi. Şüphesi ontolojik şüphe değildir. İhyâ, Kimyâ ve al-Munkız min ed-Delâl'de, hep bilgi teorisi işlenmiş ve varlık teorisinin bilgi teorisi üzerine kurulabileceğini anlatmaya çalışmıştır. Gazâlî'nin bu eserlerinde ortaya koymaya çalıştığı bilgi teorisi büyük ölçüde psikolojik bir bilgi teorisidir, şu mânâda ki, gerçek bilgi ve onun oluşumu ancak bilinecek olan objenin değil önce bilici olan süjenin, yani insanın bilmesi gerekiyordu. Bunun içindir ki Gazâlî'nin bilgi teorisi bizzat insanın kendi bilgisi üzerine kurulur ve hep bu orta ve son devir eserlerinde Gazâlî insanın duygularını, nefsini, ruhunu, aklını ve kalbini bu açıdan geniş geniş konu edinir. Gazâlî'nin bilgi teorisinin en kısa fakat öz ve sistematik olarak özetlediği eser al-Munkız'dır. O bu konuda çok önemlidir. Çünkü H. 488 yılında şüpheden kurtulduktan sonra kaleme aldığı bu eser Gazâlî'nin kendi bilgi felsefesini aksettirir. "Fikir tarihinde Saint Augustin'in Confessions'u ile kıyas edilebilecek olan bu eser bir taraftan Gazâlî'nin hayatını öğrenmemiz, bir taraftan da onun fikir buhranları içinde kendi kendisiyle savaşarak hakikî varlığını nasıl kazandığını, yani asıl felsefesini göstermesi bakımından çok dikkate şâyândır"[218].

---

(214) Bu konu için bkz.: W. Montgomery Watt, Th Faith and Practice of al-Ghazali, Ethical and Religions Classies of East and West, No: 8, Londan, 1953,s. 12. İ.A. Cubukçu: İslâm Düşünüreri, Ankara, 1977, S. 37.

(215) Ülken (H.Z.); İslâm Düşüncesi II, İslâm Felsefesi Tarihi, İ.Ü. Ed. Fak. Yayınlarından, İstanbul, 1957, s. 329.

(216) Gazâlî; al-Munkız min-ed-Delâl, Kahire, 1303, s.6.

(217) Gazâlî; al-Munkız, s. 7.

(218) Ülken (H.Z.); a.g.e., s. 328.

Bilgi ve bilgi organlarının embriyolojik gelişimi arasındaki paralelliğin kurulduğu yer, işte bu eserin daha ziyade yedinci bölümünün başlangıç kısmıdır.

Gazâlî'ye göre insanın varolmasının esas gayesi Allah'ı bilmektir. Fakat Allah'ın bilinmesi de, insanın ancak kendini ve âlemleri yani varlıkların çeşit ve cinslerini bilmesiyle gerçekleşebilir. İşte bunun için, yani bilme için, insanda idrâkler ve bilgi âletleri yaratılmıştır(219).

İnsan bu idrâk vasıtalarıyla hem dünyayı ve onun fenlerini bilir, hem de Allah'ı tanır; bu bilgi ile hem dünyasını hem de âhiretini birlikte yapmış ve kazanmış olur.

Gazâlî'ye göre böyle gerçek ve yakînî bilgi yani şüphe götürmez ve eşyayı bize olduğu gibi anlatan bilgi her şeyden önce duyu organları ile eşyanın hissedilmesinden elde edilen "Mahsusât" ve "Zaruriyât" lardır veya kısaca "bedihî" bilgilere dayanır, temelde bunlar yatar(220). Ne varki bu bilgiler temel olmasına rağmen kendileri bizzat her zaman gerçek bilgiler değildirler, yani her zaman varlığın gerçekliğini yansıtmazlar, çünkü duyular yanılgıya müsaittirler(221).

Gazâlî'ye göre, nasıl bedihî bilgiler gerçek bilginin ilk temelleri iseler, o bilgilerin elde edildiği duyu organları olan deri, göz, kulak, burun ve dil de insanın embriyolojik gelişim safhasında ilk oluşan organlardır. Gazâlî'ye göre önce meydana gelen dokunma duygusudur, ki bu deridir(222).

Gazâlî'nin bu görüşü modern embriyoloji açısından doğrudur. Zira, insanın embriyolojik gelişim safhasında ilk oluşan deri dahil birçok duyu organlarının kendinden oluştuğu ektodermdir(223). Gazâlî, insan bu dokunma duyusu ile eşyanın ilk fizikî bilgisi olan sıcaklığı, soğukluğu, sertliği ve yumuşaklığı, vb. bilir, der. Gazâlî'ye göre önemli ikinci organ gözdür. Gözde eşyanın renk ve biçimini verir(224). Modern embriyolojiye göre gözün de başta retina ve lens olmak üzere büyük bir kısmı ektodermden oluşmuştur. İlk oluşan organlardandır(225). Gazâlî bir yerde gözün yedi tabakadan oluştuğunu(226) söylediği halde başka bir yerde on tabakadan oluştuğunu söyler(227).

---

(219) Bkz.: Gazâlî; el-Munkız, s. 34.
(220) Bkz.: Gazâlî; el-Munkız, s. 4.
(221) Bkz.: Gazâlî; el-Munkız, ss. 4-5.
(222) Bkz.: Gazâlî; el-Munkız, s. 34.
(223) Bkz.: Şeref Yazgan; Genel Embriyoloji Ders Notları, s. 35.
(224) Bkz.: Gazâlî; el-Munkız, ss. 4-5.
(225) Bkz.: Black's Medical Dictionary. 13) Baskı, London, 1974, s. 344.
(226) Bkz.: Gazâlî; Kimyâ'yı Saadet II, Cild, I. Baskı, Tahran, 1318, s. 745.
(227) Bkz.: Gazâlî; el-Munkız, ss. 789.

Gerçekten eğer gözün anatomik yapısına bakılacak olursa; 1-Çekirdek 2-Onu çevreleyen üç tabakadan Sklera (koruyucu tabaka), 3- Üç tabakadan ikinci Uven (besleyici tabaka) ve onun kısımları olan: 4- Chorioidea, 5- Corpus ciliate, 6- İris, 7- Üçüncü tabaka olan Retina olarak toplam yedi tabaka görmek mümkündür(228).

Gazâlî daha sonra işitme organı olan kulak ile tatma organı olan dilden ve onların eşyanın ilk bilgisini elde etmedeki fonksiyonlarından bahseder. Yukarıda kısaca belirttiğimiz gibi Gazâlî'ye göre, insanın teşekkülünde nasıl ilk önce duyu organları meydana gelirse, bizde ilk meydana gelen bilgiler de bu organlarla elde edilen bilgilerdir ki, Gazâlî bunlara bedihî veya zaruriyât ve mahsusât adını verir. Gazâlî'ye göre bu bilgiler çocuklarda, akıl ve kalplerini çalıştırmayan insanlarda gerçek bilgiler mesabesinde bulunur. Halbuki bu bilgiler bize gerçeği tam olarak yansıtmazlar. Ve bizi yanıltırlar. Gözün, uzakta büyük bir şeyi, bize küçükmüş gibi göstermesinde olduğu gibi.

Gazâlî'ye göre, bilhassa insan yedi yaşından onyedi yaşına kadarki geçen devrinde, kendine verilen aklı kullanmaya yetkinlik kazanır ve bu bilgileri bir yandan yargılar ve diğer yandan da onlara dayanarak başka bilgiler elde eder. Aynı zamanda his ve duyuların ötesine geçerek hissolunmayan, duyumlanmayan bazı varlıkların da bilgisini elde eder(229).

İnsanın bu akıl devresi bilfiil Gazâlî'ye göre 17 yaşına doğru başlar. Bu da gerçek bilgiye ulaşmanın ikinci devresidir ki esasta bu duyu organlarının verileri olan mahsûsata dayanır. Bu ikinci devrenin esas bilgi organı ve merkezi akıldır. Akılda modern embriyolojiye göre embriyonun ikinci devresi olan endodermden veya daha doğru olarak ektodermin ilk endoderm hücrelerinden meydana gelmiştir(230).

Gazâlî, aklın bilgi elde etmede iki büyük fonksiyonundan bahseder 1- Aklın ön kısmındaki hayâl etme gücü, 2- Arka kısımdaki hıfz gücüdür(231).

Gazâlî'ye göre, aklın elde ettiği aklî bilgi de eşyanın her zaman gerçek ve yakînî tam bilgisini bize vermeyebilir. Gazâli'ye göre bu aklî ve daha önceki mahsusât bilgilerden, önce şüphe etmek gerekir; daha sonra da, doğru olup olmadıklarını anlamak için "tecrübe" etmek gerekir. Bu bilgilerin doğruluğu Gazâlî'ye göre ancak ve ancak tecrübe ile sâbit olur, başka şeyle değil.

Gazâlî'ye göre eğer bilgisi elde edilecek şey fizikî âleme ait bir obje ise, akıl

---

(228)Bkz.: Nathan Scheinfinkel; İnsan Fizyolojisi, Çeviren: Mahmet Akçay 2. Fasikül, A.Ü. Tıp Fak. Yayınları, No: 48, Ankara, 1955, s. 20.

(229)Bkz.: Gazâlî; el-Munkız, ss. 35.

(230)Bkz.: Şeref Yazgın; a.g.e., s. 544.

(231)Bkz.: Gazâlî; Kimyâ'yı Sa'adet, II. Cild, 2. Tab'ı, Tahran, 1323, s. 16.

ve tecrübe bize o şeyin bir noktada gerçek bilgisini verebilir. Eğer obje metafizik âleme ait bir şey ise, onun gerçek bilgisi için, Gazâlî'ye göre, ne akıl, nede tecrübe yeterli değildir. Hatta akıl fiziki bir objenin bile hikmetinin ne olduğunun tam idrâk edemez. O halde Gazâlî gerçek bilgi elde etmede bilginin üçüncü bir safhasına geçer ve onun merkez ve organını inceler.

Bu üçüncü ve son safha Gazâlî'ye göre kalb safhasıdır. Bununla insan, aklın da ermediği şeyleri görür, artık bilgiyi bilmek yoktur. Açıkça bilgiyi, eşyanın gerçekliğini görmek vardır ki, bu da Allah'ın kalbe "ilhâm" vermesi ile olur. Kalb bilici olarak görücü merkez, sadece fiziki ve metafizikî eşyanın haldeki bilgisini de bilmez, aynı zamanda onun gaybını gelecek haldeki bilgisini de bilir. Gazâlî, özlü bir şekilde bu hususları şöyle dile getirir: "Aklın ötesinde başka bir "göz" açılır ki insan onunla gaybı ve müstakbelde olacakları ve aklın ermediği şeyleri görür[232]. Gazâlî'nin bilme ve görme gücü olarak isimlendirdiği bin kalp maddî değil, fakat onun işgal ettiği mekân bizdeki et parçası olan kalbdir.

Demek ki Gazâlî'ye göre, gerçek ve yakînî bilgi, bu üçüncü safhada elde edilen bilgidir; merkezi ve organı kalbdir. Gazâlî'ye göre kalb, insanda en son safhada oluşan organdır. O mezodermin ileri gelişimi olan lateral mezodermden meydana gelir[234].

Gazâlî'ye göre bu cismânî kalb, biraz önce de belirttiğimiz gibi, içinde ruhânî latif bir bilme ve görme gücünü gizler. Bu güç, aklı olabildiği ölçüde aydınlatır ve insanın bilmek için yöneldiği eşyayı ona aydınlatır. Zira Gazâlî'ye göre bu kalb bir nûr; ışıktır ki, Gazâlî onun sayesinde şüpheden kurtularak "İlme'l-Yakîn" e ulaşmıştır; "Safsatadan bu ayrılış bir delil vasıtasiyle değil, Yüce Allah'ın kalbime attığı bir nur ile olmuştur" der[235].

Gazâlî'ye göre bu nür, bilgilerin anahtarıdır ki, onu, yüksek kalb mertebesine erebilenler kullanabilir ve parıldaması her zaman devamlı değil, çoğunlukla kesintili olur.

Gazâlî'nin bu kalbi nür olarak nitelemesinin ve onun bir ışık oluşunun maddî delili de vardır. Zira maddî kalbimiz de bu nuru kendinde lokalize olarak bulundurur ve genel olarak Keith-Flack ismiyle meşhurdur. Gözle görülmeyen, ancak mikroskopik bir nokta olan organcık, üst vena cava ile sağ autrium'un bitiştiği yerde bulunur. Kalbin hiç vücuda bağlı olmayan, bağımsız hareketini sağ-

(232)Bkz.: Gazâlî; el-Munkız, s. 35.
(233)Bkz.: Gazâlî; Ihyâ', C. III, Kahire, 1302, s. 3.
(234)Bkz.: Şeref Yazgan; a.g.e., s. 41; Henry Gras; Anatomy of the Body, 29, Baskı, Philadelphia, 1973, s. 27.
(235)Bkz.: Gazâlî; el-Munkız, ss. 7.

layan adetâ ambulansların alârm ışığı gibi ışık saçan bir organcıktır ki bütün vücudu idare eder[236]

Gazâlî'nin kalbi nur olarak tarif etmesi sadece modern tıp ilmi açısından doğru değil, aynı zamanda bizzat Gazâlî'nin kendisinim de belirttiği gibi, dinî naslar açısından da doğrudur. Zira Gazâlî'nin bize bu konuda şu nakillerde bulunur: "Allah'ın Rasûlüne –mağfiret ve rahmet O'nun üzerine olsun– Allah-ü Teâlâ'nın: "Allah kime doğru yolu göstermek isterse, onun göğsünü açar." (al-En-âm, 215) âyetindeki "şerh" kelimesinden sorulunca; "O Allah-ü Teâlâ'nın kalbe verdiği bir nurdur", buyurmuştur[237]. Görüldüğü gibi, burada da kalb, nur olarak zikrediliyor.

Yine, Gazâlî şu hadisi de aynı konu için delil getirir: "Allah Teâlâ mahlûkatı karanlık içinde yarattı. Sonra onlara nûrundan serpti[238]. Bu dinî naslar ve İhyâ'nın "Acaibü'l-Kalb" adlı bölümlerinde zikredilen diğer naslar da, kalbi bir nûr olarak sıfatlandırmada, Gazâlî için delildirler.

Kalb, insanda hem maddi hem de mânevî bakımdan en yetkin organdır. Akıldan da hem biyolojik hem de mânevî bakımdan üstündür. Zira kalb, bu Keith-Flack ile diğer bütün organlardan akıl da dahil bağımsızdır. Beyini çıkarılan bir varlık yaşayabildiği halde, Keith-Flack'ın nûr saçması durdurulan bir canlı ölebilir; öte yandan beyinde lokalize olmuş olan ve akıl denen bilgi elde etme gücünün her şeyi tecrübeye mahal bırakmaksızın doğru, çok kesin olarak bilmediği halde Gazâlî'ye göre kalp, bu nuru sayesinde herşeyi görür gibi bilebiliyor.

İşte bu mânâlardan Gazâlî'ye göre kalb akıldan yücedir ve gerçek bilginin kaynağıdır. Diğer taraftan kalbe bu nûr Allah'tan geldiği için, tabiat ve tabiat-üstü sahaların bilgisi, bizzat tabiat içinde tabiat olan akıldan, kalp üstün ve aklı da aşan bir bilicidir; eşyayı hakikatı ile görücü ve kavrayıcıdır.

Demek ki, Gazâlî'ye göre "gerçek bilgi" ister eşyanın bilgisi olsun, ister Allah'ın bilgisi olsun ancak ve ancak kalb ile elde edilebilir. Ve kalbin bu gerçek bilgisi için, aklın bilgisi için olduğu gibi, tecrübeye ihtiyaç yoktur. Onun bilgisi bizatihî doğru bilgidir[239].

Ne var ki, Gazâlî'ye göre Peygamberler hariç, insanın bu mertebeye ulaşması için duyu organlarını, aklını kullanması ve onu aşması gerekiyor. Böylece

(236)Bkz.: Henry Gras; a.g.e., s. 555; Blakiston's New Gould Medical Dictionary, 2. Baskı, New York, Toronto, London, 1956, ss. 800-801; Doreand's Illustrated Medical Dictionary, 24. Baskı, Philaelphia, London, 1965, s. 1017.

(237)Bkz.: Gazâlî; el-Munkız, s. 7.

(238)Bkz.: Gazâlî; el-Munkız, s. 7.

(239)Bkz.: Gazâlî; el-Munkız, s. 36.

gerçekte Gazâlî bilgide bilhassa, fizikî âlemi bilme sözkonusu olduğunda aklın rolünü ve duyaları inkâr etmiyor. Bilakis onları hareket noktası alıyor; fakat onların yetmezliğini vurguluyor. bilhassa metafizik âlemi sözkonusu olunca.

Bütün bunlardan sonra, Gazâlî'nin bir tıb âlimi ve biyolog olmadığı dikkate alınarak, acaba o modern ilmin verileri ile bağdaşan bu görüşlerine nasıl sahip oldu sorusunu soracak olursak, kesin bir biçimde cevap vermek zordur. Ne var ki, bu zorluğa rağmen şu iki faraziyeden biriyle belki bu soruyu cevaplamış oluruz: Ya Gazâlî bu görüşlerini devrinin tıp kültüründen nakletti, böyle bir cevabı kesin olarak ileri sürmek için hiç şüphesiz o devrin tıb ve biyoloji kültürünü araştırmak ve görüşleriyle karşılaştırmak gerekir, ya da kendi bilgi teorisinin mantıkî sonucu olarak böyle görüşlere varmıştır.

Fakat Gazâlî bu görüşlerine nasıl sahip olursa olsun, doğru olan şudur ki, görüşleri büyük ölçüde bugünkü modern verilere uygundur ve kendileri ile bilgi elde ettiğimiz organlar ve onların embriyolojik gelişimleri ile paralelliği ilk defa Gazâlî'nin kurmuş olmasıdır.

3- Gazâli ve Çocuk Eğitimi

Düşünürlerden, eserlerinden birini çocuğa ithaf eden ve onun ismini veren tek düşünür, "Eyyühe'l-Veled" adlı eseriyle şüphesiz Gazâlî'dir. Burada o, çocuğun kişisel, toplumsal ve dinî eğitimini sade bir dille, basit kurallar içinde anlatmaya çalışır.

Konusu genel olarak kişisel ve dinî ahlâk, edep ve eğitim olan eserlerinde de çocuk ve çocuk eğitimine yer verir. Bu eserlerinde, bugün de, modern çocuk eğitimcilerinin bile ancak ulaşabildikleri, hatta ulaşamadıkları çocuk eğitimi ile ilgili güzel öğütler ve kurallar ortaya koyar.

Genel ahlâk ve eğitim felsefesinde olduğu gibi, Gazâlî çocuk eğitimi ile ilgili kurallar ve kaidelerini bir yandan Kur'ân ve Hadîslerden, diğer yandan da akıl ve tecrübe ile sâbit olmuş, çoğunlukla beğenilmiş günlük yaşantının gerçeklerinden elde eder. Tarihe başvurur; peygamberlerin, âlim, mürşid ve ulu kişilerin hayatlarına ve onların örnek yaşayışlarına müracaat eder.

Önce biz, Gazâlî'ye göre çocuk eğitimini, ailede ve okulda çocuk eğitimi olmak üzere iki ana kısımda inceleyeceğiz:

I- Ailede Çocuk:

Gazâlî, çocukları anne ve babaya verilmiş ilâhî bir "emânet" kabul eder ve bu emânetin en iyi şekilde eğitilmesinden onların dînen ve eğitim açısından sorumlu olduklarını söyler[240]. Demek oluyor ki, çocuk eğitimi Gazâlî'ye göre –

(240)Gazâlî; İhyâ', III, Cilt, I, baskı, Matbaa al-Azhariyya, Mısır, 1302, s. 66.

tabiî olan da budur– önce aileden başlar. Şu âyet ve hadis Gazâlî'ye göre bu konuda delildirler: "Ey imân edenler, nefsinizi ve çoluk-çocuğunuzu cehennem ateşinden koruyunuz."[241], "Çocuğu iyi terbiye etmek ve çocuğa güzel ad vermek onun babası üzerindeki hakkıdır"[242].

Gazâlî'ye göre çocuk doğuştan ahlâk ve eğitim açısından nötürdür. Çocuk doğuştan iyi veya kötü değildir. O saf ve boş, fakat herşeyi almaya müsait bir cevherdir; işlenmeye elverişlidir. "Çocuğun kalbi saf bir cevherdir ki herçeşit nakış ve resimden boş, fakat nakşedilecek herşeyi kabule müsait ve kendine yönelen herşeye meyleder durumdadır"[243].

Gazâlî'ye göre anne ve babaya düşen, çocuğu en iyi biçimde eğitmektir. Onların çocuğa verecekleri eğitim ve ahlâk, hiç şüphesiz kendilerinin sahip oldukları ve kendi yetiştirdikleri kültürdeki eğitimin ve ahlâkın damgasını taşıyacaktır; zira Gazâlî bu hususu Peygamberimizin şu hadîsi ile vurgular: "Her doğan fıtrat üzere doğar, sonra onu, anne ve babası yahudi ise yahudi; hıristiyan ise hıristiyan; mecûsî ise mecûsî yetiştirir"[244]. Görülüyor ki çocuk, eğitimde en geniş mânâsı ile anne ve babasının ve onların eğetiminin mahsulüdür. Çocuğu ailedeki eğitimi, onun kişisel, toplumsal ve dini eğitimini içerir.

A) Kişisel Eğitim:

Gazâlî'ye göre, çocuğun ailedeki kişisel eğitimi iki yöne yönelik olmalıdır: 1- Ruhuna, 2- Bedenine,

1- Ruhî Eğitim: Bu, çocuğa maddî sebeplere bağlanmadan ve onları hareket noktası kabul etmeksizin fazilet, adâlet, sevgi, acıma, iyilik, kötülük ve şecaatın ne demek olduğunu öğretmek ve aşılamaktır[245]. Anne ve baba bu ruhsal duyguları ve ihtirasları çocuk üzerinde denemelidir. Bu açıdan, onlar, çocuklara, sevmeyi, sevilmeyi ve merhameti öğretmek için öpmeli, onları okşayıp sevmelidir. Gazâlî çocuğu sevmenin müstehap olduğunu söyledikten sonra, şu misâli verir: "Akra b. Hâbis, Peygamberimizin Hz. Hasan'ı öptüğünü görünce;

– Benim on tane çocuğum olduğu halde, hiç birini öpmedim, dedi. Bunun üzerine Peygamberimiz;

– "Merhamet etmeyene merhamet olunmaz" buyurdu[246]. Çocuğu iyi iş-

(241)Kur'ân Tahrîm, 6.

(242)Gazâlî; a.g.e., C. II, s. 184.

(243)Gazâlî; a.g.e., C. III, c. 67; ayrıca bkz.: Kimyâ'yı Sa'adet, C. II. I. Bsk, Resid, Tahran, 1319, s. 528.

(244)Gazâlî; a.g.e., C. III, c. 69; Benzerleri için bkz; Ahmet, Müsnad, II, 253; Buhârî, Sahih, I, 343.

(245)Gazâlî; a.g.e., C. III, s. 67;

(246)Gazâlî; a.g.e., C. II, s. 184; Ayrıca bkz.: Kimyâ'yı Sa'âadet, I. Cilt, 2, bsk, Resid, Tahran, 1323, s. 339.

lerinde açık olarak, maddî ve mânevî hediyeler ile sevindirmelidir ki, bu onu iyiye teşvik olur. Gazâlî'ye göre, genel olarak çocukta iyi-kötü ayırımı ve bu hasletlerin şuurlu bir şekilde başlaması altı yaş civarındadır(247). Diğer taraftan, Gazâlî'ye göre, çocuğu aşırı bir şekilde zevk ve sefâya alıştırmamalı; küçükten çocuğu onlarla şartlandırmamalıdır. Eğer böyle yapılmazsa çocuk büyüdüğü zaman, onları elde edemediğinde, ömrü boyunca mutsuz olabilir. Gazâlî bu konuda şöyle der: "Dünya ateşi, devamlı surette çocuğu zevk ve sefâ içinde bırakmaktadır; çocuğa refah ve zinet sebeblerini sevdirmemeli, çünkü zînet ve refaha alışınca büyüdüğü zaman onlara sahip olabilmek için ömrünü onların peşinde geçirir ve ebediyyen de mutsuz olur"(248).

2- Beden ve Fizikî Estetik Eğitimi: Gazâlî çocuğun ruhsal eğitimine önem verdiği kadar onun fizikî estetik eğitimine de önem verir. O bu hususta anne ve babalara şu tavsiyelerde bulunur:

a) Çocuğa günün belli ve aynı saatlerinde beden tâlimi ile ilgili güzel hareketler yaptırılmalı; aksi takdirde, çocukta durgunluk ve tembellik uyanır(249). Gazâlî gibi, iyi eğitimci ve ahlâkçılar bu eğitimin önemini vurgulamadan edemezler.

b) Çocuğa yumuşak yatakta yatırmamalı, çünkü çocuğun vücut etleri ve kasları gelişmez, vücut yağlanması ve şişmanlık meydana gelir. Bunları önlemek için, sert yatakta yatırmalıdır(250). Burada Gazâlî her türlü eğitimin yanında çocuğun estetik ve beden güzelliği yönünden de eğitilmesini vurguluyor ve çocuk için vücut güzelliğinin önemini belirtiyor.

c) Çocuğun gündüz uykusuna mânî olunmalı, çünkü gündüz uykusu tembellik meydana getirir. Fakat gece uyumasına engel olunmamalı, hatta çocuğu gece uykusuna teşvik etmelidir(251).

d) Çocuğu derslerinden sonra, zaman zaman faydalı oyunlar oynamasına müsaade etmelidir. Zira böylece çocuk bir yandan ders yorgunluğunu gidererek, beden ve zekâ yönünden oyunla gelişir; diğer yandan içindeki oyun oynamak

(247) Gazâlî; a.g.e., C. III, s. 67. Gazâlî öğrenme yaşının altı-yedi yaş olduğunu çeşitli vesilelerle birçok yerde vurgular. Modern eğitimcilerde aynı görüşteler. H.D. Love ve W.H.Osborne gibi modern çocuk eğitimcileri, modern eğitimcilerin bu hususdaki görüşlerini şöyle dile getirirler: "Bazı otoriteler, bir çocuk öğrendiklerinin, yüzde yetmiş beşini altı yaş civarında öğrendiklerini söylemeye kadar varırlar. Bkz. H.D. Love ve W.H. Osborne, Early Childhood Education, U.S.A,. 1971, s. 55.

(248) Gazâlî; a.g.e., C. III, s. 67.

(249) Gazâlî; a.g.e., C. III, s. 68; ayrıca bkz.: Kimyâ'yı Sa'âdet , C. II, s. 530.

(250) Gazâlî; a.g.e., C. III, s. 68.

(251) Gazâlî; a.g.e., C. III, s. 68.

arzusu engellenmemiş olarak, gizli ve kaçak oynaması engellenmiş olur[252]. Bilindiği gibi bugün modern çocuk eğitimciler oyunun çocuk için ne kadar önemli olduğunu belirtiyorlar, Diyebiliriz ki modern çocuk eğitimi hemen hemen oyun ve oyuncağa dayanır. Gazalî'nin de dediği gibi oyun hem çocuğun dinlenmesi ve boşalmasına bir araç, hem de yeteneklerinin gelişmesine ve yeni yetenekler kazanmasına bir araçtır. Görülüyor ki, Gazâlî çocuktaki fizikî estetiğe önem verdiği kadar çocukla oyun arasındaki bağı en iyi şekilde kuruyor. Piaget'ye göre de oyun ve çeşitli dereceleri çocuğun sosyal ve fiziki gelişimini sağlar[253].

B) Toplumsal Eğitim:

Anne ve baba, çocuğu en güzel şekilde toplum içinde uyum sağlayacak tarzda eğitmekle mükelleftirler. Bu eğitim Gazâlî'ye göre, tâ yemek sofrasından başlar. İyi arkadaş edinmekten, toplum içinde konuşmaya kadar varır.

Gazâlî, yemek yemenin âdâbından birinin de anne ve babanın çocuklarını toplayıp aynı kap ve aynı sofrada yemeleri oluğunu söyler. Çünkü bu, bir yandan Peygamberimizin bir sünneti diğer yandan da çocuğun topluma alışmasını, çocuğun kollektif hayata uyumunu ve sosyalleşmesini sağlar, der; bu konuda bazı hadîsler de nakleder[254].

Çocuğa toplumda oturup kalkması, konuşma şekli ve onun âdâb ve erkânı, büyüklere saygı ve hürmet şekilleri öğretilmelidir[255]. İyi arkadaş seçmesine yardımcı olunmalıdır. Çocuğun emsâllerine karşı maddî bir şey sebebi ile üstünlüğünü ortaya koyması ve öğünmesine mânî olunmalıdır. Ancak alçak gönüllülük öğretilmelidir[256]. Bu son nokta çok önemlidir, zira her çocuk, anne ve babasının mâlî yönden, her gördüğüne sahip olamaz; olamayınca çocuk, o gördüğünü elde etmek için, ya kötü yollara başvuracaktır, yada boynunu büküp içine kapanarak aşağılık duygusuna ve utangaçlıklara kapılacaktır. Bu her zaman güncel bir sorundur. Günümüzdeki aşırı reklâmcılık bu konuda ayrı bir derttir.

C) Dinî Eğitim:

Gazâlî'ye göre, çocuğun dinî eğitimi diğer eğitimler gibi âilede başlar. Daha çocuk altı-yedi yaşlarına gelir-gelmez, ona kısa ve basit olarak dinî bilgiler öğretilmeli; namaz, oruç gibi ibâdetler anlatılmalıdır[257]. Daha sonra çocuk bülûğ çağına erince, bu dinî bilgilerin; namaz ve oruç gibi diğer ibâdetlerin farz ve

---

(252)Gazâlî; a.g.e., C. III, s. 68.
(253)Gazâlî; a.g.e., C. III, s.4.
(254)Bkz.: J. Piaget; The Construction of Reality in the Child, Çeviren: Margaret Cook, New York, 1954, ss. 8-91; Ayrıca bkz.: H.D. Love ve W. H. Osborne; Early Chidhood Education, s. 95.
(256)Gazâlî; a.g.e., C. III, s. 68.
(256)Gazâlî; a.g.e., C. III, s. 68.
(257)Gazâlî; a.g.e., C. III, s. 68; Ayrıca bkz.: Kimyâ'yı Sa'âdet, C. II, s. 531.

vâcib olmalarının aklî ve naklî sebebleri, faydaları, tafsilâtlı bir şekilde tekrar öğretilmelidir(258).

Gâzâlî, çocuğun gerek kişisel, gerek toplumsal ve gerekse dinî, ahlâkî gelişimi ve eğitimi ile ilgili olarak zenginlik ve fakirlik üzerinde de durur. Çocuğa zengin olması tavsiye ve ona teşvik edilmeli; fakat aşırı mal ve para tutkusu aynı zamanda yerilmeli. Kısaca zenginlik içinde de fakirlik öğretilmelidir. Fakat çocuğa asla fakir olma tavsiye edilmemelidir. Gazâlî, bu konuyu bize Lokmân Hekîm'in oğluna yaptığı bir nasîhatla şekillendirir: "Ey oğlum, helâl kazanç ile fakirlikten sakın. Fakir düşen şu üç musîbete duçâr olur: 1- Din zayıflığı belirir, 2- Akıl zayıflığı belirir, 3- Mürüvvet ve insanlığı zayıflar. Bunların daha da büyüğü, insanların maskarası olur"(259).

Buraya kadar, âilede çocuğun eğitiminden ve bu konuda anne ve babaya düşen vazifeyi ve kısaca onların çocuk karşısında takınmaları gereken tavırları Gazâlî'ye göre özetlemeğe çalıştık. Şimdi ise çocuğun dinî ahlâk ve eğitim açısından kötü görülen davranışlarının düzeltilmesi ve onlar karşısında anne ve babanın, Gazâlî'ye göre nasıl davranmaları gereklidir onları görelim.

Gazâlî bu konuda şunları söyler:

a) Şayet çocuk bazan hatalı davranırsa, onu görmemezlikten gelmelidir ve gizli kusurlarını hemen teşhir etmemelidir. Zira çocuklar genel olarak hatalarını gizlemek isterler. Eğer bu hususta onlar azamî gayret gösterirlerse, hele hiç görmemezlikten gelmelidir(260).

b) Aksi takdirde çocuğun bu kusurunu düzeltmek isterken, her hareket için vara-yoğa çocuğa karşı gelmek onun bu kusurlarda inada varması, cesaretlenmesi ve onları tekrar tekrar yapmasına sebeb olunabilir(261) Modern eğitimcilerden H. Ginott'ta aynı görüştedir: "Çocuğu cezalandırmak onu zorlamak ve eğitilemez hale koymaktır"(262).

c) Şayet bu hatalar tekrarlanırsa, çocuk gizlice tekdir edilmeli ve zararları zaman zaman anlatılmalıdır. Sık sık tekdir ve tâzirden sakınmalıdır. Bu hâl çocuğu söz dinlemezliğe sürükler(263).

d) Bu kötü hareketleri başkalarının da yapabileceğini çocuğa sezdirmemek gerekir(264). Gazâlî'ye göre aksi durumda çocuğa örnek verilmiş olur.

---

(258)Gazâlî; a.g.e., C. III, s. 69; Ayrıca bkz.: Kimyâ'yı Sa'âdet, C. II, s. 531.
(259)Gazâlî; a.g.e., C. III, s. 49.
(260)Gazâlî; a.g.e., C. III, s. 67.
(261)Gazâlî; a.g.e., C. III, s. 67.
(262)Haim Ginott; Tacher and Child, New York, 1972, s. 148.
(263)Gazâlî; a.g.e., C. III, s. 67-68.
(264)Gazâlî; a.g.e., C. III, s. 67.

e) Çocuğu, gizli işler yapmaya yöneltecek her davranıştan kaçınılmalı, ona işleri iyi veya kötü olsun açıkça yapma imkânı vermelidir. Çocuk gizli işlerin kusur olduğunu bilir de, onlara göz yumulursa veya açıkça yapmasına fırsat verilemezse, bu konuda çocuk alışkanlığa kapılır ve işleri gizli yapmaya kalkar. Çocuğa onlardan usûlünce men etmelidir(265).

f) Çocuğa yapılan tekdir ve tâzirler topluluk içinde yapılmamalıdır. Zira, bu çocuğun utangaçlığına ve aşağılık duygusuna kapılmasına sebeb olur(266).

II- Okulda Çocuk Eğitimi

Âile yuvasından sonra çocuğun ikinci derecede, fakat aynı derecede önemli bir başka eğitim ve ahlâklanma kurumu da okuldur. Okuldaki öğretmen ve eğiticiler de anne ve baba kadar önemlidirler. Gazâlî, öğretmenlerin çocuklar üzerindeki eğitici rollerinin çok önemli olduğunu vurguladıktan sonra, öğretmenlerin de aynen anne ve babalar gibi, çocuklara nasıl davranmaları gerektiğini misâllerle maddeler halinde uzun uzun anlatır. Biz burada onun bu görüşlerini sekiz madde halinde kısa olarak sıralamak istiyoruz:

1- Öğretmen öğrenciye karşı şefkatli ve merhametli olmalı, onu kendi öz evlâdı gibi kabul edip o şekilde davranmalıdır(267).

2- Öğretmen, öğrencileri kendine karşı minnet duygusu altında bırakmamalıdır. Onlara faziletli davranmalıdır. Eğiticiler bu hususta Peygamberimizi örnek almalıdır(268).

3- Öğrenciye, yapılması gereken her nasihatı açıkça ve gurura kapılmaksızın öğretmen yapmalıdır(269).

4- Öğretmenlik dakik bir sanat olup, öğrenciyi hatalarından merhamet ve tenbih yolu ile vazgeçirmeli, herkesin önünde azarlanmamalıdır(270). Böylece alenen yapılan tekdirler ve tâzirler çocukta mahcubiyet hissini ve utangaçlık duygusunu uyandırabilir.

5- Bazı ilim ve konuları bilmeyen öğretmen bu ilimleri çocuğun gözönünde kötülememelidir(271). Çünkü burada Gazâlî, çocuğun yeteneğinin bu ilimlerden çocuk eğitiminden zekâ ve istidadını ölçmek için testler kullanılmaktadır.

---

(265)Gazâlî; a.g.e., C. III, s. 68.
(266)Gazâlî; a.g.e., C. III, s. 67. Ayrıca bkz.: Kimyâ'yı Sa'âdet, C. II, s. 530.
(267)Gazâlî; a.g.e., C. I, s. 52.
(268)Gazâlî; a.g.e., C. I, s. 52.
(269)Gazâlî; a.g.e., C. I, s. 53.
(270)Gazâlî; a.g.e., C. I, s. 53.
(271)Gazâlî; a.g.e., s. 54.

6- Öğrencinin kudret ve istidadını tesbit etmeli ve ona göre ilim öğretmelidir[272]. Elbette çocuğa fazla yük yüklemek onu zorlar ve bu yük sebebiyle çocuk ilimden yüz çevirebilir. Gazâlî bu konuda çok haklıdır. Zira, modern çocuk eğitiminde zekâ ve istidadı ölçmek için testler kullanılmaktadır.

7- Zeki olmayan öğrencilere onların anlayabileceği şekilde açık ve seçik telkinlerde bulunulmalı ve misâllerde ders verilmelidir[273].

8- Öğretmen, ilmi ile âmil olmalı, öğrettiği şeyleri kendi yapmalı ki öğrenciye örnek olabilsin[274]. Elbette öğretimde taklidin de önemi vardır.

Neticede şunu diyebiliriz ki, Gazâlî'nin ister âilede olsun, ister okulda olsun çocuk eğitiminde güttüğü esasların temelini daima sevgi, hoşgörü ve yerine göre cezalandırmak için değil de, çocuğu mükâfatlandırmak için maddî vasıtaların kullanılmasını teşvik ettiğini görüyoruz. Esas olan çocuğa iyi kötü hareketlerinin niçin iyi ve niçin kötü olduklarını sebeb ve neticeleriyle anlatmaktır. Yoksa onları şuursuz bir şekilde cezalandırmak veya mükâfatlandırmak değildir.

İBN RÜŞD

I- HAYATI VE ESERLERİ

Hayatı

İslâm âleminin ve özellikle de Endülüs'te yetişen filozof ve bilim adamlarının başka büyük bir sîması, hiç şüphesiz İbn Rüşd'dür. Hayatı hakkında çok az bilgiye sahibiz. Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd 520 H. / 1126 M. yılında Kurtuba'da dünyaya gelmiştir. Tanınmış bir âileye mensuptu. Dedesi, Kurtuba Başkadısı'ydı. Babası fakihdi. Zamanın değerli fakih ve mütekellimleri, hocaları arasındaydı. İyi bir öğrenim gören İbn Rüşd, önce dinî ilimleri, başta Mâlîkî fıkıhı ve Eş'arî kelâmını daha sonra tıb, matematik, astronomi ve felsefe tahsil etti. Meşhur filozof ve tabib İbn Tufeyl ile bu değer meşhur tabib Ebû Mansûr İbn Zuhr onun en çok arkadaşlık ettiği kimselerdir. Onlar İbn Rüşd"ün ilmî sahada yetişmesinde dikkate değer rol oynamışlardır.

İbn Rüşd'ü 1153 yılında önce, daha sonra birkaç kez gideceği Fas'ta ilk defa El Muvâhid Emiri Abdülmü'min'in nezdinde görüyoruz. Bu vazifesinin katiplik olduğu sanılmaktadır. Bu tarihten sonra, İbn Rüşd'ün hayatı, oldukça uzun sayılabilecek karanlık bir safha arzeder. Bununla birlikte İbn Rüşd'ün latinlerce Colliget adıyla çok meşhur olacak olan tıpta el-Külliyât'ını bu safhada yazdığı da

(272)Gazâlî; a.g.e., s. 54.
(273)Gazâlî; a.g.e., C. I, s. 54.
(274)Gazâlî; a.g.e., C. I, s. 55.

bilinmektedir. Eserin yazımını bitirince, dostu Ebû Mansûr İbn Zuhr'a vermiş ve ondan, çeşitli küçük organların hastalıkları hakkında bir kitap yazmasını rica etmiş, o da "Taysîr" adını verdiği kendi eserini yazmıştır. Bu karanlık safha İbn Rüşd'ün ikinci Elmüvahid Emiri Ebû Ya'kub Yûsuf ile 1168 yılında tanışmasına kadar Fas şehrinde devam eder ki, o zaman İbn Rüşd 43 yaşlarına ulaşmıştır. Bu tanışmayı, kendisinden o zaman 25 yaş daha büyük olan dostu ve sözkonusu sultanın veziri, hatta Saray dokturu İbn Tufeyl sağlamıştır. Kaynakların belirttiğine göre, Emir Ebû Ya'kûb Yûsuf, Aristo'nun arapçaya çevrilen kitaplarını okurken zorluklarla karşılaşmış, eserlerin daha iyi anlaşılması için şerh edilmelerini veziri İbn Tufeyl'den rica etmiş. İbn Tufeyl, yaşının ileriliği ve vezirliğin ağırlığı sebebiyle buna muktedir olamayacağını beyanla, bu işi yapabilecek olan birisini bulacağını söylemiş ve o zaman İbn Rüşd'ü saraya davet ederek kendisini Emir'e takdim etmiştir. Bu tanışmadan sonra İbn Rüşd'ün hayatında yeni bir devir başlar.

Aristo'nun eserlerinin şerh edilmesi konusunda, Emir'in arzusunu kabul eden İbn Rüşd, 1169 yılında İşbiliye Kadılığına atanır ve aynı yıl zarfında Aristo'nun eserlerini şerh etmeye başlar. 1171 yılında Kurtuba'ya Kadı olarak tayin edilir ve bu arada Endülüs-Fas arasında çeşitli yolculuklarda bulunur.

İbn Tufeyl'in emekliye ayrılmasından sonra, 1181 yılında Ebû Yakub Yûsuf'un Fas şehrindeki saray doktorluğuna atanır. Bu emirin ölümünden sonra yerine geçen oğlu Yûsuf Ya'kub el-Mansûr'un zamanında da aynı vazifeye devam eder. 1194 yılında oldukça yaşlanmış olan İbn Rüşd'ün bazı felsefî fikirleri, emirin hoşuna gitmez; bunun üzerine felsefeye dair eserlerinden bazılarının yakılmasını emreder ve kendisini de 1194-1195 yılları arasında Kurtuba yakınındaki Elisana kasabasına sürgüne göndertir.

1195 yılı sonunda affedilen İbn Rüşd, tekrar Fas şehrine döner ve orada üç yıl kadar münzevî bir hayat sürdükten sonra, 1198 yılında yaşı 72'ye ulaştığı bir zamanda hayata gözlerini yumar. Fas şehrine defnedilir. Fakat üç ay sonra tabutu Kurtuba'ya nakledilir ve oradaki aile mezarlığına gömülür.

İbn Rüşd, İslâm âleminin yetiştirdiği en büyük Aristocu filozof, değerli bir tabib ve bilim adamıdır. Aristo'yu tam olarak ilk defa dünyaya tanıtan odur. Gazâlî'nin Aristocu filozoflara karşı yönelttiği tenkidlere karşı tenkidleriyle tanınmıştır. Bu tenkidlerini ve Aristo'nun savunuculuğunu meşhur eseri Tehâfutu't-Tehafut'ta yapmıştır. Diğer taraftan İbn Sînâ ve Fârâbî gibi önceki müslüman filozofların Aristo felsefesini anlama ve yorumlamalarındaki yanlışlıklarına da işaret etmiştir. Ayrıca İbn Rüşd, İslâm âleminin yetiştirdiği fıkıhçılardan da biridir. Felsefî siyâset konularında, Aristo'nun Politika adlı eserini bilmediği veya bildiği halde rağbet etmediğinden, daha ziyade şerh ettiği Eflatun'un tesirinde kalmıştır.

İbn Rüşd, İslâm âleminden ziyade daha çok Batı âlemine tesir etmiştir ve latinlerce "Averroes" olarak tanınmıştır.

Eserleri

İbn Rüşd, Aristo'nun hemen hemen bütün eserleriyle Eflatun'un eserlerinden bazılarına şerhler yazmıştır. Aristo'nun eserlerin, her biri için üç ayrı şerh yazmıştır ki, birincilere "Küçük Şerhler" (Telhis); ikincilere "Orta Şerhler" (Şerh); üçüncülere de "Büyük Şerhler" (Tefsîr) adı verilir. Bu şerhler, Aristo'nun asıl eserleri kadar kıymetlidir.

Bunlardan başka, İbn Rüşd'ün felsefe, tıb, hukuk ve siyâset sahasında çok sayıda özgün eserleri de vardır. Bunlardan bazılarını burada zikredelim[275].

1- Kitâb ul-Külliyât
2- Tehâfut ut-Tehâfut
3- Kitâb ul-Keşf an Menâhic il-Edille
4- Fasl ul-Makâl
5- el-Bidâye
6- Kitâb ul-Coğrafiya
7- Makâle fî İttisâlil-Akl bi'l-İnsân
8- Makâlê fî Cevhâr il-Felek
9- Mesâ'il fi'l-Hikme
10- Makâle fi'l-Akl
11- Makâle fi'l-Kıyas
12- Makâle fî İlm in-Nefs
13- Mes'ele fi'z-Zamân
14- Zamîma

II- İBN RÜŞD'ÜN FELSEFİ DÜŞÜNCESİNDEN ÖRNEKLER

1- İbn Rüşd'ün Sudûr Nazariyesini Tenkidi

İbn Rüşd, kendinden önceki Müslüman filozofları özellikle de İbn Sînâ ve Fârâbî'yi, Aristo'nun düşüncesine Yeni-Eflatuncu unsurlar soktukları gerekçesiyle tenkid eder. Ona göre, Aristo felsefesine sokulan Yeni Eflatuncu unsurlardan biri, "Sudûr Nazariyesi" dir.

İbn Rüşd'e göre, Sudûr Nazariyesi'ni Aristoculuğa ilk defa sokan Tireli Porfirus (Porphyre)'tur. Bu görüş doğrudur. Daha sonra bu yolda onu Fârâbî ve İbn Sînâ takib etmişledir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Sudûr Nazariyesi'ni Aristoculukla

(275)bn Rüşd'ün eserlerinin tam listesi için bkz.: Alonso (P.M.); Teologia de Averroes, Madrid, 1947, ss. 51-98; (E.); Averroês et l'Averroisme, Paris, 1852, ss. 67-82.

karıştırmalarının iki sebebi olabilir. Birincisi, Fârâbî ve İbn Sînâ, bu nazariyenin İslâm dünyasına geçmesine sebeb olan "Kitâbu'r-Rububiyye" veya "Kitâbu'l-Usûlûciyya" adlı eserin Aristo'ya atfedilmiş olmasıdır. Dolayısıyla, Aristo'yu Sudûrcu olarak da tanımalarıdır. Yazarı henüz kesinlikle bilinmeyen bu eser aslında Yeni Eflatunculuğun kurucusu Plotinus'un Enneades adlı eserin IV-VII. kitaplarının bir özetiydi. İbn Rüşd'e göre, bu özet eser, Yeni-Eflatuncu şârih Tireli Porfirus'tur. İkinci sebeb, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Porfirus'u Aristocu olarak görmeleridir. Bu yanılgıların sebebi de, onun İsagoji adlı eseridir. Bilindiği gibi bu eser, Aristo'nun Organon'una bir "Giriş"tir; bu esere dayanarak onlar yazarını Aristocu görmüşlerdir. Hakikatte İbn Rüşd'ün dediği gibi,(276) Porfirus, Aristocuların en sonda gelenidir, başka bir deyişle esasta Yeni-Eflatuncudur, fakat bu felsefenin yorumlanmasında Aristo'dan bazı unsurlar almıştır; o kadar.

İbn Rüşd'e göre, Sudûr Nazariyesi, ne Aristo'nun kendi eserlerinde, ne de onun önemli eski şârihlerinde vardır. Dolayısiyle Sudûr Nazariyerini tenkid eden İbn Rüşd, Gazâlî'nin bu konudaki görüşüne hak vererek, onunla birlikte İbn Sînâ ve Fârâbî'nin geliştirdikleri Sudûr Nazariyesi'ne zanni bir nazariye olarak bakar(277).

İbn Rüşd'ün tenkidlerini kısaca noktalar halinde özetleyecek olursak;

1- Herşeyden önce, Kur'ân'da böyle bir nazariyeye yol açacak hiçbir işaret yoktur. Böyle bir nazariye, Allah'ın Yaratıcı olmasına gölge düşürür. Halbuki Yerlerin ve Göklerin düzeni O'nun elindedir(278).

2- Bir'den her zaman bir çıkar sözü bir faraziyedir ve yanlıştır; Bir'den aynı anda çoklukda çıkabilir. Kâinatta sudûr nazariyesinin öngördüğü mânâda bir hiyerarşi yoktur(279).

3- Çokluk, ya kemmî (matematiksel) olabilir, ya keyfî (sıfâtî veya öz'e ait) olabilir. Sudûrcular ikinci akıl veya prensipten itibaren bunların her ikisini de kabul ederler. İkinci akıl, hem zâtını hem de aynı anda başkasını idrâk eder. O halde zâtı ikinci bir tabiata sahiptir. Bunun hangisi İlk Akıl'dan geliyor, hangisi gelmiyor? İşte buna İbn Sîna ve Fârâbî'nin açık bir cevabı yoktur.

4- İbn Rüşd kendisi, Kur'ân'dan teville çıkardığı yaratılış konusundaki anlayışla, Aristo'nun sistemini bağdaştırmaya çalışarak, kâinatı, tek bir gücün hâkim olduğu tek bir bütün olarak görür. Böylece de kâinatta onun düzenini sağlayan sudûr nazariyesinin öngördüğü silsilevî mekanik güçler yoktur. Tek birgüç vardır.

---

(276)İbn Rüşd; Tehâfüt, M. Bouyges neşri, Beyrut, 1930, s. 259.

(277)İbn Rüşd; a.g.e., ss. 245-246.

(278)İbn Rüşd; a.g.e., ss. 229-234, İbn Rüşd bu konuda Kur'ân'ın XXXV-39 XXXIII 72 âyetlerine başvurur.

(279)İbn Rüşd; Cevâmi'Mâ Ba'da et-Tabî'ah, Haydarâbâd neşri, 1365, ss. 157-151.

2- Allah'ın Varlığının Delilleri Hususunda İbn Rüşd'ün Tutumu

İbn Rüşd'ü, Allah'ın varlığı ve delilleri hakkındaki görüşlerini en iyi şekilde, derli toplu olarak işlediği eseri "Keşfu an Menâhici'l-Edille" dir. Burada vereceğimiz bilgiler bu eserinden alınmıştır. İbn Rüşd, Allah'ın varlığı ve isbatı hususunda delil ileri sürenleri dört sınıfa ayırır:

1- Haşeviyye

2- Eş'arîler

3- Sufîler (Bâtıniyye)

4- Mu'tezile.

1- *Haşeviyye:* İbn Rüşd, "haşeviyye" sözü ile mücessimeyi, müşebbiheyi, bilhassa bazı aşırı hanbelîleri ve zâhirileri kasdetmekte olup, bu zümreyi nakil ve nasdan başka birşey tanımayan, akla ve fikre hiç değer vermeyen bir taife olarak tarif etmektedir. Çünkü onlar, Allah'ı bilmenin tek yolu akıl değil semı' olduğunu iddia ederler. Hatta İbn Rüşd onları dalâlette olmakla ve Kur'ân'ın maksadını anlamamakla suçlamaktadır. Eğer onların dediği gibi olsaydı o zaman Kur'ân'ın nazar ve istidlâlle ilgili âyetlerinin bir anlamı kalmazdı. Halbuki Allah'a îman konusunda aklî delillere başvurmaktan kaçınmak, İslâm'ın ruhuna aykırıdır. Hangi ölçüde aklî kıyas ve istidlâllerin kullanılması icab ettiği nasslarda örneklerle gösterilmiştir.

2- *Eş'arîler:* Onlar Allah'ın varlığının sadece akılla tasdik ve kabul edilebileceği görüşündedirler. Ancak İbn Rüşd bu yolun, Allah'ın insanları îmana davet ettiği şer'î bir yol olmadığını, çünkü onların metodlarının "Âlem hâdistir" ilkesine dayandığını belirtir. Âlemin hâdis oluşu ise cisimlerin bölünmeyen parçalardan mürekkeb olduğunu, bölünmeyen parçaların sonradan yaratılmış olduğunu, onun hudûsu ile cisimlerin muhdes olduğunu kabul etme esasına dayanmaktadır.

Diğer taraftan bölünmeyen parça dedikleri atomun açıklanmasındaki yol da o kadar anlaşılmaz bir yoldur ki, halkın büyük çoğunluğu bir tarafa, cedel sanatında mahir olanlar dahi zor anlar.

Eş'arîlerin "Âlem hâdistir" ilkesine İbn Rüşd şu şekilde itiraz eder: "Eğer biz muhdisi muhdes telâkkî edersek o da bir muhdise ihtiyaç duyar ve bir silsile halinde devam eder. Eğer ezelî kabul edersek meful ve mahluk şeylerle ilgili fiilinin de ezelî olması icab eder. Ancak Eş'arîler kadîm ve ezelî bir failden hâdis bir fiilin meydana geleceğini kabul ederse o zaman iş değişir. Zira mefule failinin fiilin taalluk etmesi şarttır, yani bir mefulün olması ve fiilin ona taalluk etmesi şarttır. Halbuki Eş'arîler bunu kabul etmez. Çünkü hadîs şeylerle birlikte bulunan şey-

lerin de hâdis olması onların esaslarındandır. Ayrıca, şayet fâil bazan iş yapıyor, bazan da iş yapmıyorsa, o takdirde fâilin iki halden iyi olanı tercih etmesini sağlayan bir illetin ve sebebin bulunması icab eder. Böylece o illet hakkında da bu soru gibi bir soru sorulur. İlletin illeti için de sorulur. Ve durum sonsuza dek sürüp gider.

İbn Rüşd'ün, kelâmcılara karşı çıkmasının en önemli sebebi, ona göre âlem hâdistir şeklindeki delillerinin öncülü yanlıştır; yani âlem onlara göre kadimdir. O, bu hususdaki münakaşayı Allah'ın varlığına bunun delil olup olmayacağından çok âlemin hâdis mi kadîm mi olduğu hususuna teksif etmiştir. Kısaca münakaşa şundan ibarettir:Mademki âlem kadîm değil hâdistir, ne zaman hâdis olmuştur? Niçin daha evvel ve sonra hâdis olmamıştır da belli bir vakitte hâdis olmuştur? Bunun bir illeti, hikmeti ve sebebi yoksa abes bir şey yapılmış demektir. Varsa tekrar sorular: O illet hâdis midir, değil midir? Verilen cevaba yukarıdaki sorular tekrar sorulur ve bu sonsuza kadar uzayıp gider. Ayrıca âlemle birlikte zaman dediğimiz şey de hâdis olduğuna göre, âlem ne zaman yaratıldı sorusunu sormanın da bir anlamı kalmamaktadır. Dolayısıyla âlemin yaratıldığı zaman olarak kabul edilen vakit ile daha evvel varolduğu farz edilen yokluk arasında sonsuzluk vardır. Bu sonsuzluk ne vakit geçildi de âlemin yaratıldığı zamana gelindi? Sonsuzluk hiç biter ve geçilir mi?

İbn Rüşd, kelâmcıların bu delillerinde tam bir çıkmazda olduklarını vurgulamaktadır. Zaten İbn Rüşd bunu kabul edemezdi, çünkü kabul ettiği takdirde âlemin kıdemi inancından vazgeçmeliydi. Her ne olursa olsun, onun bu itirazlarına hiçbir âlim tatminkâr bir cevap verememiştir. Hatta İbn Rüşd, kelâmcıların ileri sürdüğü bu delilin iki özelliğinden bahseder: Bir taraftan halkın tabiatında onu kabul etme kabiliyeti yoktur, diğer taraftan bu yollar burhana da dayanmamaktadır. Yani Allah'ın kendisine iman hususunda mükellef tuttuğu basit burhanlar da değildir. Onların yolları yakin ifâde eden nazarî yollar olmadığı gibi kat'iyyet ifâde eden şer'î yollar da değildir. Çünkü şer'î yolların iki vasfı vardır: Birincisi yakîn ve kat'iyyet ifâde etmesi, ikincisi ise basit olması ve karmaşık olmamasıdır.

Diğer taraftan Eş'arîlerin "âlem hâdistir ve mükevvenle aynıdır, hâdisten hâlî olmayan hâdistir" sözleriyle tezad teşkil etmektedir. Yine Onlar ifâdeye kadîm demektedirler, ancak murada hâdis demekteler, o zaman iradenin muraddan önceki muradı ile sonraki başkadır, yine kadîm olan iradenin muradı da kadîmdir. İbn Rüşd bu hususta Eş'arîleri tutarsızlıkla suçlamaktadır.

3-*Sufiler:* Bunların, Allah'ın varlığını isbat hususundaki delilleri nazarî yanî öncül ve kıyaslardan ibaret değildir. Onlara göre gerek Allah gerekse onun dışındaki varlıklarla ilgili bilgi (ma'rifet), şehvânî arzu ve engellerden tecrid edil-

mesi ve kasdedilen hedefe yönelme halinde nefse ilka olunan bir şeydir, onlar bu düşünceleri bir takım naklî delillerle desteklemişlerdir.

İbn Rüşd, bu yol kabul edilse bile bütün insanları içine alan bir yol değildir der. O nazarın sıhhatli olması için şehvânî ve nefsânî arzuların öldürülmesini bir şart olarak görmektedir. Ancak böyle bir yolu kabul etmenin, Kur'ân'da nazar ve istidlâlle ilgili âyetleri hiçe saymak anlamına geleceğini söyler.

4- *Mu'tezile:* İbn Rüşd Endülüs'te bu ekolün eserlerinin bulunmadığını, bu sebeple görüşlerini tam öğrenmenin imkânsızlığından şikâyet etmekte olup onların görüşlerinin Eş'arîlere benzediğini belirtmekle yetinmektedir.

İbn Rüşd'ün Delilleri:

İbn Rüşd, Allah'ın varlığıyla ilgili görüş belirten bu ekolleri ve görüşlerini reddettikten sonra isbat-ı vâciple ilgili iki delil kabul etmektedir. Ancak bu yollar bütün insanları Allah'ın varlığını inkâr ve kabule mecbur kılar. Aynı zamanda bu yollar Kur'ân'ın üzerine dikkat çektiği ve Sahabe (r.a.)'ın itimad ettiği yollardır. Bu iki delil inâyet ve ihtira' delilidir.

1- İnayet Delili: İnsana gösterilen inayet ve bütün varlıkların bu inayet içinde olduğuna vakıf olma yoludur. Bu yol iki esas üzerine kurulmuştur.

Bu delilin mahiyetine gelince şöyledir: "İnsan hissî ve maddî herşeye bakınca görür ki, o şey herhangi bir şekilde herhangi bir miktarda ve herhangi bir vaziyette olacak şekilde ortaya konulmuştur. Bütün bu hususlar o hissî ve maddî şeyde mevcut olan menfaate ve ondan beklenen gayeye uygundur. Hatta bu hissî ve maddî şey bu şekilden başka bu vaziyetten farklı ve bu miktardan değişik bir halde mevcut olsa kendisinde o menfaat mevcut olmaz diye de itiraz eder. İşte kesin bir biçimde bundan anlaşılıyor ki o şeyi yapan bir sânî ve sanatkâr mevcuttur. Onun için şeyin şekli, vaziyeti ve miktarı o menfaate muvâfık düşmüştür. Belli bir menfaatın mevcut olması için bütün bu şeylerin yekdiğerine uygunluğunun tesadüf eseri olması mümkün değildir. Bu olay şuna benzer: Bir insan yeryüzünde mevcut bir taş görse ve onu oturmaya uygun bulsa hemen düşünecektir ki bu taşı böyle yapan birisi olmalı. Fakat taş oturmaya müsait değilse o zaman onun orada bulunması ve gelişi güzel olması tesadüfî bir olaydır.

İşte bütün âlem için durum budur. İnsan âlemde mevcut olan ve dört mevsimin, gecenin, gündüzün, yağmurun, suların, rüzgârın arzda muhtelif mamur yerler olmasının, insan varlığının, var olan sair bitki ve canlıların mevcut oluşunun sebebi olan güneşe, ay'a ve diğer yıldızlara bakınca aynı şekilde arzın insanların vesair kara hayvanlarının meskenleri olmaya uygun bir halde bulunuşuna dikkat edince ve yine suların, sularda yaşayan canlılara, havanın uçan canlılara muvafık geldiğini gözönüne getirince bu hilkat ve bünyeden bir şeyin

bozulması halinde buradaki bütün mahlûkatın varlığına halel geleceğini nazarı itibara alınca kesinlikle bilir ki insan, hayvanlar ve bitkiler için âlemin bütün parçaları ve kısımlarında mevcut bu uygunluk tesadüfî değildir. Daha açıkçası bunun böyle olması kasdeden bir kâsıttan ve irade eden bir müriddendir, o da aziz ve celil olan Allah'tır. Yine kesin suretle bilir ki, âlem masnu'dur. Çünkü bir sânîden vücuda gelmemiş olsaydı belki tesadüfen mevcut olsaydı, onda bu uygunluğun mevcut olması mümkün olmazdı diye kat'î olarak hükmeder."

İbn Rüşd, bu açıklamadan sonra şu tezi ileri sürer: Bu delilin açık ve basit olduğu geçen açıklamalardan ortaya çıkmaktadır. Zira bunun temeli herkes tarafından kabul ve itiraf edilen iki esasa dayanmaktadır.

1- Kâinatta mevcut olan herşey insanın varlığına uygundur. İnsan kâinat birbiriyle ahenkli bir varlıktır, yani âlem bütün parçaları ve bölümleri ile insanın varlığına ve oradaki bütün mevcudatın vücuduna uygun düşücek bir şekilde mevcuttur.

2- Bütün parça ve bölümleriyle bir tek gayeye yönelik olarak mevcut olan her şey zarurî olarak masnu' ve eserdir. Bu uygunluk ve uyumluluk bunu kasd ve irade eden bir fâil yönünden zaruridir. Çünkü bu uygunluğun ve ahengin tesadüfî olması imkânsızdır.

Bu esaslardan, özellikle birincisi üzerinde fazlaca durarak şunları kaydeder: "Gece gündüz, güneş ve ay'ın, insanın varlığına ve ihtiyaçlarına uygun olması itibariyle bu hususta yakîn ve kesinlik hâsıl olur. Mevsimlerin ve içinde yaşamakta olan yerin yani dünyanın insana uygun olması da böyledir. Ayrıca hayvanlar, bitkiler, cansız maddelerin çoğunluğunun, yağmurlar, ırmaklar, denizler gibi cüz'i şeylerin büyük bir kısmının, kısaca toprak, su, ateş ve havanın insana uygun olduğunun aşikâr olduğu da böyledir. Hülâsa bunları bilmek yani varlıkların faydalarını tanımak, bu türe ve yola dahil olmaktadır. Bundan dolayı da Allah Teâlâ'yı tam bir ma'rifet ve bilgi ile tanımak isteyen kimseye varlıktaki hikmet ve gayeleri araştırmak vâciptir.

Yukarıda bahsedilen iki esastan şu sonucu çıkarır: Âlem masnu'dur ve onun bir sânii vardır. Bu sonuca varılmasının sebebi inâyet delilinin her iki esasa birden delâlet etmesidir. Bunun için inayet delili sâniin varlığına delâlet eden delillerin en şereflisidir.

2-İhtira Delili: Cansız varlıklarda hayatın, hissî idrakların ve aklın ihtira edilmesi gibi, var olan eşyanın cevherlerinin ihtira olmasından aşikâr olan hususdur. Buna ihtira delili ismini verir. Var olan bütün canlılara mevcut olan bitkiler ve semaların varlıkları bu delile dahil bulunmaktadır. Bu yolla bütün insanların fıtratları da bilkuvve mevcut olan iki esas üzerine kurulmuştur:

1) Bu varlıklar ihtira olunmuştur, yaratılmıştır. Bu hayvanlarda, bitkilerde bizzat bilinen birşeydir. Nitekim Allah Teâlâ: "Allah'ı bırakıp da kendilerine yalvardığınız kimseler bir sinek bile yaratamazlar. Bu iş için hepsi bir araya gelseler bile..." (Hâcc: 73) buyurmuştur. Biz bir takım cansız maddeler görmekte sonra bunlardan bir hayatın meydana geldiğini müşâhede etmekteyiz. Böylece burada hayatı icad eden ve onu ihsan eden bir varlığın mevcut olduğunu kesinlikle bilmekteyiz. İşte bu varlık mübarek ve muteal olan Allah'tır. Semalara gelelim: Semalardaki şaşmayan hareketlere bakarak anlıyoruz ki, gökler ve buradakilerine inayet etmekle memur ve bizlere musahhardır. Musahhar olan memur bir varlık zarurî olarak başkası tarafından ihtira olunmuştur.

2) İhtira olunan her varlığın muhakkak bir yaratıcısı vardır. Bu iki esastan şu sonuca gitmek doğru olur. Bir mevcudun mutlaka onu yaratan bir fâili vardır.

İhtira olunan varlıkların sayısı kadar olmak üzere, bu cins birçok deliller mevcuttur. Bunun için Allah'ı hakkıyle bilmek isteyen bir kimsenin bütün varlıklardaki hakikî ihtirana vakıf olabilmesi için eşyanın cevherlerini tanıması icab eder. Çünkü eşyanın hakikatını tanımayan ihtiranın hakikatını tanıyamaz ve semaların ve arzın melekûtuna ve bir de Allah'ın yaratmış olduğu eşyaya bakmıyorlar mı? "(Araf: 185) âyetinde buna işaret vardır. Ayrıca bir varlığın var oluşundaki hikmeti yani yaratılışının sebebi hakkındaki bilgiyi ve onunla kasdedilen gayeye ulaştıran bir kimse inayet deliline daha mükemmel bir şekilde vakıf olur.

Bundan anlıyoruz ki, İbn Rüşd, ihtira delilini inayet delili için bir vasıta kabul ediyor.

İbn Rüşd, Kur'ân âyetlerini inayet ve ihtiraya delâlet etmesi bakımından ele almış ve ilgili âyetleri şu şekilde tasnif etmiştir:

1) İnayet deliline dikkat çekmeyi ihtiva edenler: "Biz arşı döşek, dağları birer direk kılmadık mı? Birbirine girmiş bahçeler..." âyetine kadar (Nebe': 6-16); "O semada bir takım burçlar kıldı. Yine orada ışıklı bir güneş, nurlu bir ay kıldı" (Abese: 28).

2) Sadece ihtira deliline dikkat çekmeyi ihtiva edenler: "İnsan neden yaratıldığına dikkatle baksın! O, fışkıran bir sudan yaratılmıştır." (Tâhâ: 56); "Develerin nasıl yaratıldığına dikkatle bakmıyorlar mı?" (Gâşiye: 17); Ey insanlar, bir mesel getirildi, ona kulak verin, şu Allah'ı bırakıp da ondan başkalarına yalvaranlar yok mu? Yalvardıkları varlık bir sinek bile yaratamazlar. Bu iş için birleşseler bile..." (Hâcc: 73); "Ben yüzü semalara ve arzı yaratana çevirdim." (En'âm: 79)

3) Hem inayet hem de ihtira deliline dikkat çekmeyi ihtiva eden âyetler: "Ey insanlar, siz ve sizden evvelkileri yaratan Rabbinize ibadet ediniz ki, belki takvâ

sahibi olursunuz. O sizin için arzı döşek, semayı tavan kaldı. Gökten yağmur yağdırdı da onunla sizin için meyvalardan rızık çıkardı. Bile bile Allah'a eşler koşmayın" (Bakara: 21, 22). Âyetteki "sizi ve sizden öncekileri yaratan" ifâdesi ihtira deliline, "sizin için arzı döşek kıldı" ifâdesi inayet deliline örnek teşkil etmektedir.

"Yerle göklerin yaratılışı üzerinde düşünürler de Rabbimiz bunu boş yere yaratmadın, Seni tenzîh ederiz, bizi ateşin azâbından koru derler. (Âl-i İmrân: 191).

İbn Rüşd, bu âyetlerin gayet açık ve seçik olduklarını, Allah'ın varlığına delil olarak hem havass hem de avcım tarafından kullanılabileceğini, ancak âlimlerin bu âyetlerdeki her bir kelimenin çok geniş manâlarının olduğunu bildiklerini ifâde etmektedir. Bizzat kendisi inayet delilini destekleyen âyetleri tıpkı bir müfessir gibi yorumlamaktadır. Hatta inayet delilinin oldukça tutarlı olduğunu, eğer zaman bulabilirse inayet delili adıyla bir eser kaleme alacağını "Keşfu an Menâhici'l-Edille" isimli kitabında zikretmiştir. Ancak bu isimli bir kitabına maalesef sahip değiliz. Bu da böyle bir çalışma kaleme almadığını göstermektedir.

3- İbn Rüşd Ve Allah'ın Varlığını İspat Delillerinden Bazılarının Tenkidi

İbn Rüşd, kendinden önceki filozofların, onlar ister Müslüman olsun, ister klasik yunanlı, Hıristiyan ve Yahudi filozoflar gibi müslüman olmayanlar olsun, Allah'ın varlığını isbat için ortaya koyduğu çeşitli delilleri önce Allah'ın inâyeti veya İlâhî Takdir fikrinden çıkarılmış deliller, sonra da yaratılıştan çıkarılmış deliller olarak iki sınıfa ayırır[280]. Bu deliller arasında hareket delilini tercih eden İbn Rüşd, gaye delilini, varlığın zorunlu-zorunsuz ayırımı delilini ve sebeblilik delilini tenkid eder. Önce tenkid ettiği delilleri sonra da hareket delili hakkındaki düşüncelerini görelim.

a) Sebeblilik Delilinin Tenkidî:

İbn Rüşd, filozofların sebeblilik delili olarak ortaya attıkları delili önce şöyle özetler. Kâinat bir fiildir veya varlığı bu fiilin neticesi olan bir şeydir. Öyleyse, her fiil, varolması hasebiyle, bir fâilin varlığını gerektirir. O halde kâinatın bir fâili vardır. Kâinatın fâili burada kâinatın sebebi demektir. Bu konudaki akıl yürütme şu şekilde ifâde edilebilir: Kâinatın ya bir sebebi vardır veya yoktur. Eğer bir sebebi varsa, o halde bu sebebin ya bir sebebi vardır veya yoktur. Birinci durumda, sebebin sebebi vardır demek olur. Öyleyse, bu, ya sonsuza kadar sürer gider ki, bu saçmadır, ya da son bir sebebde durmak gerekir. İşte bu son sebeb, varlığının sebebi olan bir sebebdir. Bu, İlk Prensib olarak adlandırılar. Tersine eğer kâinatın bir sebebi yoksa, bu kâinat bizzat kendinin İlk Prensibidir demek olur. Bu sonuncu durum, varlığın sebebi yoktur demekten başka birşey demek de-

(280)İbn Rüşd; el-Keşfu an Menâhici'l-Edille, Müller neşri, Münih, 1859, s. 46.

ğildir. İbn Rüşd, böyle bir delili birkaç noktadan tenkid eder:

1- Önce, filozofların bu delilde kullandıkları "sebeb" kelimesi açık değildir, der. Gerçekte sebeb demek şu dört sebebden birini kasdetmek demektir: Fâil, şekil, madde, gaye.

Filozofların yukarıda anlattığımız şekildeki sebeblilik delilleri hatalıdır, çünkü, delil kelimesiyle hangi çeşit delili kasdettikleri açık değildir. Eğer onlar bununla fâil (fail sebeb) anlarlarsa, bu doğrudur; fakat eğer şekil, madde veya gaye sebebleri anlarlarsa bu hatalıdır.

2- İkinci bir tenkid noktası; eğer filozoflar İlk Prensiple varlığın sebebi olmayan şeyi ve başka sebeblerin sebebi olan şeyi anlarlarsa, bu, tarif de aynı şekilde hatalıdır; çünkü böyle bir tarif İlk Feleğe veya Gökyüzününün tamamına veya genel olarak hiç bir sebebi olmadığı farzedilen herhangi bir varlık türüne teşmil edilebilir. Fakat o zaman bu inançla Dehriyye arasında hiçbir fark olmayacaktır.

3- Üçüncü bir tenkid noktası; her bir sebeb grubunun bir İlk Sebeb'e dayandığını göstermek gerekir. Yani bütün fâil sebebler bir İlk Fâil Sebeb'e, bütün şeklî sebeblerin bir İlk Şeklî Sebeb'e, bütün maddî sebeblerin bir İlk Maddî Sebeb'e ve bütün gaye sebeblerin bir İlk Gaye Sebeb'e dayandığını isbat etmek gerekir. Halbuki bütün bunlar bu delilde açık değildir.

4- Dördüncü bir tenkid noktası: Filozoflarda sonsuza kadar geri gitme her zaman imkânsız değildir. Bir öncelik bir sonralığın varlığının şartı olarak eğer geri gitme özsel ve doğru hat üzereyse, onlara göre bu imkânsızdır. Fakat eğer geri gitme ârızî ve dairevî bir hareket üzereyse ve eğer bir öncelik bir sonralığın varlığının şartı değil ve bir tek fâil varsa, onlara göre, imkânsız değildir. Meselâ yağmur bulutlardan kaynaklanır, bulutlar buhardan, buhar yağmurdan... ve bu da sonsuza kadar gider. O halde geri gitme özsel olmadığı zaman mümkündür. Özsel geri gitmenin mümkün olduğunu kabul edenler sadece Dehrîlerdir fakat onlar bunun için hiç bir fâil sebeb kabul etmezler. Filozoflara göre, zorunlu olarak bir fâil sebeb vardır.

b) Zorunlu-Zorunsuz Ayırımı Delilinin Tenkidi:

İbn Rüşd'e göre, bu delili felsefeye sokan İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ, bu delilin, eskilerin ileri sürdüğü delillerden üstün olduğunu iddia etmiştir; zira bu delil varlığın öz'üne dayanmaktadır. Eskilerin ise, İlk Prensib'den çıkan arazlar üzerine dayandığını söyler: "Bu delili İbn Sînâ kelâmcılardan almıştır. Çünkü onlar, varlığın mümkin ve zarurî olarak açıkça ikiye ayrıldığını öne sürerler. Mümkin'in bütün âlem mümkin, son yapıcısı zorunlu olarak varolan olması lâzımdır, derler. Eş'arîlerden önce bu Mu'tezile'nin inancıdır. Bu görüş oldukça güzel ve bütün

âlemi mümkin kabul etmeleri hâriç, hiç bir hata da ihtivâ etmemektedir. İbn Sînâ bu görüşü genelleştirmek istedi ve mümkin'den, Gazâlî'nin de dediği gibi, sebebi olan şeyi anladı. Bu tarif uygun bile olsa, ayırım hedeflenen şeyi ifâde etmemektedir, çünkü varlığın sebebi olan ve sebebi olmayan şeklindeki ayırımı bizzat açık seçik değildir. Başka bir deyişle, bir sebebi olan şey, mümkin ve zarurî olarak ayrılır. Eğer mümkin ile, bir sebebi ve zarurî olan şeyi kasd edersek, neticede "sebebi olan şeyin sebebi vardır", görüşünden başka bir şey ortaya çıkmaz; bu da sonsuza kadar götürülür. Dolayısıyla, sebebsiz bir varlıkta son bulamayız...

Fakat eğer mümkin'den, bir sebebi olan zorunlu şeyler anlarsak, gerçekten mümkün olan varlıklarda görüldüğü şekliyle bunlarda onların sınırsız sayılarının imkânsızlığı yine de ortaya konmuş olmaz. Ve bu faraziye ile sebebsiz zorunlu bir varlığa varacak şekilde, bir sebebe ihtiyacı olan zorunlu bir varlığın olduğu da isbat edilmiş olmaz. Gerçekte, mümkin varlıkların sebebler zincirinin tamamına uygulanan şeyin, aynı şekilde zorunlu varlıkların sebebler zincirinin tamamına uygulanacağını isbat etmek gerekir..."(281)

Daha açık bir ifâdeyle İbn Rüşd şöyle der: "Mümkin varlıkların kendilerinden önce gelen sebebleri olmalıdır. Eğer sebebler mümkin idiyseler, onların da sebebleri olmalıydı ve bu sonsuza kadar gider. Eğer bu sonsuza kadar gitseydi, sebeb yok demek olurdu ve neticede mümkin sebebsiz varolurdu. Oysaki, bu mümkin değildir. O halde zorunlu bir sebebde durmak gerekir. Eğer zorunlu bir sebebde durulursa, bu zorunlu sebeb, ya başka bir sebeble zorunludur ya da sebebsiz zorunludur. Eğer bu başka bir sebeble zorunluysa, aynı şey başka bir sebeb için de söylenir. O zaman ya sebebler sonsuza kadar gider, ya da başka bir sebeble varolan şey, sebebsiz vardır neticesine varılır –ki bu mümkin değildir. O halde sebebsiz vardır. Bu mânâda bu delil geçerli olabilir, fakat onu İbn Sînâ'nın yaptığı şekilde ifâde edersek, birçok yönden geçersiz olur. Bunlardan birisi, mümkin kelimesinin çeşitli anlamlara gelecek şekilde farklı kullanılmasıdır. Bir başkası, varlığın mümkin ve mümkin olmayan şeklinde ayırımı doğru değildir, yani bu ayırım bütün varlığı varlık olarak kapsamamaktadır, demek istiyorum"(282).

İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşünün hatalı olduğunu şu tenkidiyle de ifâde eder: "Eğer sen varlığı mümkin ve zarurî olarak ayırırsan ve mümkinden bir sebebi olan şeyi, zaruriden de bir sebebi olmayan şeyi anlarsan, sonsuz sebeblerin varlığının imkânsızlığını isbat edemezsin; çünkü onların olmasından, onların sebebi olmayan varlıklar neticesi ortaya çıkar. o zaman bu sebebler, zorunlu varlıkla aynı türden varlıklar olmuş olur... Bu delildeki hata, varlığın zorunlu

(281)İbn Rüşd; Tehâfütü't-Tehâfüt, Bouyges neşri, ss. 276-277.
(282)İbn Rüşd; a.g.e., s. 278-279.

ve zorunsuz olarak ayırımından kaynaklanmaktadır. Fakat eğer İbn Sînâ, bizim ayırdığımız şekilde bir ayırım yapmış olsaydı, hiçbir itiraz bu delile yöneltilmezdi."(283)

İbn Rüşd, sebeblilik delilini, varlığın zorunlu-zorunsuz ayırımıyla yapılan delili tenkid ettikten sonra, eskilerin Allah'ın varlığını göstermek için kullandıkları en mükemmel delilin hareket delili olduğunu iddia ediyor. Bu konuda Aristo'yu takiben İbn Rüşd, onun gibi, zorunlu olarak hareket eden şey, ya bir başka şeyle hareket eder ya kendiliğinden hareket eder. Bir şeyin kendiliğinden hareket etmesi düşünülemeyeceği gibi, o şey için sonsuza kadar giden bir İlk Hareket ettirici de düşünülemez. Neticede, o şeye hareketi veren, fakat kendisi hareketsiz olan bir İlk Hareket Verici lâzımdır. İşte bu İlk Hareket Verici, Allahtır.

(283)İbn Rüşd; a.g.e., s. 280.

BEŞİNCİ BÖLÜM
İSLÂM FELSEFESİNİN BATI FELSEFESİNE ETKİSİ

İslâm felsefesinin batı hristiyan ve yahudi felsefesine etkisi sanıldığından daha büyüktür. Bu etki, müslüman filozofların eserlerinin Lâtince ve İbranice başta olmak üzere, diğer yerel dillere de çevrilmeye başlandığı X. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanmış ve çeşitli yollar ve şekillerde tâ Yakınçağ felsefesinin başlangıcına dek sürmüştür. Ortaçağıda ve Rönesansıda bu etki, çeviriler vasıtasıyla doğrudan doğruya olmuş, ister hıristiyan olsun, ister Yahudi olsun batılı filozoflar ve düşünürler, müslüman filozofların adlarını ve eserlerini zikrederek alıntılarda bulunmuşlardır. Aydınlanma devrinde ve Descartes ile başlayan ve Hegel'e kadar süren modern felsefedeki bu etki doğrudan ve dolaylı olarak devam etmiştir. Doğrudan, çünkü Ortaçağ ve Rönesans devrinde çevrilen eserler, bu devirlerde de batılı filozoflarca biliniyor ve okunuyordu. Dolaylı, çünkü bu devirlerin batılı filozofları, batılı Ortaçağ ve Rönesans devri düşünürleri okurken, onlar vasıtasıyla müslüman filozofları da az çok öğreniyorlardı. Ne var ki Aydınlanma devri ve modern filozoflar, müslümanların ad ve eserlerini genelde pek zikretmiyorlardı. Mesela, Descartes gibi bir filozofun, ister müslüman olsun, ister hıristiyan olsun faydalandığı filozofları açıkça zikretmemesi adeti, açık olarak bilinen bir husustur.

I- İSLÂM FELSEFESİ VE BATI FELSEFESİNİN OLUŞMASI

Özellikle tercüme yoluyla X. yüzyıldan itibaren Batıya aktarılmaya başlayan İslâm felsefesi, gerçek anlamda Batı'da felsefi bir geleneğin doğmasına sebep olmuştur. Bunun için, Batı felsefesinin önemli kaynaklarından birisi ve hatta en önemlisi İslâm Felsefesidir. İslâm Felsefesi bilinmeden, Batı felsefesinin tarihi ve doktrinal gelişimi iyice kavranamaz. O halde Batı felsefesini iyi bilmek için, İslâm felsefesini iyi bilmek gerekir.

Hıristiyanlığın resmi din olarak VI. yüzyıldan itibaren Batı'ya yayılmasıyla, kilise ve din adamları eskisinden daha çok felsefeye karşı derin bir tepki gösterdiler; felsefi düşünceye ve bilime kapılarını kapattılar. Böylece Skolastik ve

Ortaçağın en karanlık dönemi başladı. Bu durum felsefe için, XI. yüzyılın sonlarına doğru yavaş yavaş değişti. Daha önce, IX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslâm bilimine ilgi duyarak bu alandaki eserleri Latinceye çevirmeye başlayan Batılılar, ister istemez bilim yoluyla, zamanla felsefeye de merak sardılar. Müslüman filozoflara, bu arada onlar vasıtasıyla öğrendikleri Aristo ve Eflatun'a da ilgi duydular. Neticede bilimsel eserlerin yanında, sırf felsefî mahiyetteki eserleri de Lâtinceye çevirmeye başladılar. Demektir ki, daha önce İslâm dünyasıyla, Yunan-Hellenistik dünyası arasında vaki olan kültür alış-verişi ve safhaları, bu defa, benzer bir şekilde, Batı dünyasıyla İslâm dünyası arasında vaki oldu.

Tercümelerle bir yandan daha önce unutulmuş olan Aristo başta olmak üzere bazı Yunanlı düşünürler canlandırılırken, diğer yandan müslüman filozofların felsefesi öğreniliyordu. Böylece Batıda, felsefi düşünce yavaş yavaş XI. yüzyılda oluşmaya başladı. Hıristiyan kelâmcılarından Fransiskenler daha çok İslâm Yeni-eflatunculuğuyla Augustinciliği birleştirirken, Dominikenler Farabi ve İbn Sina'yı ve onların Aristoculuğunu benimsiyorlardı. Bu arada bazı hıristiyanlar ve Batı'da yaşayan yahudilerin çoğu da, İbn Rüşdçülüğe eğildiler. Kısa zamanda beklenmedik bir inkişaf gösteren İbn Rüşdçülük özellikle kilise çevrelerinin dışında etkili olmaya ve hıristiyan doğmasına ağır bir darbe indirmeye başladı. İbn Rüşd'ün akılcılığı ve onun bazı yanlış yorumlanması, Batıda kiliseye karşı hür düşüncenin ve hatta dinsizlik cereyanlarının doğmasını hazırladı. Bu durumu fark eden, gerek Fransisken ve gerekse Dominiken kelamcıları XII. yüzyılda İbn Rüşdcülükle mücadeleye başladılar. Bunu yaparken, o zamanlar Batıda yeni yayılmaya başlayan Gazaliciliği silah olarak kullanmayı uygun buldular. Dolayısıyle Avrupadaki XII. ve XIII. yüzyıl felsefesi, İbn Rüşdcülük ve Gazaliciliğin yorumlanması ve çarpışmasıdır denebilir. Albertus Magnus ve Saint Thomas gibi büyük kelamcı filozoflar, tamamiyle, Gazalici bir pozisyonda İbn Rüşdcülüğe reddiyeler yazdılar.

XIII. ve XIV. yüzyıllarda Gazalicilik hakim felsefi görüş olarak varlığını sürdürürken, XV. yüzyılda İbn Rüşd ve onun doğurduğu akımlar yavaş yavaş baskın felsefi görüşler olarak gelişiyordu. Bu durum Rönesans ve Reform hareketlerinde büyük rol oynadı. Daha sonraki yüzyıllarda da, Gazalici ve İbn Rüşdçü tutumlar kendini göstermeye devam ederken, ki bu devrin en önemli felsefesi, Descartes'in öncülüğünü yaptığı ve esasında İbn Rüşdcülüğün uzantısından başka birşey olmayan Kartezyanizmdir. Özellikle XVII. yüzyılda İbn Tufeyl'in fikirlerinin Batı'da revaç bulmasıyla Batı'da Aydınlanma devri olarak adlandırılan yeni bir devir başlar. Empirizmin ve tabiatcılığın doğuşuyla ve materyalizmin yeniden canlanmasıyla özelliklenen Aydınlanma devri felsefesinin temelinde, İbn Tufeyl ve onun Batılılarca yorumlanması vardır. XVII. yüzyıldan

sonra gelişen felsefe hareketlerinde de müslüman filozofların tesirleri görülmeye devam etmişse de, –ki bunun en açık delili, Leibniz ve Clarke arasında vuku bulan tartışmalarda birincisi, İbn Rüşd'ün hıristiyanlığa darbesini kabul etmekle birlikte yine de İbn Rüşd'ü ve ikincisi Gazali'yi canlandırmaya çalışmıştır–, bu tesirler dolaylı olmuştur.

Bu söylediklerimizin, müslüman olmamızdan dolayı düşünülebilecek bir abartmadan kaynaklanmadığını, kendisi, hâlâ XIX. yüzyılda, bir İbn Rüşdcü görünümünde olan Ernest Renan'ın şu cümleleri göstermeye yeter sanırız: "Ortaçağda Yahudilerin bütün edebiyat kültürleri, sadece müslüman kültürünün bir yansımasıdır. Saadiya isminin bağlı olduğu ilk kelam hareketi, Arab tesiriyle kendini X. yüzyılda, (Bağdad yakınındaki) Sora Akademisinde gösterdi. İspanya'daki müslüman hakimiyeti de aynı neticeleri meydana getirdi. ... Daha X. yüzyıldan itibaren, Arapça müslümanların, Yahudilerin ve hıristiyanların ortak diliydi. ... Musa İbn Meymun'dan beri Yahudi felsefesi sadece Arabların felsefesinin bir yankısı olmakla birlikte, İspanya Yahudilerinin felsefeye eğilmeleri, özellikle Saadiya tarafından Ortadoğu'da yapılmış incelemelere verilen hızlandırmadan kaynaklandığını kabul etmek gerekir"(1). Aynı yazar şunu da ilave etmektedir.

"İbn Rüşd'te şahsiyetleşen Arap Aristoculuğu, söz gelimi, Kuzey İtalya'da tutunur ve varlığını tüm XVII. yüzyılda sürdürür"(2). XII ve XIII. yüzyıllarda bazı Cizvitler hala İbn Rüşd'e hücum fikrini taşıyorlardı. Morèri, d'Herbelot, Bayle, Rapin geleneğe uyarak İbn Rüşd'ün müşrikliğini kabul ettiler. Hatta XVII. ve XVIII. yüzyıllarda da aynı suçlamalar ısrarla tekrar ediliyordu. Leibniz ona, hristiyan dünyasına en büyük hatayı yapmış tehlikeli bir yazar olarak bakıyor(3).

Görüldüğü gibi, bir İbn Rüşdçülük, doğuşundan beri şu veya bu şekilde Batı'da her zaman gündemdeydi. Gerek Yahudi asıllı ve gerekse hristiyan Batılı filozoflar, isimlerini zikrederek veya zikretmeyerek Müslüman filozoflardan oldukça faydalanmışlardı.

II- İSLÂM FELSEFESİNİN BATIYA GEÇİŞ ŞEKLİ VE YOLLARI

İslâm felsefesinin Batı Ortaçağ ve Yeniçağ felsefesine doğrudan ve dolaylı etkisinden bahsetmeden önce, bu etkinin meydana geliş şekli ve yolları hakkında kısa bilgi vermek yerinde olacaktır.

Müslümanların, 635'den itibaren, o zamanlar Bizanslıların elinde olan Suriye'yi, 710'dan itibaren İspanya'yı, 652'den itibaren Sicilya'yı fetihleri, 837-849 yılları arasında Güney İtalya'nın Napoli, Roma ve Bari şehirlerine yaptıkları çı-

(1) E. Renan: Averroes et l'Averroisme, Oeuvres Complêtes, Paris, 1949, c. III, s. 146-145.
(2) Agy.: A.g.e., s. 248.
(3) Agy.: A.g.e., ss. 320-321.

karmalar ve IX. yüzyıldan Güney Fransa'dan Alplere kadar olan akınları, Batı hristiyan dünyasını İslâm dünyasıyla yüzyüze getirdi. Bu durum bir yandan Batılılar arasında korku ve telaş yaratırken, diğer taraftan onların gelişmekte olan İslâm medeniyetinin üstünlüğünü tanımalarına sebeb oldu. Bu arada Batılıların müslümanlarla olan diplomatik ve ticari ilişkileri de onları İslâm medeniyetine yaklaştırmada ayrıca bir rol oynadı. Böylece özellikle IX. yüzyıldan itibaren Batı'nın İslâm dünyasına ilgisi giderek arttı. Müslümanlar nasıl başlangıçta önceki medeniyetlerin önce bilimine merak salarak sonra onun vasıtasıyla felsefelerine ilgi duydularsa, Batılılar da aynı şekilde önce X. yüzyıldan itibaren müslümanların bilimsel mirasını almaya ve daha sonra XI. yüzyıldan itibaren de İslâm felsefesine ilgi duymaya başladılar.

Batılılar İslâm bilim ve felsefesini Batıya aktarmak için gerekli alt yapıyı hazırladılar. Önce Batıda yaşayan, hem Arapça hem de Latince ve diğer yerel dilleri bilen Yahudileri Sicilya'daki Palermo ve İspanya'daki Tuleytule (Toledo) da kurdukları önemli tercüme mekteplerinde vazifelendirmek suretiyle, getirttikleri Arapça eserleri Latinceye tercüme ettirdiler. Aynı zamanda X. ve XI. yüzyıllarda birçok Batılı Aydın Arapça öğrenmeye başladı. Neticede yoğun bir tercüme işine giriştiler. Bu yüzyıllar tercüme hareketlerinin ilk devresini teşkil eder.

İkinci ve daha önemli bir tercüme devri, XII. ve XIII. yüzyıllarda başlar. Batılılar bu ikinci devrede, sadece müslümanların eserlerini, çoğunlukla Latince ve İbranice, kısmen de başta İspanyolca olmak üzere eski Fransızca ve hatta Yunancaya çevirmekle kalmadılar, birçok batılı öğrenci İspanya'da olduğu kadar Kuzey Afrikadaki, hatta Suriye'deki ve İran'daki, mesela Marâğa medresesi gibi, önemli kültür merkezlerini ve medreselerine gelerek, orada öğrenim gördüler. İlim misyonerleri teşkil ederek çeşitli İslâm ülkelerine gönderdiler ve böylece elde edebildikleri ölçüde müslümanların eserlerini tercüme edilmek üzere Batı'ya aktardılar. Arap dilinin tedrisi, İslâm bilim ve felsefesinin daha geniş çapta öğretilmesi açısından, yeni mekteplerde de sürdürüldü. Bunlardan en önemlisi Fransa'daki Montpellier ve Paris, İngiltere'deki Oxford mektepleriydi. Ayrıca hükümdarlar, saraylarına bizzat müslüman alimleri davet ediyorlar ve böylece onlardan ilim ve felsefe öğreniyorlardı. Bu hükümdarların en meşhuru Sicilya kralı Roger II (1127-1154) ve oğlu William I (1154-1166) idi; diğer müslüman âlimler yanında mesela meşhur âlim el-İdrisi (1100-1166) onların sarayında uzun zaman hocalık etmiştir. Tercümeciliğin yanısıra birçok hristiyan ve Yahudi Batılı âlim, Müslüman filozof ve bilim adamlarının düşünceleri üzerine araştırmalar ve onların eserlerine şerhler yaparak da, İslâm felsefesinin ve biliminin Batı'da yayılmasını sağladılar. Gerek tercüme faaliyeti ve gerekse araştırmalar, daha sonraki yüzyıllarda da devam ederek bugüne kadar kesintisiz gelmiştir.

Batıda, özellikle hristiyanlığın resmi din olarak tanınmasından sonra kilisenin tutumu ve yasakları yüzünden felsefe ve bilim dışlanmış ve böylece, Batıda X. yüzyıla kadar sürecek olan Karanlık Ortaçağ oluşmuştur. Batılılar Yunan ve Helenistik felsefeyi ve bilimi tamamen unutmuştu; ne Aristo'nun ne Eflatun'un, ne Öklid'in adı biliniyordu. Buna karşılık, onlar ve diğerleri ancak İslâm medeniyetinde yaşama hakkı bulmuşlardı. Batılılar, onları tekrar, ancak XI. yüzyılın sonlarından itibaren İslâm'dan yapılan tercümelerle yeniden öğrenmeye başladılar. Dolayısıyla tercüme faaliyeti, Batılılara sadece müslüman alimlerin ve filozofların kendi özgün görüşlerini tanımalarını sağlamakla kalmadı, onlar vasıtasıyla eski Yunan ve Helenistik mirasının da tanınmasını sağlamıştır. O halde denebilir ki, Batı'da bilim ve felsefesinin yeniden doğuşu tamamen İslam'ın tesiri ile olmuştur.

III- Batı Felsefesine Etki Eden Müslüman Filozoflar

Burada, Batı Felsefesine sadece önemli derecede tesir etmiş olan müslüman filozofların tesiri ile, onların sadece felsefî eserlerinin tercümeleri söz konusu edilecektir. Dolayısıyla tesirleri az ve sürekli olmayan müslüman filozoflardan bahsedilmeyecektir.

A- KİNDÎ

İlk müslüman filozof ve bilim adamı El-Kindi'nin bilimci ve filozof olarak Batı düşüncesine ve bilimine o kadar etkisi olmuştur ki, büyük Latin düşünce tarihçisi G. Cardano "De Subtilitate" adlı eserinde onun kendi devrine kadar gelip geçen dünyanın en meşhur oniki harikasından biri olduğunu zikreder. Batı'da Latinler arasında Alkindus olarak meşhurdur.

I- **Kindi'den Tercümeler**

A- *Kindi'nin Latinceye Çevrilen Eserleri:*

1- Risale fi Mâhiyet'il- Akl: İki kez Latinceye çevrilmişti ve kısa adıyla "De Intellectus" olarak meşhurdu. Birincisi, Gerardo da Cremona tarafından yapılmıştır: "Verbum Jacob Alkindi de Intentione Antiquorum in Ratione" adıyla; ikincisi "Johannes Hispanesis: "Liber Alkindi de Intellectu et Intelleto" adıyla.

2- Fi'l-Cevâhir il-Hamse: "De quiqpue essentiis" adıyla çevrilmiştir. Mütercimi, Gherardo da Cremona'dir.

3- Risale fi Mahiyyat'il-Nevm ve'r-Rûyâ: "De somna et uisione" adıyla çevrilmiş olup, çeviri Ghorardao da Cremona'ya aittir.

4- Risale bi-İcaz ve İhtisar fi'l-Burhânî'il-Mantıkî: Liber İntroductorius in artem logicae demonstrationis". Ghorardo da Cromena tarafından çevrilmiştir. Latinler

arasında çok meşhur olan bu eserin, bazan Farabi'ye de atfedildiği olmuş ise de Kîndi'ye veya talebelerinden birine, mesela Serahsi'ye ait olduğu sanılmaktadır.

5- Hangi eser olduğu belli değil: "De Certicis diebus" henüz elyazması halinde olan bu tercümenin, kimin tarafından yapıldığını bilmiyoruz.

6- Kitab ut-Tuffâha: Bugün Kindi'ye ait olduğundan şüphe edilen bu eser, Ortaçağda Kindi'ye atfedilmiş ve "Liber de pomo" adıyla Latinceye tercüme edilmiştir.

7- Tractatus de erroribus philosophorum: Arapça aslına sahib olmadığımız bu kitabın Latince çevirisi de Kindi'ye atfedilmiştir.

b) Kindi'nin İbraniceye Çevrilen Eserleri:

1- Kitab ut-Tuffaha: Eserin İbranice tercümesi, el yazması olarak, Leiden Or. 4764, sb'de kayıtlı bulunmaktadır.

II- Kindî'nin Tesirleri

a) Hristiyan Filozoflara Tesiri

Birçok hıristiyan filozofu, Kindi'yi ismen zikrederek, ondan etkilenmişlerdir. Kindi'den etkilenen ilk Batılı filozoflar arasında Guillaume d'Auvergne ve Albertus Magnus vardır. Genelde her iki düşünür, Kindi'nin ilimler tasnifini aynen benimsemişlerdir. Albertus Magnus "De Somno et Vigilia" adlı eserini, Kindi'nin aynı mahiyetteki ve Latinceye "De Somno Visione" adlı eserinde nakillerle teşkil etmiştir. XIII. yüzyılda Kindi'den etkilenenler arasında meşhur Saint Thomas d'Aquine, "Summa contra Gentiles" adlı eserinde Kindi'nin akıl teorisini kabul etmiştir.

b) Yahudi filozoflara tesiri:

Kindi bir çok Yahudi filozofuna da çeşitli konularda tesir etmiştir. Mesela Isaac ben Solaman İsraeli (öl. 932), "The Books of Definitions" adlı eserinde ve Ebu Süleyman Rabi Yahyâ "Aritmetic of Nicomadius of Gerasa" adlı eserinde, felsefenin tariflerini Kindi'den almışlardır. Ayrıca aynı Isaac, aynı eserinde birçok felsefî deyimin tarifini Kindi'nin "Risale fi Hudud-il-Eşyâ ve Rusumiha" adlı eserinden aynen aktarmıştır; Adeta Kindi'nin sözkonusu eserini kopya etmiştir(4). Kindi'nin talebesi durumunda olan Ebû Süleyman Rabi' Ibn Yahyâ, ruh hakkındaki görüşlerini de ona borçludur.

(4) A. Altmann ve S.M. Stern: Isaac Israeli, Oxford University Press, 1958, s. XII.

B- FÂRÂBÎ

Batı hıristiyan ve yahudi düşüncesine en çok etkisi olan müslüman filozoflardan birisi de Farabi'dir. Denebilir ki, Farabi, daha hayatının son yıllarında bile, İbn Masarra (öl. 319/931) ve İbn Gabriel (Avicebron, Öl. 450/1058) gibi Yahudi filozofların aracılığıyla Batı'da tanınmaya başlamıştır. Latinler ve Batılı Yahudiler arasında Alpharabius, Avennasar, Abunazar, Albunasar ve Albumasat Alfarabi gibi çeşitli isimlerle meşhurdur.

I- Fârâbî'den Tercümeler

a) Fârâbi'nin Latinceye Çevrilen Eserleri

1- Kitabu fi'l-Akl (Sağir): Liber Alpharabii de Intellectu et Intellecto. Eseri meşhur mütercim ve filozof Dominicus Gundissalinus tercüme etmiştir.

2- Kitâbu fi'l-Fusûl il-Münteze'a li'l-İctilâ'at: Collectio Sententiarum variarum ad regimen politicum spectrantium. Mütercimi belli değil.

3- Kitâbu fi'l-Hitâbe: Bu eserin Latince tercümesini, Hermann Almannus yapmıştır. İki kez basılmıştır. a- Declaratio compendiosa supra libris rhetoricorum Aristotillis, Venedik, 1484; b- Thetorica Aristotelis cum funtatissimi artinm et theologiae doctoris...: nec nom Alpharabij compendiosa declarationa, ... Venedik, 1515.

4- Kitâbu İhsâ'il-Ulûm: Üç kez Latinceye çevrilmiştir: a- "Compendium omnium scientiarum" adıyla John of Seville tarafından; b- "De scientüs" adıyla G. da Cremona tarafından; c- "De divisisne philosophiae" adıyla Gundissalinus tarafından. Bu son tercüme yakın zamana kadar bizzat bu mütercimin kendi özgün eseri olarak kabul ediliyor ve ona mal ediliyordu.

5- Kitâbu Merâtib'il-Ulûm: "De ortu scientiarum" adıyle.

6- Tanbihu alâ Sabil is-Sa'ada: Bu eserin de Gundissalinus tarafından Latince'ye çevrildiği bildirilmektedir.

7- Kitabu fi"İl-Mizac: "Alphorabius de tempore" adıyla tercüme edilmiştir.

b) *Fârâbî'nin İbraniceye Çevrilen Eserleri*

1- Kitâbu fîl-Akl (Sağir): Üç kez çevrilmiştir: a- Birinci tercümenin mütercimi belli değildir. b- İkinci tercüme, Jedaja ha-Penini veya Ketab ha Deat adıyla olup, mütercimi belli değildir. c, Üçüncü bir tercümesi de, Kalonymos ben Kalonymos (öl. 1314) tarafından yapılmıştır.

2- Cevâbât li-Mesâ'il Suile anhâ: Todros Todrois tarafından çevrilmiştir.

3- Kitâbu Felsefe Eflâtun ve Eczâ'iha ve Merâtib Eczâ'ihâ min Evvelihâ ilâ Âhirihâ: Şamtob ben Yosep ben Falaquêra (XIII. asır) tarafından yapılmıştır. Ter-

cüme mütercimin "Reşit ha-Hokma" adlı eseri içinde bulunmaktadır.

4-Kitâbu fi'l-Fusûl il-Munteze'a li'-l-İctima'at: Mütercimi belli değildir.

5- Fusûlu Yuhtâcu ilâyha fî Sınâati'l-Mantık: Mütercimi beli değildir.

6- Kitâbu İhsa'il-Ulûm: Kalonymos ben Kalonymos tarafından tercüme edilmiştir. Tercüme, Falaquêra'nın Reşit ha-Hokma'sı içerisindedir.

7- Kitâbu Kiyas'is-Sağir: Mütercimi belli değildir.

8- Risâle fi mâ Yenbağı en Yukaddeme Kable Ta'allüm el-Felsefe: Mütercimi belli değildir.

9- Risale fi Mâhiyat in-Nefs: Zerachia ben Isaac tarafından, 1284 de Roma'da tercüme edilmiştir. Tercüme, Edelmann "Hemdah Gemzah" içinde Könisberg'de 1856 yılında neşredilmiştir.

10- Kitâb-ul-Münhal ilâ Sına'at il-Mantık: Mütercimi belli değildir.

11- Risale fi's-Safsata: Mütercimi belli değildir.

12- Kitabu'us-Siyasat il-Medeniye: Moses ben Samuel ben Tibbon tarafından 1284'de "Sêfer ha-Tehalot" adıyla tercüme edilmiştir. Tercüme, M. Philippovkski tarafından "Sêfer h-Asiph" adlı eser içinde Londra'da 1850-1851'de neşredilmiştir.

13- Şerhu Kitâb il-Makûlat li Aristûtâlis: Mütercimi belli değildir.

14- Şerhu Kitâb il-Muğâlata li Aristûtâlis: Mütercimi belli değildir.

15- Kitâbu Tahsil il-Sa'ade: Falaquqêra tarafından kısmen tercüme edilmiştir. Tercüme, mütercimin "Teşit ha-Hokmâ" sı içinde bulunmaktadır.

16- Uyun ul-Mesa'il'alâ Ra'y Aristûtâlis:Mütercimi belli değildir.

17- El-Kavl fî Şerâ'iti'l-Yakîn: Mütercimi belli değil.

C- *Fârâbi'nin Katalancaya Çevrilen Eseri*

Farâbî'nin eserlerinin, Latince ve İbraniceden başka, bazı yerel Avrupa dillerine de çevrildiğini biliyoruz. Bunun bir örneğini, Arapça aslı henüz bulunmamış olan, Katalancaya çevrilmiş bir eseridir: De ortu scientarum.

II- Fârâbi'nin Tesirleri

a) Hıristiyan Filozoflara Tesiri

Fârâbî felsefesinin Batı hıristiyan filozoflara tesiri büyüktür. Fârâbi'nin ilmler sınıflaması, yakın zamana kadar hemen hemen her batılı filozofca tekrarlanmıştır. Bu konuda yazıları eserler, Fârâbi'nin İhsa'ul-Ulûm adlı eserinin adeta kopyasıdır. Mesela, Dominicus Gundisalvi (öl. 1151) "De Divisione Phi-

losophiae" adlı eseriyle, Fârâbi'nin sözkonusu eseri arasında hemen hiç fark yoktur[5]. Fârâbi tesirinin çok bariz olarak göründüğü sahalardan birisi de, onun akıl teorisi ve akılların sınıflamasıdır. Hıristiyan aleminin ortaçağdaki iki büyük düşünürü; Albertus Magnus ve St. Thomas d'Aquine, Fârâbi'yi ismen zikrederek çeşitli konularda fikirlerinden yararlanmışlardır.

Bu filozoflar, Fârâbi'den özellikle ontoloji konusunda etkilenmişlerdir. Fârâbi'nin Varlık tarifi aynen St. Thomas tarafından tekrarlanmıştır[6]. Allah'ın varlığının isbatı için Fârâbî'nin ortaya koyduğu deliller ve Allah'ın sıfatları hakkındaki yorumu, benzer bir şekilde aynı kimse tarafından "Summa Theologia" adlı eserinde tekrarlanmıştır[7].

Aynı filozoflar, Farabi'yi sadece varlık konusunda değil, bilgi konusunda da tekrarlamışlardır. Fârâbî'nin bilgi teorisiyle St. Thomas'ın bilgi teorisi arasında büyük benzerlikler vardır. Bu benzerlikler, duyuların bilginin teşükkülündeki rolü, aklî ve ruhî kuvvetlerin bilgi oluşturmadaki fonksiyonları, insan aklının Allah'ın bilgisine ulaşma şekli konularında görülür[8].

b) *Yahudi Filozoflara Tesiri*

Yahudi filozofların en çok tesiri altında kaldıkları islâm filozoflarından birisi Fârâbi'dir. Eserleri onlar tarafından pek tutulmuştur. Mesela, es-Siyâsetu'l-Medeniyye (veya Mabâdi'ul-Mevcûdat) adlı eserini, meşhur Musa İbn Meymun, Rabbi Samual İbn-Tibbon'a tavsiye ederken şöyle der: "Genellikle tavsiye ederim; zira yazdıkları, özellikle de Mabadi'ul-Mevcûdât adlı eseri, undan lokma gibidir"[9].

Fârâbi'nin "es-Sîretu'l-Fâzila" adlı eserindeki, iyi ruhların ölümsüzlüğü hakkındaki görüşünü, Yahudi filozoflardan Isaac İbn-Lâtif (Scha'ır-Schamaim, I. Kitap, 28. bölüm 128) adlı eserinde ve İbn Falaquêra Morê-ha-Morê, III. 51. s. 135) adlı eserinde aynen tekrarlamıştır. Ayrıca, Fârâbi'nin yeni-eflatuncu fikirlerinden Endülüslü yahudi filozoflardan İbn Masarra ve İbn Gabirol (Avicebron) oldukça faydalanmışlardır.

C- İBN SİNA

Batı dünyasına en çok etki eden müslüman filozoflardan olan İbn Sina'nın ismi, Latince Avicenna şeklinde Latinceleştirilirken, Yahudilerce de "Aven Sina" şeklinde İbranileştirilmişti.

---

(5) L. Baur: Beitrage zur Geschichte der Philosoplie des Mittelatters de Baumker. Münster. 1903.
(6) R. Hammoud: The Philosophy of Alfarabi and Its Influence on Medieval Thoeght, New York, 1947, s. 12.
(7) Agy.: A.g.e., ss. 19-21, 23-29.
(8) Agy.: A.g.e., ss. 38-39, 42-43.
(9) Les Lettres de Maimonide, édit, d'Amsterdam, V, 146.

I-İbn Sina'dan Tercümeler

a) Latinceye Çevrilen Eserleri

1) İbn Sina'nın Hayatı (Otobiyografi)

Önce İbn Sina'nın kendisinin kaleme aldığı, sonra talebesi Cüzcânî (Cürcani)'nin tamamladığı bu eser, Avendeath tarafından Prologous Discipuli et Capitula adıyla Venedikli Nicolle Massa tarafından çevrildi. Cüzcânî'nin ismi "Corcanus" şeklinde latinceleştirildi. Tercüme İbn Sina'nın Latinceya çevrilen ve basılan diğer eserlerinden bazılarının başına eklenerek basılmıştır.

2- Kitâbu'ş-Şifa

Batı'da "Assipha" veya "Sufficientia" adıyla bilinen tek kişi tarafından değil çeşitli kısımları farklı zamanlarda çeşitli kimseler tarafından çevrildi. Eserin felsefi kısımlarının tercümesinden bahsedelim:

Mantık ve İsogaci şerhini ihtiva eden bölüm, "De Universalibus" adıyla John Avendeatht (İbn Davüd) tarafından.

Metafizik: Metafiziğin tamamı "Metaphysica Avicennae .... de Prima Philosophia" adıyla Gundisalvo tarafından.

Psikoloji: Tamamı "Leder de Anima veya "Liber Sextus naturalium" adıyla John Avendeath tarafından.

Fizik: Büyük bir kısmı "Sufficietia Phsicorum" adıyla John Avendeath tarafından.

3- Kitabu'n-Nefs: "Compendium de Anima" adıyla 1546 yılında Andrea Alpogo tarafından çevrilmiştir.

4- Kitâbu'n-Necât: Eserin çeşitli bölümleri, farklı kimseler tarafından Latinceye çevrilmiştir.

b) *Fransızca'ya Çevrilen Eseri*

Kitabuş'ş Şifa'nın mantık kısmı, "La Logique d'Avicenne" adıyla Vattier tarafından Fransızcaya çevrilmiştir ve tercüme Paris'te 1658 yılında basılmıştır.

c) *İbn Sina Üzerine Latincede İnceleme Ve Araştırmalar*

1- Hugues de Sienne (veya Hugues Beniz, 1370-1439), Fransız filozofu ve tabibi, İbn Sina'nın psikolojisi üzerine bir inceleme yapmıştır[10].

d) *İbn Sina'nın Süryanice'ye Çevrilen Eserleri*

Şimdiki bilgilerimize göre Kitabu'ş Şifa'nın bazı kısımları, Süryani Hıristiyan yazar ve düşünür İbnu'l-İbrî (öl. 1286) tarafında Süryanice'ye çevrilmiştir. İbnu'l-

(10) Bu inceleme hakkında bkz., G. Quadri: La Philosophie Arabe dans l'Europe Médiévale, Payot, Paris, 1960 ss. 173-197.

İbri ile birlikte, bazı Süryani yazarlar da İbn Sina'nın özellikle ruh hakkındaki görüşlerinin tesiri altında kalmışlardır.

II- İbn Sina Tesirleri

a) *İbn Sina'nın Hiristiyan Filozoflara Tesiri:*

İbn Sina'nın kendileri üzerinde açık tesiri görülen ilk hıristiyan filozoflarının başında Alexandre de Halês ve Guillaume d'Auvergne gelir. Sonuncusu, çeşitli eserlerinde Aristo ile yanyana müracaat ettiği ve "Asil Fîlozof" dediği müslüman filozof İbn Sina'dır. Mesela sadece "De Univers" adlı eserinde, otuzdan fazla müracaatta bulunur. Onu, Duns Scot, Saint Thomas, Saint Bonaventure, Albertus Magnus ve Roger Bacon takib ederler. Bunlardan Albertus Magnus hemen bütün eserlerini, her sayfasında İbn Sina'ya bir atıfda bulunur(11). Aynı şekilde XIV. yüzyılın ilk İbn Sinacıları arasında William of Occam vardır; bilhassa İbn Sina'nın etkisi görülen modern Batılı filozoflar arasında Descartes'i zikretmek gerekir, o, özellikle İbn Sina'nın ruhun varlığının, ruhun bedenden ayrı olarak var olduğunu isbat için kullandığı "Uçan Adam" misalini aynen tekrarlamıştır.

b) *İbn Sina'nın Yahudi Filozoflara Tesiri:*

İbn Davud ve Musa İbn Meymun, İbn Sina'dan etkilenen ilk Yahudi filozoflar arasındadırlar. Özellikle onun zorunlu ve zorunsuz varlık ayırımı, bu iki filozofda dahil, genelde bütün Yahudi filozoflarca kabul edilmiştir. Palqera, ilimler sınıflamasında Fârâbi ve İbn Sina'nın sınıflamalarını birleştirerek bir sınıflama yapar.

D- GAZÂLİ

Batı dünyasına en az İbn Sina ve İbn Rüşd kadar tesir eden bir başka filozof da Gazali'dir. Batıda "Algazel" olarak biliniyordu. Gazali'nin önemli eserleri, XII. yüzyıldan itibaren Latinceye ve İbranice'ye çevrilmeye başlamıştır.

I- Gazali'den Tercümeler

a) *Latinceye Çevrilen Eserleri*

1- Makasidu'l-Felasife: Duminique Gundisalvi tarafından XII. yüzyılın sonlarına doğru çevrilmiştir ve çeviri Petrus Lictenstein de Cologne tarafından Venedik'te 1506'da "Logica et philosophia Algazelis Arabis" adı altında yayınlanmıştır.

2- Tehâfutu'l-Felâsife: Gundisalvi tarafından çevrilmiştir.

(11) E. Renan: A.g.e., s. 185.

3- En-Nefsu'l-İnsâni: "De Anima Humana" adıyla, Gundisalvi tarafından çevrilmiştir.

4- Mişkatu'l-Envâr: Fenestra Luminarium.

b) *İbranice'ye Çevrilen Eserleri:*

1- Mizanu'l-Amel: XIII. yüzyılda Rabbi Abraham ben-Hasdai de Barcelon tarafından çevrildi. Bu çeviri, Goldenthal tarafından "Compnedium Doctrinae Ethiace" adıyla, Leipzig'de 1839 yılında yayınlanmıştır.

2- Makasidu'l-Felâsife: Birçok kez "Kawwanot ha-Philosophim" adıyla İbranice'ye çevrilmiştir.

3- Tehâfutu'l-Felâsife: Bir kaç kez tercüme edilmiştir. İlk kez, Don Benvenisti tarafından, ikinci kez, Zerahiah ha-levi ben Isaac (öl. 1411) tarafından çevrilmiştir.

4- Mişkatul'l-Envâr: Isaac Aflâsi çevirdi.

c) *Gazali Üzerine İnceleme ve Araştırmalar:*

1- Meşhur Yahudi filozofu Rabbi Mose Almosnino (öl. 1538) filozofları tenkidinde Gazalici kesilmiştir. Tehâfûtu'l-Felâsife'yi İbranice şerh etmiştir(12).

II- Gazali'nin Tesirleri

a) *Batı Hıristiyan Filozoflara Tesiri*

Hıristiyan filozoflara en az İbn Sinâ, Farabi ve İbn Rüşd kadar büyük tesiri olan başka bir müslüman filozof da, Gazali'dir. Gazali'den etkilenen ilk Batılı filozoflar arasında Raymond Martinis, Alexandre de Hales ve Guillame d'Auvergne vardır.

İlki, "Pugio Fidei" ve "Esplanatio Symbili" adlı eserlerini, tamamen Gazali'nin Latinceye çevrilen eserlerin seçtiği parçalardan meydana getirmiştir. İkincisi de, "Polignard" adlı eserinde İbn Rüşd ve batılı İbn Rüşdçüleri tenkid ederken Gazali'den etkilenmiştir.

Sonuncusu "De Anima" adlı eserinde ismini zikrederek Gazali"ye akıl konusunda müracaat etmiştir. Asıl Batılı Gazaliciler arasında, Albertus Magnus ve Saint Thomas vardır. Özellikle sonuncu, "Summa Theologica" adlı eserinde oldukça sık olarak çeşitli konularda Gazali'ye atıfta bulunur. Başka bir Gazalicide, Raymond Lulle'dür. O, İbn Rüşd'e yönelttiği hemen bütün tenkidlerinde Gazali'nin filozoflara yaptığı tenkidleri kullanır.

XIV. yüzyılda Gazali'den en çok etkilenenler arasında, Wilhelm d'Occam, Ni-

(12) Wolf: Bibl. hebr., e. I, s. 806.

colas d'Antrecourt ve Peter d'Ally gibi bazı şüpheci ve sezgici filozoflar vardır; Bunlar Gazali'nin nominalist ve metodik şüpheci görüşlerinden etkilenmişlerdir. Modern Batılı filozoflardan Pascal, Gazali'nin "Kalp gözü teorisi", sezgiciliği ve "Bahse Girme" yoluyla Allah'ın isbatı görüşünden etkilenmiştir. Batı'da bu bahse girme "Pari de Pascal" olarak bilinir. Aynı şekilde Descartes, Gazali'nin metodik şüpheciliğinden ve Malebranche da vesileciliğin (occasionalisme) den etkilenmişlerdir. Ayrıca Kant ile Gazali arasında kategorileri, zihin kategorileri olarak ele almada bir benzerlik görülmektedir. XVII. yüzyılda meşhur Gazaliciler arasında Clarke'ı da saymak gerekir, zira Leibniz ile tartışmalarında onun İbn Rüşdçü tutumuna karşılık, O Gazalici bir tutum takınmıştır.

b) *Doğu Hıristiyan Filozoflara Tesiri*

Gazali bir çok doğulu hıristiyan düşünürleri de etkilemiştir. Gazali'nin en çok tesiri altında kalan filozof şüphesiz, İslâm dünyasında Ebû'l-Ferac adıyla tanınan Süryani Bar Herbraeus'tur. Onun sırasıyla Süryanice ve Arapça kaleme aldığı "Ethison" ve "Kitabu'l-Hamame" adlı eseri, Gazali'nin İhya'sının birer kopyasından başka birşey değildir(13).

c) *Gazali'nin Yahudi Filozoflara Tesiri*

Gazali çok eskiden beri Yahudiler arasında bilinmesine rağmen, onlar arasında gerçek Gazâlicilik , XV. ve XVI. yüzyıllarda başlar. Daha önceleri, felsefelerine daha çok İbn Sina ve İbn Rüşd hakimdi. Fakat Joseph Albo, Abraham Bibago, Isaac Abravanel ve özellikle de Rabbi Mosê Almosnino (öl. 1538), yaradılış, alemin hadisliği, haşr ve ilâhî aşk konularında Gazali'den etkilenmişlerdir. Mesela Crescas, Aristo'yu tenkid ederken, Gazali'nin Aristoculara yönelttiği tenkidlerden oldukça faydalanmıştır. Özellikle de"Makâsidu'l-Felâsife" ve "Tehâfutu'l Felasife" yi kullanmıştır. Gazali'nin ahlak ve tasavvufî tesirlerinin XVI. yüzyılda çokça görüldüğü bir başka Yahudi de, Moise ben Habib'dir. Daha sonra Spinoza ve Mendelssohn gibi modern Yahudi filozoflarda da Gazali etkisi vardır.

E- İBN BÂCCE

Batı'da Aven-pace veya Avempace olarak biliniyordu. Eserleri XIV. yüzyılın başlangıcından itibaren Latince ve İbranice'ye çevrilmeye başlanmıştır.

a) *İbn Bâcce'nin Latince'ye Çevrilen Eserleri*

1- Kitâb Tadbir il-Mutavahhid: de regimine solitarii adıyla Moses İbn Tibbon tarafından yapılmıştır.

(13) Donaldson (D.M.) Studies in Muslim Ethics, Londra, 1953, s. 1583 vd.

2- Risalet'ul-Vedâ: Eser, İbranice tercümesinden XV. yüzyılın ilk yarısında Abraham de Balmes tarafından Latince'ye aktarılmıştır.

b) *İbn Bâcce'nin İbranice'ye Çevrilen Eserleri*

1- Kitâb Tadbir il-Mutavahhid: Bu kitabın İbraniceye bir analizi ve bazı kısımlarının çevirisi XIII. yüzyılın ilk yarısında Moses İbn Tibbon tarafından yapılmıştır.

2- Risalet'ul-Vedâ: David İbn Bilia için, XIV. yüzyılın başlarında Juda ben Vivês (Vivas) tarafından çevrilmiştir.

III- İbn Bâcce'nin Tesirleri

İbn Bâcce'nin Batılı Hıristiyan ve Yahudi filozoflara tesiri, diğer İslâm filozoflarına nazaran daha çok bir sahada olmuştur. En çok tanınan görüşü, ruhların ittisali teorisidir. Bunu en çok benimseyen Batılı Yahudi filozofu Moise de Narhonne'dur. Genelde bütün İbn Rüşdçü Batılı Hıristiyan ve Yahudi filozoflar İbn Bâcce'nin fikirlerini de benimsemişlerdir. Ancak onlar, İbn Bâcce'nin genel felsefesini daha sonra İbn Rüşd tarafından daha açıklıkla ele alınmasından dolayı, doğrudan İbn Bâcce'ye atıfla yetinmişlerdir.

F- İBN TUFEYL

Latinlerce Abubacer veya Aben Tofal olarak tanınan İbn Tufeyl'in bize kadar ulaşan tek eseri Hayy İbn Yekzân, özellikle Batı'da bilimsel roman türü gibi edebî bir türün ve felsefi düşüncenin gelişmesine büyük katkı yapmıştır.

I- Hayy İbn Yekzân'ın Çeşitli Dillere Tercümesi

1- *Latinceye*

Hayy İbn Yekzân'ın iki Latince tercümesi vardır. İlk Latince tercüme, Pico della Mirandola tarafından XV. yüzyılda yapılmıştır. Eser ikinci defa Latinceye, Edward Pocecke Sr. (1604-1671)'ın ilk defa Arapça neşrini esas alarak oğlu Edward Pococke Jr. (1648-1722) tarafından "Philosophus autodidactus" adıyla tercüme edilmiştir ve Arapçasıyla birlikte 1671'de, Oxford'da yayınlanmıştır. Bu tercüme, 1700'de ikinci kez yayınlanmıştır.

2- *İbranice*

İlk defa İbranice'ye Moise de Narbonne tarafından XIV. yüzyılın ortalarında çevrilmiştir. Ayrıca aynı kişi, eseri İbranice olarak da şerh etmiştir[14].

(14) H.Z.. Ülken'in Moise de Narbonne'un zamanından önce Hayy İbn Yekzân'ın Latince'ye çevrildiğini ve bu yazarın 6 Latince çeviriye bir şerh yazdığını söylemesi yanlıştır; bkz. İslâm Felsefesi, 2. Baskı, Selçuk Yayanları, Ankara, s. 215.

3- *İngilizceye*

Eser üç kez Ed. Pococke Jr.'ın latince tercümesinden İngilizceye çevrilmiştir. Birincisi, G. Ashwell tarafından Oxford, 1671. İkincisi George Keith tarafından, Londra, 1708; ikinci baskısı, Londra 1731, Üçüncüsü Arapça aslından Simon Ockley tarafından "The Improvement of Human Reason Exhibited in the Life of Ebn Yokdhan.." adıyla, Londra, 1708. Ockley'ın bu tercümelesinin, daha sonra Londra'da 1711 ve 1731 yıllarında iki kez baskısı yapılmıştır. Başka bir İngilizce tercüme , P. Bronnle, tarafından "The Awakennig of the Soul" adıyla yapılmıştır, Londra 1904.

4- *Türkçeye*

Babanzâde Reşid tarafından yapılmış ve Mihrab dergisinde 1923 yılında tefrika edilmiştir.

5- *Hollandacaya*

S.D. Bouwmeester tercüme etmiştir. İlk baskısı Amsterdam 1672'de; ikinci baskı, Rotterdam 1701'de yapılmıştır.

6- Almancaya

İki kez Almancaya çevrilmiştir. Birinsici J. G. Pritius tarafından "Der von sich selbst gelehrte Weltweise" adıyla, Francfurt, 1726. İkincisi J.G. Eichhorn tarafından "Der Naturmensch oder Geschichte des Hai Ebn-Yoktân" adıyla, Berlin, 1782, bu tercümenin ikinci baskısı da, 1783'de yapılmıştır.

7- *İspanyolcaya*

İlk defa İspanyolcaya Pons Boigues tarafından "El Filosofo Audidacto de Abentofail" adıyla çevrilmiştir. Zaragosa, 1900, İkinci kez, Gonzalez Palencia tarafından, Madrid, 1934.

8- *Fransızcaya*

Arapçasıyla birlikte, ilk Fransızca tercüme, Léon Gauthier tarafından yapılmıştır. "Hayy Ben Yaqdân", Alger, 1900

9- *Farsçaya*

Bediu'z-Zaman Firüzânfer tarafından, "Zindah-e Bedâr" adıyla, Tahran, 1956.

10- *Rusçaya*

J. Kuzmin tarafından, Leningrad, 1920

11- *Urducaya*

Z.A. Sıddîki tarafından, Aligar, 1955.

II- İbn Tufeyl'in Tesirleri

a) *Hıristiyan Filozoflara tesiri*

Leibniz, İbn Tufeyl'i şu sözleriyle kendince onurlandırmak ister: "Arapların öyle filozofları var ki, onların uluhiyet hakkındaki his ve fikirleri en yüksek hıristiyan filozoflarının fikirleri kadar yüksektir. Bunu Pococke'un Arapçadan tercüme ile neşrettiği Philosophus Autodidactus (Hayya İbn Yakzan) adlı eserden anlamak kabildir"(15).

Şüphesiz, Hayy İbn Yekzan'ın Latinceye çevrilmesinden önce, İbn Tufeyl'in bazı felsefi fikirleri İbn Rüşd vasıtasıyla biliniyordu. İbn Rüşd'ün "De Anima" olarak Latinceye çevrilen eserinin beşinci bölümünde, İbn Tufeyl'in idrak ile muhayyile güçlerinin özdeşleştiğini savunmasını tenkid ediyordu. Bu görüşe katılan Latin skolastikleri vardı. İbn Tufeyl'i asıl üne kavuşturan bu görüşü değildir. Ne zaman ki, XVII. yüzyılda Hayy İbn Yekzan, Arapça ve Latince çevirisiyle neşredildi, o zaman İbn Tufeyl, Avrapa'da dinî ve felsefî düşüncede devrim yarattı. Naturalizm ve amprizm ceryanlarının doğuşunda büyük rolü oldu ve Aydınlanma felsefesini yarattı.

Şöyle ki, Hay İbn Yekzân'ın Arapçasını neşreden Edward Pococke Sr. Avrupa'da tanınmış bir İngiliz ilim adamıydı. Eseri 1671 yılında neşredince, o zaman tanınmış Avrupalı bilim adamı ve oryantalistlere birer nüsha gönderdi. Oriyantalistler arasında, Fernand, Capellain, Hérbelote ve Pétit de la Croix; bilim adamları arasında ise Huygens ve Melehiesedeck Thévonet (1620-1692) vardı. Kısa sürede eser, Belçika, Hollanda, Fransa, İtalya ve İngiltere'de meşhur oldu. Devrin "Bestseller" kitabı oldu. Edward Pococke Sr.'ın talebesi, arkadaşı ve daha sonra eseri Latinceye çevirecek olan oğlu Edward Pococke Jr.'ın mürebbisi olan meşhur İngiliz filozof, John Locke (1632-1704) Hayy İbn Yekzan'dan en çok etkilenen kişi oldu. Emprizmi ve Asosyasyonalizm'in babası sayılan John Locke, bu izmlerin ifade ettiği yeni bilgi teorisini İbn Tufeyl'in fikirlerine borçludur. İngiltere'de David Hume; Fransa'da Voltaire ve özellikle çocuğun tabii eğitimi görüşüyle J.J. Rousseau; Almanya'da Leibniz, John Locke'u takible ve onun vasıtasıyla İbn Tufeyl'in "tabiî insan" fikirlerinden yararlanmışlardı.

Hayy İbn Yekzân, Avrupalıların dini düşünce ve duygularında da aynı şekilde büyük bir tesir icra etmiştir. Mesela İngiltere'deki "Kuaker" mezhebinin salikleri bu eseri adeta dini kitapları olarak benimsemişlerdi. David Hume'un, "Tabiî din" teorisinde İbn Tufeyl'in etkisi görülür.

İbn Tufeyl'in bunlardan başka bir tesir sahası da, Avrupa'da yeni bir edebiyat

(15) Leibniz: Opera Diyinia, Dutton neşri, Genevri, 1764, II, s. 245.

akımının çıkışında görülür. Batı'da ortaya çıkan ve genel olarak "Robinsonad' ya da "Adasal Roman" diye adlandırılan bilimsel roman türleri, Hayy İbn Yekzân'ı örnek alarak meydana getirilmiştir. Bunlar arasında Francis Bacon'ın "Yeni Atlantis"'i, Thomas Morus'us "Ütopya"sı, Daniel Defoe'nin "Robinson Crusoe"si vardır. Ayrıca İbn Tufeyl'in aynı türden İspanyol edebiyatı üzerinde de tesiri vardır.

b) *Yahudi Filozoflara Tesiri*

Hayy İbn Yekzan'a ilginin ilk defa Yahudi filozoflarınca duyulmasına rağmen, şimdiki bilgilerimize göre, Spinoza'ya kadar fazla etkilenme görülmemektedir. Daha önce de belirtildiği gibi, bu eseri İbraniceye ilk defa çeviren ve üzerine 1349 yılında İbranice bir şerh yazan, meşhur Yahudi düşünür Moise de Narbonne'dur. Ondan sonra esere ilgi duyan Spinoza olmuştur. S. von Borokowski ve M. Meijer'e göre, eseri Hollandacaya çeviren kimse, bizzat Spinoza'nın kendisidir. Onun Dekartcı rasyonalizmden uzaklaşarak sezgici bir mistisizme kaymasında İbn Tufeyl'in etkisi düşünülebilir.

G- İBN RÜŞD

Batılılarca ismi, Averroes, Averroys, Aben-Rassad, Avenryz, Adveroys, Aben-Rois, Aben-Rust ve benzer şekillerde Latinceleştirilen İbn Rüşd, Batı felsefesinin oluşumunda en çok payı olan İslâm filozofudur.

I- İbn Rüşd'ten Tercümeler

1-Latinceye Tercüme Edilen Eserler

A) *Şerhleri*

1- Şerhu's-Sema' ve'l-Âlem: Michel Scot (öl. 1235)
2- Telhisu's-Semâ ve'l-Âlem:
3- Şerhu Kitâbu'n-Nefs: Michel Scot
4- Telhîsu'Kitabi'n-Nefs:
5- Telhûsu'l-Kevn ve'l-Fesâd: Michel Scot
6- Tefsiru'l-Kevn ve'l-Fesâd
7- Telhîsu Kitâbi'l-Hiss ve'l-Mahsûs
8- Tefsir Mâ ba'da et-Tabi'a: Michel Scot
9- Telhisu Ma ba'da et-Tabî'a:
10- Telhîsu Kitâbi'l-Ahlâk: Hermann l'Allemand
11- Şerhu's-Semâ'it-Tabi'i: Michel Scot
12- Telhisu's-Semâ'it-Tabî'i:
13- Telhîsu's-Kitabi'ş-Şî'r: Hermann l'Allemand

14- Organon'un Kitaplarının Telhislerinin Tamamı:

15- ez-Zarûrî fi'l-Mantık:

16- Cevâmî Siyaseti Eflatûn:

b) *Özgün Eserleri*

1- Tehâfutu't-Tehâfut: İbranice tercümeden, Calonyme ben-Calonyıme "Destructio Desructionum" adıyla 1328. bu tercüme Venedik'te 1573'de yazılmıştır. İkinci kez Arapçadan Calonyme ben-David ben Todros; üçüncü kez İbranice'den Calo Calonyme ben-David, XVI. yüzyıl, Venedik.

2- Makale fî İttisâli'l-Akl bi'l-Insân

İbranice tercümeden, Calo Calonyme ben-David, XVI. yüzyıl, Venedik.

3- Cevheru'l-Cirm: Michel Scot, "De Substantia orbis" adıyla

4- Kitâb fi'l-Fahs

5- Zamîma: Raymond Martin tarafından XIII. yüzyılın ikinci yarısında , Tercüme "Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos" aslı eser içinde Leipzig'de 1687 yılında yayınlanmıştır.

2- İbranice'ye Tercüme Edilen Eserler

a) Şerhleri

1- Tefsir Mâ ba'da et-Tabi'a: Moise Aben-Tibbon, XIII. yüzyılın başlarında, İkinci bir tercüme, Zerarchia ben-Isaac, 1284, Barselona, Üçüncü kez, Calonyme ben-Caloyme, 1317. Dördüncü kez, Moise ben-Salomon.

2- Cevâmi'is-Semâ'i't'Tabia: Moise Aben-Tibbon, XIII. yüzyılan başlarında

3- Organon Telhisi: Jacob ben-Abba-Mari, Napoli, 1232. İkinci kez, Jacob ben-Machir, 1298.

4- ez-Zarûrî fi'l-Mantık (Organon'un bütün kitaplarıyla, Porpyre in Isagage'un kısaltmasıdır.): Jacop ben-Abba-Mari, Napoli, İkinci kez, Simeon Anatoli.

5- Şerhu's-Semâ ve'l-Âlem: Salomon ben-Joseph ben-Job, Bêziers, 1359. İkinci bir tercüme, Zerarchia ben-Isaac, 1284, Barselona. Üçüncü kez, Calonyme ben-Calonyme, 1317. Dördüncü kez, Moise ben-Tabora ben-Samuel ben-Schodai.

6- Şerhu's-Semâ'it-Tabi'î: Zerachia ben-Isaac, 1284, Barselona. İkinci kez, Calonyme ben-Calonyme, 1317. Üçüncü kez, Schem-Tob ben-Isaac de Tortose. Dördüncü kez, Juda ben-Tachin Maimon.

7- Telhisu'l-Kevn ve'l-Fesâd: Birinci kez Calonyme ben-Calanyme; ikinci kez, Juda ben-Tachin Maimon.

8- Şerhu Kitâbi'n-Nefs: Birinci kez Calonyme ben-Calonyme. İkinci kez, Schem-Tob ben-Isaac de Tortose. Üçüncü kez, Juda ben-Tachin Maimon.

9-Telhîsu'l-Burhan, Telhîsu'l-Cedel, Tehlîsu'l-Kıyas: Calonyme ben-Calonyme, 1314.

10- Telhisu'l-Kitâbi'l-Ahlâk: Birinci kez Rabbi Samuel ben-Juda ben-Meschullam, 1321. İkinci kez, Todros Todrosi, 1337.

11- Cevâmiu Siyâseti Eflâtûn: Rabbi Samuel ben-Juda ben-Mesehullam, 1321.

12- Telhisu Kitabi's-Safsata, Telhîsu Kitâbi'ş-Şi'r- Telhisu Kitâbi'l-Cedel: Todros Todrosi, 1337.

13- Telhisu Kitâbi'l-Kıyâs: Jacop ben-Schem Tob

14- Telhisu Kitâbi'l-His ve'l-Mahsûs: Moise ben-Tibbon

15- Şerhu Makâleti'l-İskender fi'l-Akl.

b) *Özgün Eserleri*

1- Tehafutu't-Tehâfut: Calonyme ben-David ben-Todros, "Happalat ha-Happulah" adıyla.

2- Faslu'l-Makâl:

3- Makâle fi İttisâli'l-Akl bi'l-İnsân. Calonyme ben-Calonyme.

4- Menâhicu'l-Edille fi Akidi'l-Mille.

5- Makâle fi'l-Redd alâ Ebi Ali İbn Sinâ.

II- İbn Rüşd Üzerine İbranice İnceleme ve Araştırmalar

1- Lévi ben-Gerson (Messer Léon): İbn Rüşd'ün birçok şerhine şerhler yazmıştır. Ayrıca İbn Rüşd'ün özgün eserlerinden "Cevheru'l-Cirmi" ve "Risâle fi İmkâniyyeti'l-İttisâl" adlı eserleri de şerh etmiştir.

2- Moise ben- Narbonne (Messer Vidal) : İbn Rüşd'ün Şerh eserlerinden olan "Şerhu Makâlati'l-İskender fi'l-Akl", Aristo'nun "Metafizik" ve "Ahlâk" şerhlerine açıklamalar yaptığı gibi, özgün eserlerinden "Cevheru'l-Cirm" ve "Risâle fi İmkâniyyeti'l-İttisâl" adlı eserleri de 1344 ve 1349 yıllarında şerh etmiştir.

3- Elie del Medigo : İbn Rüşd'ün özgün eserlerinden "Risale fi İmkâniyyeti'l-İttisâl" ve "Cevheru'l-Cirm" üzerine 1485'de şerhler yazmıştır.

II- İbn Rüşd'ün Tesirleri

a) Hristiyan Filozoflara Tesiri

İbn Rüşd'ten etkilenen ilk hıristiyan filozofları arasında Michel Scot ve Hermann l'Allemand vardır. Fakat ilk ateşli İbn Rüşdcüler, XII. yüzyılın ortalarına doğru görülür; bunlar arasında Amaury de Béne, David de Dinant ve onların talebeleri, Robert de Courçon ve Maurice Espagnol'dur. Onları da Alexandre de Halés ve Robert de Lincoln takib etmiştir. Fakat İbn Rüşd'ü en çok takdir eden Guillaume d'Auvergne olmuştur. "De Universo" adlı eseri, İbn Rüşd'ten alıntılarla doludur.

XIII. yüzyılda İbn Rüşd'den etkilenenlerin başında Roger Bacon ve Saint Thomas gelir. Sonuncusu, sadece İbn Rüşd'ün birçok fikirlerini benimsemekle kalmamış. aynı zamanda kendinin de ifade ettiği gibi, İbn Rüşd'ün Aristo'yu şerh etme metodunu da kendisinin Aristo üzerine yaptığı şerhlerde uygulamıştır(16). Hıristiyanlığa aykırı düşen bazı görüşlerini mesela, akılların birliği doktrinini benimsememiş ve şiddetle tenkid etmiştir. Genelde İbn Rüşd'ü Gazali'ye tercih etmiştir. Duns Scot, İbn Rüşdcülüğü tenkit etmesine rağmen, İbn Rüşd'ün "Şekilsiz madde" doktrinini benimsemiştir.

XIII. yüzyılda, yani 1209, 1215 ve 1277 yıllarında Paris'te üç ayrı kez yapılan konsillerde kilise ve din adamları üç ayrı kez İbn Rüşdcülüğü yasaklamışlardır ve afaroz etmişlerdir. Bu babtan olmak üzere Sorbonne Üniversitesi çevresinde yetişen İbn Rüşdcülerden Siger de Brabant, 1266 yılında öldürüldüğü gibi, Orvieto (öl. 1281 veya 1284), da ölümüne kadar hapsedildi. Özellikle İspanya ve Fransa'da bir çok kimse İbn Rüşd'e karşı cephe almıştı. Fakat bütün bunlara rağmen, İbn Rüşdcülük, tüm Avrupa'da başta İtalya'da, Venedik ve Padoue tıb ve felsefe mektebleri çevresinde devam etti. Burada bütün İbn Rüşdcü Batılıların isimlerini zikretme olanağı yoktur. Önemlilerinden bazıları şunlardır: Hollandalı rahib Hermann van Riswik meşhur İbn Rüşdcülerdendi, bu sebebten dolayı 1512 yılında Den Haag'da kilise tarafından yaktırıldı. Montaigne, Descartes ve David Hume de, İbn Rüşd'ten etkilenen Batılı filozoflardır. İbn Rüşd'ten etkilenen ve İbn Rüşd'ü açıkça savunan diğer Batılı filozoflar arasında Spinoza ve Leibniz vardır. Mesela Leibniz, İbn Rüşd'ün fikirlerinin hıristiyanlığa büyük darbeler indirdiğini ifade etmesine rağmen, ondan etkilenmeksizin duramamıştır. Clarke ile giriştiği çeşitli felsefi tartışmalarda İbn Rüşdçü görünmüştür(17).

b) Yahudi Filozoflara Tesiri

XII. ve XIII. yüzyıllarda İbn Rüşd'ten etkilenen ilk Yahudi filozoflar arasında meşhur Musa İbn Meymun ve talebesi Joseph ben-Juda vardır(18). Özellikle sonuncu, el-Kifti'nin dediğine göre, onun haşir konusundaki ve ruh hakkındaki gö-

(16) E. Renan: Averroes et l'Averroisme, Oevres Complêtes, Paris, 1949, c. III, s. 189.
(17) L. Gauthier: Ibn Rochd (Averroes), PUF., Paris, 1948, s. 218-219.
(18) Agy.: A.g.e., s. 145.

rüşlerinden etkilenmiştir ve haşrin sadece ruhani olduğunu savunmuştur[19]. Samuel Aben Tibbon, "Les Opinions des Philosophes" adlı ansiklopedik eserini, İbn Rüşd'ten alıntılarla meydana getirmiştir. Aynı şekilde Juda ben-Salomon Cohen de, 1247'de yazdığı "La Recherche de la Sagesse" adlı eserinde, İbn Rüşd'e oldukça sık atıflarda bulunur. Başka bir Yahudi İbn Rüşdcü de, Gerson ben-Salomon' dur; "Porte des Cieux" adlı eseri, İbn Rüşd'ten uzun iktibaslarla doludur.

İbn Rüşdcülük XIV ve XV. yüzyıllarda da Yahudiler arasında devam etmiştir. Lévi ben-Gerson (Messer Léon), devrin başta gelen Yahudi filozofudur; İbn Rüşd'ten etkilenerek alemin kıdemini savunmuştur. Schem-Tob, oğlu Moise Falaquéra, Michel Haccohen ve Elie del Medigo devrin diğer önemli İbn Rüşdcüleridir. İbn Rüşd, özellikle XVI. yüzyıldan itibaren Yahudiler arasında önemini yitirmeye başlarsa da mantık kitapları, özellikle de "Telhîsu'l-Mantık" adlı kitabı, son zamanlara kadar Yahudilerin çok rağbet ettikleri klasik bir eser olarak kalmıştır[20].

(19) el-Kıti'den naklen, S. Munk: Notice sur Joseph ben-Juda, J.A., 1842, ss. 17-18.
(20) Ad. Franck: Esquisse d'une Histoire de la Logique, s. 219.

ALTINCI BÖLÜM

İSLAM DÜNYASINDA FELSEFE VE MANTIK ÖĞRETİMİNİN DURUMU

İslâm dünyasında felsefe ve mantık öğretimi deyince akla çok şeyler gelir. Önce İslâm dünyasının ne zamanında, dünü veya bugünü nasıldı? Sonra hangi felsefe ve mantık çeşidi, İslâm felsefesi veya batı fesefesi? Nihayet hangi tür bir eğitim, hususi veya resmi? Hemen belirtelim ki, İslâm'ı klasik devirlerindeki eğitim ve öğretim müesseseleri hakkındaki belge ve bilgi azlığı, çağdaş araştırmaların yetersizliği sebebiyle konuyla ilgili bu soruların hepsine ayrı ayrı doyurucu cevaplar vermek şimdilik mümkün değildir. Zaten burada gayemiz meseleleri derinliğine de incelemek değil, çok kısa bir göz atmaktır.

A- İSLÂM DÜNYASINDA İSLÂM FELSEFESİ ÖĞRETİMİ

İslâm felsefesi öğretiminden kasıt, Müslümanların, gerek hususi ve gerekse resmi yollarla İslâm dünyasında ortaya çıkan geleneksel felsefe tahsilidir. Felsefenin İslâm dünyasına geçiş yıllarında felsefe öğretimi tamamen yabancıların, özellikle de klasik yunan filozoflarının felsefi düşüncelerini öğrenmek şeklindeydi. Fakat daha sonra İslâm felsefesinin teşekkülü ile, bir İslâm felsefesi öğretimi ortaya çıktı ki, bu IX. yüzyılın sonlarına doğrudur. Bu öğretim, hususi veya resmi olarak İslâm dünyasında batılılaşma hareketlerinin başladığı XIX. yüzyılın ikinci yarısına, yani Tanzimat hareketine kadar ki bir ölçüde kesintisiz olarak devam etti. Daha sonra bazı kesintilerle günümüze kadar süre gelmektedir.

O halde, İslâm tarihi boyunca iki çeşit İslâm felsefesi öğretimi vardı. Birincisi, husûsî (özel) öğretimdir. İkincisi, resmi öğretimdir. Şimdi bunları kısaca görelim.

1- Hususî Öğretim

İslâm dünyasında, ta başlangıçtan XI. yüzyılın başlarına kadar dinî ve sosyal ilimler, bu arada felsefe ve mantık daha çok hususî olarak öğreniliyordu ve öğ-

retiliyordu. Hususi eğitim ve öğretim ilim öğrenmek isteyen kimselerin, yani talabelerin, devirlerinde meşhur olmuş âlimlerin evlerinde veya camilerde daha başka uygun yerlerde düzenledikleri ilim halkalarına ve meclislerine şahsi müracaatları üzerine serbestçe katılmalarıyla yapılan eğitim ve öğretimdi. XI. yüzyıla kadar geleneksel olarak medrese diye adlandırdığımız kurumların dışında yapılıyordu. XI.. yüzyıla kadar İslâm eğitim ve öğretim tarihinde husûsî eğitim sistemi özellikle sosyal ilimlerde hakim sistemdi.

Hususi öğretim sistemi, XI. yüzyılda daha çok resmiyet ve formalite kazanmaya ve o nisbette de bağımlı hale gelmeye başlayan medreseleşmeden sonra da devam etmiştir. Dini ilimler gibi, felsefe ve mantık, gerek XI. yüzyıldan önce ve gerekse sonra daha çok bu yolla öğretilmiş ve öğrenilmiştir. Kindî, Farâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi büyük filozoflar, felsefeyi bu yolla öğrenmiş ve öğretmişlerdir(1).

2- Resmî Öğretim

Resmi öğretimden kasıt, devlet eliyle ve devletin kontrolünde medrese gibi kurumlaşmış ve bazı formalitelere haiz yerlerde yapılan öğretimdir.

İslâm tarihinde, resmi öğretim kendilerine tam bir medrese olarak bakamıyacağımız Me'mun'un Bağdat'ta 815 yılında kurdurduğu Beytü'l-Hikme ve Fatimilerin Kahire'de 359/969 tarihinde kurdurdukları el-Ezher gibi kurumlarla başlar. Bunlar devlet eliyle kurulmuşlardı. Özellikle Beytü-l'Hikme, medreseden ziyade, fakat medresenin de bir kısım fonksiyonlarını yüklenmiş, bir araştırma ve tercüme merkeziydi. El-Ezher ise, daha çok medreseye benziyordu. Nitekim el-Ezher 988 tarihinde tam bir üniversite (Câmi'a) haline geldi. Bu iki kurumda aynı zamanda kütüphaneler de vardı. Buralarda daha ziyade temel bilimler ve müsbet ilimlere ağırlık verilmişti. Araştırıcılar ve hocalar hep bu konularla ilgileniyordu. Din ilimlerine ve sosyal ilimlere pek yer verilmemişti. Fakat bazı araştırıcıların ve hocaların felsefe ve mantık öğrettikleri de vakidir(2). Gerçi bu iki kurumdan daha önce, Emevi halifelerinden Velîd Abdülmelik, Şam'da 707 yılında bir medrese kurdurmuştu, fakat burası bir tıb merkezi ve hastahanesidir(3). Fakat bunun sadece tıb konusunda ihtisaslaşmış bir medrese olduğu hemen hemen kesindir.

Beytü'l-Hikme ve el-Ezher'den, Mısır'da 1004 (395)'de Fatimilerin kurduğu Dâru'l-Hikme, ve Büyük Selçukların meşhur veziri Nizamü'l-Mülk'ün Nişabur'da

(1) Macdonald (D.B.): Aspects of Islam, New York, 1911, s. 290.
(2) el-Kıftî: Ahbar, Leipzig, 1902, s.. 441; Van Berchem: Corpus Inscriptionem Arabicorum, Paris, 1903, s. 100.
(3) Bayrakdar (M.) İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi, Ankara, 1985, s. 16.

ve Bağdat'da 1067'de kurdurttuğu Nizamiye Medreselerine gelinceye kadar, İslâm dünyasının çeşitli yerlerinde çeşitli medreseler kurulmuştur. Fakat bu medreselerde dini ilimler ve saf felsefi ilimler okutulmuyordu. Bu medreselerde esasen müsbet ve tabii ilimler öğretiliyordu. Onlar adeta günümüzdeki Fen fakülteleri gibiydi.

Dinî ve sosyal ilimlerin medreseleşmesi asıl, XI. yüzyılda el-Ezher medresesi ve Dâru'l-Hikme ile, Nişabur'daki ve Bağdat'daki Nizâmiye Medreseleriyle olmuştur. Bu medreselerin esas gayesi, bu sahalarda yüksek öğretim yapmaktı. Bu medreselerde dinî ilimlerin yanında mantık öğrenimine de yer verildiğini görüyoruz. Felsefe ve metafiziğe gelince, bunların Bağdad Nizâmiye medresesinde yasaklandığı söylenmektedir(4). Fakat el-Ezher'de, özellikle de Dâru'l-Hikme'de, bu ilimlere de yer verildiği belirtilmektedir(5). Böylece, gerçek manada ilk resmi felsefe ve mantık öğretimi İslâm tarihinde başlamış oluyordu. Daha sonraki yüzyıllarda, İslâm aleminin çeşitli yerlerinde kurulan dini ve sosyal ilimlerin öğretimi yapılan ve bugünkü tabirle Edebiyat Fakülteleri veya Üniversiteleri, el-Ezher ve Nizâmiye medreselerini örnek almıştır. Fakat bu sonraki medreselerde mantık öğretimine devamlı yer verildiği halde sırf felsefe resmi öğretiminin giderek azaldığı veya ona hiç yer verilmediğini görüyoruz. Batı İslâm âleminde, yani Endülüs ve Kuzey Afrika'da da felsefe öğretiminin yasaklandığı bilinmektedir(6). Ancak İran'da, oranın adeta resmi felsefesi haline gelen İşrakiliğin İran medreselerinde meselâ Kûm medresesinde, mantığın yanı sıra felsefenin de devamlı okutulduğuna da işaret etmeliyiz. Bu durum, Osmanlılar'da olduğu gibi diğer ülkelerde de, tâ XIX. yüzyıla, yani başka bir deyişle Tanzimat devrine kadar devam etmiştir. Bunun sebebleri, genelde, daha önce bahsettiğimiz İslâm dünyasında felsefî düşüncenin gerilemesinin sebepleriyle açıklanabilir.

Ancak burada bir noktaya işaret etmek gerekecektir. Bu da, medreselerde mantık ve kelâm ilimleri öğretilirken dolaylı olarak onlar vasıtasıyla özellikle metafizik konuların gündeme geldiği hususudur. Medreselerde, okutulan çeşitli kelâm kitaplarının bazı bölümleri hikmet ve felsefeye daha doğrusu metafizik konulara ayrılmıştı. Fakat ayrıca umumi felsefeyi ve felsefe tarihini konu alan felsefe dersi diye bir ders yoktu. Buna rağmen belki Endülüs hariç, ayrı bir ders olarak mantık kesintisiz okutuluyordu. Çünkü mantığın dini ilimlerden sayılan özellikle Usul-i Fıkıh ile daimi bir ilgisi kuruluyordu. Genelde, Tanzimat'a kadar Osmanlılar'da ve diğer İslâm ülkelerinde resmi durum bu idi.

Genelde, mantık ve felsefî ilimlerin gerek resmi ve gerekse hususî öğ-

(4) Asad Talas: La Madras Nizamiyye et son Histoire, Paris, 1939, s. 38.
(5) Van Berchen: A.g.e., s. 100.
(6) Asad Talas: A.g.e., s. 48.

retimine en çok Anadolu, Mısır ve İran'da yer verilmiştir. Fakat daha önce de belirttiğimiz gibi, özellikle saf felsefenin, hatta felsefî ilimlerin bu ülkelerde de zaman zaman yasaklandığı da olmuştur. Özellikle Fatih'ten sonra felsefî ilimlerin medreselerden kaldırıldığı genel olarak kabul edilen bir hususdur. Reisü'l-Kûttab Mustafa Efendi'nin emirleriyle 1743 yılında yazarı bilinmeyen birisi tarafından kaleme alınan ve Osmanlı eğitim ve öğretiminden bahseden bir eser, Osmanlı medreselerinde gerçek manada saf felsefeye yer verilmediğinden bahseder(7).

Özellikle XVI. yüzyıldan sonra, gerek hususi ve gerekse resmi mantık ve bazı felsefî ilimlerin öğretiminde, medreselerde ve halk arasında gelenekleşmiş kitapların dışına çıkılmıyordu. Bunun içinde, XI-XII. yüzyıllar arasında yetişen büyük filozofların eserlerine ya hiç müracaat edilmiyor yahut da çok seyrek müracaat ediliyordu. Nitekim Kâtib Çelebi bu duruma şöyle işaret etmektedir : "Bazı araştırmacılar Üstad'ın (yani İbn Sina'nın) eş-Şifâ, en-Necât, el-İşârât, Uyûnu'l-Hikme gibi bazı eserlerini aldılar onlara bir giriş veya önsöz ilave ettiler, Esîru'd-Din el-Ebherî'nin "Hidâye" ve el-Kâtibî el-Kazvînî'nin "Aynu'l-Kavâid"i gibi. Zamanımızın insanlarının meşguliyetleri, "el-Hidâye"den küçük bir kısmın okunmasıyla sınırlıdır. Eğer bu kimselerden birisi bu sınırların dışına çıkar da "Hikmetu'l-Ayn"ı incelerse, (felsefe öğreniminde) istenen neticeye ulaşmış olacaktır. Ve böyle kimselerin sayısı da çok azdır"(8).

Hele Endülüs gibi bazı memleketlerde XIII ve XIV. yüzyıllarda, değil bu ilimlerin eğitimi, onların isimlerinin bile ağza alınması yasaktı. Katib Çelebi, Ebu Hayyan el-Endelûsî (öl. 1344)'nin ağzından naklen şunları söylüyor:

"Mısır'a vasıl olduğum zaman, insanların halk arasında, kimseden çekinmeden filozofların saçmalıklarından bahsettiklerini gördüm. Bu, beni şaşırtı; çünkü Endülüs yarım adasında biz bu tür şeylerin cahili olarak, onlardan uzağız. Eğer birisi bir mantık kitabı satarsa onu gizli satar ve "el-mantık" kelimesini bile söylemeye cesaret edemez. Onun yerine "el-Mif'al" kelimesini söyler. Hatta, vezirimiz İbnu'l-Hakîm, alimlerimizden birinin bir mantık kitabını kendisine kopya edilmesini veya satın alınmasını benden istediği bir mektubunda, vezir olmasına rağmen "el-Mantık" kelimesini yazmaya cesaret edemeyip "el-Mif'al" kelimesiyle ona işaret etmişti..."(9).

Şimdi, İslâm ülkelerinde ve özellikle de Osmanlılarda hususi derslerde ve medreselerde en çok okutulan mantık ve felsefe-mantık konularına da yer veren kelâm kitaplarından bazı önemlilerinin bir listesini verelim :

---

(7) Elyazması, Bibliothîque Natinale, Paris, Sup, 96, folios 58 ve 60 r. Bu küçük risale, yazarının adını aşımadığı gibi özel bir isim de taşımamaktadır.

(8) Katib Çelebî: Keşfu'z-Zunûn, I, 684.

(9) Agy.: A.g.e., II, 1289.

a) Mantık Kitapları :

1- Necmeddin Ömer b. Ali el-Kazvîni el-Kâtibî (öl. 1294): er-Risâletü'ş-Şemsiyye fi'l-Kava'idi'l-Mantikiyye

2- Kutbu'd-Din et-Tahtânî (öl. 1365): Tahriru'l-Kava'idi'l-Mantikiyye. Bu, el-Kâtibi'nin eserinin bir şerhidir.

3- Esirü'd-Din Mufazzal b. Ömer el-Ebherî (öl. 1264): İsâgocî

4- Şemseddin Mollâ Fenârî (öl. 1430)' "İlmü'l-Mizân" ve "Şerhu'l-İsagocî".

5- Kara Dâvûd : Haşiye. Bu et-Tahtânî'nin şerhinin haşîyesi'dir.

6- Kara Halil : Haşiye. Bu, Molla Fenârî'nin İsagoci şerhinin haşiyesidir.

7- Hüsameddin Hasan el-Kâtî (öl. 1359): Şerhu'l-İsagocî.

8- Muhyiddin Talîsî : Haşiye, Bu, el-Kâtî'nin İsagocî şerhinin haşiyesidir.

9- Abdurrahman el-Ahtevî : el-Süllemü'l-Münevrak.

b) Mantık-Felsefe Karışımı Kelâm Kitapları :

1- el-Ebheri : Hidâyetü'l-Hikme

2- el-Kâtibî : Hikmetü'l-Ayn

3- Kadı Sıraceddin el-Urmevî (Öl. 1283): Metâli'ül-Envâr.

4- Sadeddin et-Taftâzânî (öl. 1390): Tezhîbu'l-Kelâm ve'l-Mantık

5- et-Tahtânî: Şerhu Metâli'u'l-Envâr

6- Seyyid Şerif Cûrcânî : Haşiye. Bu, et-Tahtânî'nin şerhinin haşiyesi'dir.

7- Celâleddin Muhammed ed-Devvânî: el-Celâl, Yazarının adını taşıyan bu eser, Taftâzâni'nin "Tehzib"inin bir şerhi'dir.

8- Kadı Mir Hüseyin b. Mu'iniddin : Haşiye. Bu, el-Ebherî'nin "Hidâye" sinin metafizik kısmının haşiyesi'dir.

B- İSLÂM DÜNYASINDA İSLÂM FELSEFESİ VE BATI FELSEFESİ ÖĞRETİMİ

Tanzimatla birlikte, XIX. yüzyılda gerek Osmanlı Türkiye'sinde gerekse Mısır ve İran'da bir Batılılaşma görülür. Bundan dolayı eğitim ve öğretimde bazı değişikliklere gidilir; gerek Batı tipi, taklidî yeni okullar gerekse yeni açılan orta dereceli ve yüksekokulların programlarında geleneksel İslâm mantık ve felsefesi tarihine yer veren ders ve konuların yanında Batı felsefesi derslerine de yer verilmeye başlanmıştır. Hatta özellikle Türkiye ve Mısır'da 20. yüzyılın başlarında Batı felsefe ve mantık tarihi öğretimi daha ağırlık kazanmıştır.

Burada bir fikir vermek için, çeşitli Osmanlı medreselerinin ders programlarından bazı örnekler vereli:.

I- Dâru'l-Funûn-ı Osmânî :

(1912-1919 yılları arası Programı)

a) Ulum-ı Şeriye Şubesi :

Arap Felsefesi (İslâm Felsefesi): Ayda 2 saat

Felsefe ve Tarih-i Felsefe (Batı) : Ayda 6 saat[10].

b) Ulum-ı Hukukiye Şubesi :

Felsefe ve Tarih-i felsefe (Batı) : Ders saatı belli değil.

II- Daru'l-Hilafeti'l-Aliyye :

(1915 yılındaki program)

a) Kısm-ı Tâli :

Felsefe : 5. sene haftada 2; 6. sene haftada 1 saat

Mantık : 5. sene haftada 4; 6. sene haftada 4 saat

b) Kısm-ı Âlî :

Felsefe : (Mantık, Tarih-i Felsefe, Felsefe-i İslâmi, Ahlâk ve Metafizik): 3 ve 4. sınıf haftada 2. saat[11].

c) Kısm-ı Mutehassısîn :

Kelâm, Tasavvuf ve Felsefe şubesi:

Felsefe-i Ulâ 2. sınıfta haftada 4 saat

Mantık : 1 ve 2. sınıflarda haftada 2 saat

Felsefe-i Umumiye Tarihi : 1 ve 2. sınıflarda haftada 3 saat[12].

III- Mülkiye Mektebi :

Yüksek Kısım : (1879-1891 yılları arası)

İlm-i Hikmet (Batı) 5 Sınıfta, ders saati belli değil

IV- Salahaddin Eyyubi Külliye-yi İslâmiye (Beyrut):

Ulüm-ı Felsefiye (Batı):

İlm-i Ruh : 7. sınıf haftada 3 saat.

İlm-i Ahlâk : 8. sınıf haftada 1 saat; 9. sınıf haftada 2 saat

İlm-i Mantık : 8. sınıf haftada 2 saat,

(10) M. Ali Aynî: Dârü'l-funûn Tarihi, İstanbul, 1927, s. 36.
(11) Osman Ergin: Türk Maarif Tarihi, İstanbul, c. I, s. 112-113.
(12) H. Atay: Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, İstanbul, 1983, s. 267.

Tarih-i Felsefe: 9. ve 10. sınıfların haftada 1 saat[13].

Bugün İslâm dünyasında, Vahhabiliğin bir ideoloji olarak hakim olduğu Suûdi Arabistan hariç, hemen her yerde özellikle yüksek öğretim kurumlarında gerek geleneksel İslâm felsefesi tarihi az da olsa ve gerekse Batı felsefesi tarihi okutulmaktadır. Hatta Türkiye gibi bazı ülkelerde Batı felsefesi esas felsefe öğretiminin ağırlığını teşkil etmekte, İslâm felsefesi öğretimi üvey evlât muamelesi görmektedir. İlâhiyat, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesinde ders saatı az olarak da olsa okutulmaktadır; fakat diğer üniversitelerde hiç okutulmamaktadır[14]. Böylece felsefe öğrenimi gören Türk gençlerinin büyük bir kısmı, kendi öz malı olan bu kültür mirasına yabancı kalmaktadır. Bunun sebibini anlamak kolay olmamakla birlikte bu durumun, ilmi zihniyet anlayışıyla bağdaşır tarafı yoktur; hele İslâm ülkeleri olmayan Doğu ve Batı'nın bir çok üniversitesinde İslâm Felsefesinin yer aldığını düşündüğümüzde. Ümit ederiz ki, yetkililer durumun farkında olurlar ve İslâm felsefesi öğretimine de gereken önemi verirler.

(13) Agy.: s. 318.

(14) Bu bilgi, eserin ders notu olarak hazırlandığı 1983 yılındaki durumu göstermektedir.

YEDİNCİ BÖLÜM
İSLÂM FELSEFESİ HAKKINDA MODERN ÇALIŞMALAR

Okuyucuya, özellikle de İslâm felsefesi üzerine çalışma yapmak isteyenlere faydalı olacağı ümidiyle, bu kısımda, XIX. yüzyıldan bugüne Doğu'da ve Batı'da İslâm felsefesi üzerine, Türkçe, Arapça, Farsça, İngilizce, Almanca, Fransızca, İspanyolca ve İtalyanca yapılmış ve yayınlanmış önemli kitap ve makalelerin bir listesini vermeyi yararlı gördük.

Ayrıca, henüz yayınlanmamış doktora ve master tezi gibi bilebildiğimiz bazı önemli çalışmaları da listeye dahil ettik.

Yine bilinmesi gereken başlıca bir husus da, müslüman filozofların kendi eserlerinin neşri ve onların çeşitli dillere çevirileri ile, kendileri hakkındaki ansiklopedi maddelerinin listeye alınmadığıdır.

(1) Birinci Bölüm, Genel İslâm Felsefesi Tarihi üzerine yapılan çalışmaları içermektedir.

(2) İkinci Bölüm, önemli müslüman filozoflardan her birisinin hayatı, eserleri, felsefesi, Batı ve Yahudi felsefelerine etkisini konu alan özel çalışmaları içermektedir.

Eserler ve makaleler yazarlarının soyadlarına göre alfabetik bir sıralamaya tabi tutulmuştur. Makaleler genellikle tırnak işareti içerisinde gösterilmiştir; bir derginin bir sayısını dolduracak kadar geniş olduğundan dergi sayısı veya cildi belirtilerek tırnak içerisinde gösterilmemiştir. Makalelerin yayınlandığı dergi adları, kitabın başındaki kısaltmalar kısmında kısaltılarak gösterilmiştir. Ancak ismi az geçen dergilerin tam adı makaleden sonra zikredilmiştir.

Bazı eserler ve makaleler, konuları ve içerikleri itibariyle, listede birden fazla yerde yer alabilirdi, fakat listeyi daha fazla kabartmamak için en uygun yerde bir kere zikredilmekle yetinildi.

Son olarak şunu hatırlatalım ki, İslâm felsefesi hakkında yapılan modern çalışmalar, vereceğimiz listenin sınırlarına sığmayacak kadar çoktur; belki onlarca

cilt gerekir. Hatta, tek tek filozoflar için, örneğin bir Fârâbî veya bir İbn Sina için, her halde en az 2 veya 3 ciltlik bir bibliyoğrafya kitabı yazmak gerekir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, verilecek liste çeşitli türdeki çalışmalardan sadece bizim örnek olarak seçtiklerimizi içermektedir.

I- İSLAM FELSEFESİ HAKKINDA GENEL ESERLER

Burada İslâm felsefesinin doğuşu ve tarihi gelişimini konu alan genel eserler ile genel İslâm Felsefesi Tarihi mahiyetindeki eserler ve makaleler sıralanmıştır:

Afnan (S.M.) : Philosophical Terminology in Arabic and Persian, Leiden, 1964

Alon (I.) : "Socrates's Sayings in Arabic" Israel Oriental Studies, 6 (1976), 224-228

Alon (I.) : Socrates in Medieval Arabic Literature, Leiden-Jerusalem, 1991

Alon (I) : "The Arabic Translation of Theophrastus' Metaphysica". Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 6 (1985), 163-217

el-Amrani-Jamal (A.) : Logique Aristotélicienne et Grammaire Arabe, J. Vrin, Paris, 1983.

Anawati (G.C.) : Etudes de Philosophie Musulmane, J. Vrin, Paris, 1974

Arberry (T.) : "Plato's Testament to Aristotle". BSOAS., 34 (1971), 475-490

Arberry (T.) : "The Nicomachean Ethics in Arabic" BSOAS., 17 (1955), 1-9

Arkoun (M.) : Essais Sur la Pensée Islamique, Paris, 1973

Arnaldez (R.) : Aspects de la Pensée Musulmane, Paris, 1987

Badawi (A.) : Aristû İnda'l-Arab, Kahire, 1947

Badawi (A.) : Eflâtûn İnda'l-Islâm, Tahran, 1983

Badawi (A.) : Histoire de la Philosophie en Islam, 2 cilt, J. Vrin, Paris, 1972

Badawi (A.) : el-Musulu'l-Akliyyetü'l-Eflâtûniyye, Kahire, 1947

Badawi (A.) : La Transmission de la Philosophie Grecque au Monde Arabe, J. Vrin, Paris, 1968

Baumstark (A.) : Aristoteles bei den Syrern von V-VIII. Jahirhundert, I., Leipzig, 1900

De Boer (T.J.) : Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart, 1901
a)İngilizce Tercümesi E. Jones: The History of Philosophy in Islam, Luzac and Co., London, 1903
b) Arapça Tercümesi: M. Ebû Rida : Tarih'u'l-Felsetî fi İslam, Kahire, 1938.
c) Türkçe Tercümesi : Y. Kutluay: İslâmda Felsefe Tarihi, Ankara, 1960

Butterworth (Ch. E.) : "The Study of Arabic Philosophy Today" Arabic Philosophy and the West, Washington DC., 1988

Chahine (O.) : L'Originalité Créatrice de la Philosophie Musulmane, Paris, 1972

Chroust (A.H.) : "A Brief Summary of the Syriac and Arabic Vitae Aristotelis" AO., 29 (1965)

Corbin (H.) : En Islam Iranien : Aspects Spirituels et Philosophiques, 4 cilt, Gallimard, 1971-72

Corbin (H.) : Histoire de la Philosophie Islamique, I. Des origines jusqu'é la mort d'Averroes, Gallimard, Paris, 1964
Türkçe Tercümesi : H. Hatemi : İslam Felsefesi Tarihi, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986.

Corbin (H.) : Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée, Tahran, 1978.

Cruz (H.M.) : La Filosofia Arabe, Madrid, 1963.

Daiber (H.) : "Democritus in Arabic and Syriac Tradition" Proceedings of the First International Congress on Demecritus, Xanthi, 1983, 251-265.

Davidson (H.A.) : "Arguments from the Concept of Particularization in Arabic Philosophy." Philosophy East and West, XIX (1972), 299-314.

Davidson (H.A.) : "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation," JAOS., 89 (1969), 359-391

Dieterici (F) : Die Logik und Psychologie der Araber, Leipzig, 1868

Donaldson (D.M.) : Studies in Islamic Ethics, Londan, 1955.

Dugat (G) : Histoire des Philosophes et des Théologiens Musulmans, Paris, 1878

Dunlop (D.M.) : "The Translations of al-Bitriq and Yahyâ (Yuhannâ) al-Bitriq" JRAS., 1959, 140-150

Endress (G.) : "Die Arabicshe Übersetzungen von Aristoteles' Schrift De Coelo", Ph. D., Frankfurt, 1966

Endress (G.) : Proclus Arabus, Beyrut, 1973

Van Ess (J.) : "Jûngere orientalische Literatur zur neoplatonischen Überlieferung im Bereich des Islam." Parousia, Frankfurt, 1965, 334-339

Fâhûrî(H.) ve el-Curr (H.):Tarîhû'l-Falsafati'l-Arabiyya, Beyrût, 1957-1958

Fakhry (M.) : A History of Islamic Philosophy, New York, 1983 Türkçe Tercümesi : K. Turhan: İslâm Felsefesi Tarihi, İklim, İstanbul, 1987

Fakhry (M.) : Islamic Occasionalism, George Allen and Unwin Ltd., London, 1958

Fazlur Rahman : Prophecy in Islam, London, 1958

Frank (R.M.) : "Kalâm and Philosophy, A Perspective from One Problem." Islamic Philosophical Theology, ed. P. Morewedge, Albany, 1979, 71-95

Frank (R.M.) : "The Origin of the Arabic Philosophical Term Aniyya", Cahiers de Byrsa, 6 (1956), s. 181-201

Gardet (L.) : "Le Probléme de la Philosophie Musulmane.", Mélanges offerts à E. Gilson, 1959, 261-284

Gatje (H.) : Studien zur Überlieferung der Aristotelischen Psychologie im Islam, Heidelberg, 1971

Gauthier (L.) : Introduction à l'Etude de la Philosophie Musulmane, Paris, 1923

Gauthier (L.) : Scholastique musulmane et scholastique chrétienne à propos d'un livre récent, RHP., II, 1928, 4, ek. s. 358-365

Georr (Khalil) : Les Categories d'Aristote dans leurs versios syro-arabes, Beyrut, 1948

Gobineau(J.A.Comte de) :Les Religions et les Philosophies dans l'Asie Cetrale, 2 book, Paris, 1866

von Grunebaum (G.E.) : Logic in Classical Islamic Culture, Wiesbaden, 1970

Güzel (A.) : Karabağî ve Tehâfüt'ü, Kültür Bak. Yayınları, No : 1308, Ankara, 1991

Hernandez (M.C.) : Historia de la filosofia espanola: Filosofia hispano musulmana, 2 cilt, Madrid, 1957

Horovitz (S.) : Der Einfluss der griechische Skepsis auf die Entwicklung der Philosophie bei der Arabern, Breslau, 1914

Horton (Max) : "Was bedeutet al-Kaun als Philosophischer Terminus" ZDMG., 65, s.539-549

Hyman (A.) and Walsh (J.J.) :Philosophy in the Middle Ages : The Christian, Islamic,and Jewish Traditions, Indianapolis,1973

Irving (T.B.) : "The Process of Arab Thought in Spain" paper presented to Carleton University, Ottowa, Feb. 6, 1967

Izutsu (T.) : "The Problem of Quiddity and Natural Universal in Islamic Metaphysics" Etudes Philosophiques Présentées au Dr. İbrahim Madkour, Cairo, 1974, s. 131-177

İzmirli (İ.H.) : İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese, Sad. S.H. Bolay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1973

İzmirli (İ.H.) : Tarih-i Felsefe-i İslâmiyye, İstanbul, 1916

Jadaane (F.) : L'Influence du Stoicisme sur la Pensée Musulmane, Beyrut, 1968

Kraemev (J.Z.) : "The Jihâd of the Falâsifa" Jerusalem studies in Arabic and Islam, 10 (1987), 288-324

Kraus (P.) : "Plotin chez les Arabes". Bulletin de l'Institut d'Egypte, 23 (1941), 263-295

Kutsch (W) : "Ein arabisches Bruchstuck aus Porphyrios peripsukhés und die Frage des Verfassers der Theoloie des Aristoteles." MUSJ., 31 (1954), 265 VD.

Lerner (A.) and : Medieval Political Philosophy : A Source Book, New York, 1963

Lewin (B.) : "La Notion de Muhdas dans le Kalâm et dans la Philosophie." OS., 3, fase. 2.4 (1954), 84-93

Macdonald (D.B.) : "Continuous Recreation and Atomic Time" ISIS, IX, 1927

Madkour (I.) : L'Organon d'Aristote dans le Monde Arabe, Paris, 1934

Mahdi (M.) : "Islamic Philosophy: The Eastern and Western Schools" Islam: The Perennility of Values. A Special issue of Cultures 4, No.1 (19-21)

Mahdi (M.) : "Language and Logic in Classical Islam" Logic in Classical Islamic Culture, Wilsbaden, 1970

Mahmud (Abdulhalim) : et-Tefkîrü'l-Felsefî fi'l-İslâm, Kahire, 1968

Marmura (M.E.) : "Causation in Islamic Thought." Dictionary of the History of Ideas, I, 1968

Munk (S.) : Melanges de Philosophie Juive et Arabe, Paris, 1859

en-Naşşar (Ali Sâmi) : Manâhicu'l-Bahs İnd el Mufakkirî'l-İslâm wa Nakdu'l-muslimîn li'l-Mantıki'l-Aristutâlîsî, Kahire, 1367/1947

Netton (I.R.) : Allah Transcendent : Studies in the Structure and Se miotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology, London, 1989

O'leary (De Lacy) : Arabic Thought and Its Place in History, Trabner, London, 1922

O'leary (De Lacy) : How Greek Science Parsed to the Arabs, London, 1948

Obermann (J.) : "Das Problem der Kausalitat bei den Arabern" WZKM., XXIX, 1915; XXX, 1917-1918

Palacios (M.A.) : Huellas del Islam, Madrid, 1941

Peters (F.E.) : Aristoteles and the Arabs, New York, 1968

Peters (F.E.) : "The Origins of Islamic Platonism : The School Tradition". Islamic Philosophical Theology, 1979, 14-45

Pinês (S.) : Beitrage zur Islamischen Atomenlehre, Berlin, 1930 Arapça Tercümesi : Abû Ridah, Kahire, 1946

Pinês (S.) : "Some Problems of Islamic Philosophy" IC., 11 (1937), 66-80.

Pinés (S.) : "Une version arabe de trois propositions de la Stoikheiosis Theolegike de Proclus". O., 8 (1955), 195-203

Plessner (M.) : Der 'Oikonomikos' der Neupythagoreers 'Bryson' und sein Einfluss auf die Islamische Wissenschaft, Heidelberg, 1928

Quadri (G.) : La Philosophie Arabe dans l'Europe Médiévale, des Origines à Averroès, Payot, Paris, 1960

Rescher (N.) : Studies in Arabic Philosophy, Pittsburgh, 1966

Rescher (N.) : Studies in the History of Arabic Logic, Pittsburgh, 1963.

Rosenthal (E.I.J.) : Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline, Cambridge, 1958

Rosenthal (F) : "Al-Shaykh al-Yûnânî and the Arabic Plotinus Source." O., 21 (1952), 462-529; 22 (1953), 370-400; 24 (1955), 42-66

Rosenthal (F.) : Das Fortleben der Antike im Islam, Zurich-Stuttgart, 1965

Rosenthal (F.) : "The Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World" IC., XIV, 1940

Schmoelders (A.) : Documenta Philosophiae Arabum, Bonnae, MDCCCXXXVI

Schmoelders (A) : Essai Sur les Ecoles Philosophiques Chez les Arabes et notamment Sur la doctrine d'Algazzali, Paris, 1842

Sharif (M.M.) : A History of Muslim Philosophy, 2 cilt, Wiesbaden, 1963

Shehadi (F.) : Metaphyics in Islamic Philosophy, Caravan Books, Delmav, New York, 1982

Stern (S.M.) : Medieval Arabic and Hebrew Thought, Variorum Reprints, London, 1983

Stern (S.M.) : "Ibn Masarra : Follower of Pseudo-Empedocles-An Illusion." Actos do IV Cougresso de Estudos Arabes e Islamicos, Lisbon, 1968 (1971), 325-337

Strohmeier (G.) : "Die arabisch Sokrateslegende und ibre Urspüge." Studia Coptica, 1974, 121-137

De Vaux (B.C.) : Les Penseurs de l'Islam, 4 cilt, Paris, 192-1923

Walzer (R.) : Greek into Arabic, Oxford, 1962

Walzer (R.) : "Porphyry and the Arabic Tradition". Fundation Hardt: Entretiens sur l'Antiquité Classique, Vol. 12, Ceneva, 1966, 275-279

Walzer (R.) : L'Eveil de la Philosophie Islamique, REI., hors série 1, Paris, 1970

Walzer (R.) : "The Rise of Islamic Philosophy"., O., 3(1950), 1-19

Watt (W.M.) : Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh, 1962 Türkçe Tercümesi: S. Ateş: İslâm Felsefesi ve Kelâm, Ankara, 1968

Wolfson (H.A.) : Religious Philosophy : A Group of Essays, Harvard University Press, 1961

Wolfson (H.A.) : Studies in the History of Philosophy and Religion, Harvard University Press, 1973

Wolfson (H.A.) : "The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophical Texts." Harvard Theological Review, 28 (1935), 69-133

Worms (A.) : Die Lehre der anfanglosigkeit der Welt bei den mittelalterdlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekampfung, durch die arabischen Theologen, BGPM., B.III, Helf 4, Münster, 1900

II- İSLAM FELSEFESİNİN BATI VE YAHUDİ FELSEFESİNE GENEL TESİRİ HAKKINDA ESERLER

Bach (J.) : Des Albertus Magnus, Verhaltniss zu der Ertkenntnisslehre der Griecheu, Lateiner, Araben und Jüden, Wien, 1881

Bouyges (M.) : "Roger Bacon, a-t-il lü les Livres Arabes? AHDL., V, 1930, 311-315

Forget (J.) : "De l'Influence de la Philosophie Arabe sur la Philosophie Scolastique", Proceedings of Sixh Tnt. Congress of Philosophy, 1926, Longmans New York, 1927

Gilson (E.) : "L'Etude des Philosophes Arabes et son Rôle dans l'Interpretatian de la Scolastique", Proceedings of

Sixth Tnt. Congress of Philosophy, 1926, Longmans New York, 1927

Gilson (E.) : La Philosophie au Moyen Age, Paris, 1944

Jourdain (A.) : Rescherches Critiques sur l'âge et l'origine des Traduction latines d'Aristotle et sur des documents grecs au arabes employés par les docteurs Scolastiques, Paris, 1883

Schmidt (G.) : "The Influence of the Islamic World on European Civilization." IC., July 1955, 191-216

Ugo Monneret de Villard : Lo Studio dell'Islâm in Europa, Vaticano, MDCCCCXLIV

III- ÖNEMLİ İSLÂM FİLOZOFLARI HAKKINDA ESERLER

KİNDİ

A- Hayatı, Eserleri ve Felsefesi Hakkında

D'Alverny (M.-T.) : "Kindiana", AHDL., 1981, 277-287

Atiyeh (G.N.) : Al-Kindi : The Philosopher of the Arabs, Rawalpindi, 1966

Cortabarria (A.) : "A Partir de quelles sources étudier al-Kindi?" M.D.E.O., 10 (1970), 87-108

Cortabarria (A.) : La Classification des Sciences chez al-Kindi." M.D.E.O., 11 (1971), 49-76

Fakhri (M.) : "al-Kindî wa Suqrât", al-Abhâth 16 (1963), 23-35

Flügel (G.) : De Kindi genannt des Philosoph der Araber, ADM., I, Fase II, Leipzig, 1857

Furlani (G.) : "Una risâla di al-Kindi sull' anima" Rivista Trimestrale di Studi Filosofici e Religiosi, 3 (1922), 50-63

Guidi (M.) Walzer (R.) : "Studi su al-Kindi I : Uno scritto introduttivo allo Studio di Aristotele" Atti della reale Accademia Nazionale dei Lincei, Vol. 6, fasc. 6, 6(1940): 375-419

Izutsu (I.) : "Al-Kindi and the Mu'tazilah, a Philosophical and Political Revaluation" O., 25-26 (1976), 60-85

İzmirli (İ.H.) : Arap Filozofu Yakub el-Kindî, İstanbul, 1926

Jolivet (J.) : L'Intellect selon Kindi, Leiden, 1971

Loht (O.) : "Al-Kindi als Astrolog" Morgenlandische Forschungen, Leipzig, 1875, 261-309

Malter (H.) : "Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs" Hebrew Union College Annual (1904), 55-71

Marmura (M.E.) and Rist (J.M.): "Al-Kindi's Discussion of Divine Existence and Oneness" MES., 25 (1963), 338-354

Moosa (M.) : "Al-Kindi's Role in the Transmission of Greek Knowledge to the Arabs" Journal of the Pakistan Historical Society, vol. 15 (1967), 1-8

Nagy (Alb.) : "die Philosophischen Abhandlungen des ja'qub ben Islaq Al Kindi" BGPM., B.II, Heft 5, Munster, 1897, XXIV, 1-84

Palacios (M.A.) : Abenmasarra y su escula, Madrid, 1914

Perier (A.) : "Un Traité de Yahyâ Ben Adî : Défense du Dogme de la Trinité contre les objektions d'Al-Kindî." Revue de l'Orient Chrétien, 3rd. ser., vol. 2 (1920), 2-31

Rescher (N.) : Al-Kindi: An Annotated Bibliography, Pittsburgh, 1966

Ritter (H.) and Plessner (M.) : "Schriften Ja'qûb Ibn Ishâq Al-Kindi's In Stam buler Bibliotheken." Archiv Orientalni, 4 (1932), 363-372

Rosental (F.) : "Al-Kindî als Literat" Orientalia, n.s., 11 (1942), 262-288

Rosental (F.) : "Al-Kindî and Ptolemy" Studi Orientalistici in Onore di G. L. Della Vida, 2 (1956), 436-456

Stern (S.) : "Notes on Al-Kindi's Treatise on Definitions" JRAS., 1959, 32-43

B- Batı ve Yahudi Felsefesine Tesiri

Altmann (A.) and Stern (S.M.) : Isaac Israeli : A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenty Tenth Century, Oxford, 1958

Altmann (A.) : "Isaac Israeli's Book of Definitions Some Fragments of a Second Hebrew Translation" 335., 8 (1957), 232-242

ABU BEKR ZEKERİYA ER-RAZİ

Goodmann (L.E.) : The Epicurean Ethics of ar-Razi" SI., XXXV (1975), 1-126

İzmirli (İ.H.) : Ebû Bekr er-Râzî, İstanbul, 1922

Lagarde (P.) : "Raziana", AO., N.S.IV, 1935, 304

Meyerhof (M.) : "The Philosophy of the Physician, ar-Râzî." IC., XV (1941), 45-50

Mohaghegh (M.) : "Notes on the Spiritual Physics of al-Râzî" SI., XXVI (1967), 2-22

Mohaghegh (M.R.) : Faylasûf al-Rayy, Muhammad Ibn Zakariyay-i Râzî Tahran, 1974

Pinès (S.) : "Râzî's Critique de Galien" Actes du Septième Congrè Int. d'Histoir des Sciences, Jèrusalem, Agustos, 1953, 483 vd.

Shawer (C.W.) : Abu Bakr Muhammad İbn Zakariya ar-Râzî on Reason and Nature, Ph. D., University of Missouri, 1973

FARABİ

A) Hayatı, Eserleri ve Felsefesi Hakkında

Abed (Shukri B.) : Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfârâbî, State University of New York, Albany, 1991

al-Alvacî (Abdulhamid) : "Al-Fârâbî in Iraq : A Bibliographical Exposition", the proceedings of Al-Fârâbî Festival, Bagdad, 1975, 413-422

Atay (H.) : Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma, A.Ü.İ.F. Yayınları, no : 114, Ankara, 1974.

Ateş (A.) : "Fârâbi'nin Eserlerinin Bibliyografyası" Belleten, XV, 1951, 175-192

Aynî (M.A.) : Muallim-i Sânî Fârâbî, İstanbul, 1332

Cheikho (L.) : "Notice sur un ancien manuscrit arabe" Actes du Onzième Congrès International des Orientalistes, Paris, 1897, IIIe Section, Paris, 1899, 125-142

Davidson (H.A.) : "Al-Fârâbî and Avicenna on the Active Intellect" Viator, 3 (1972), 109-178

Druart (Th-A.) : "Al-Fârâbî, Emanation and Metaphysics." Neoplatonism and Islamic Thought, ed. P. Morewedge, State University of New York Press, 1992, 127-148

Farmer (H.G.) : Al-Fârâbî's Arabic-Latin Writings on Music, London, 1965

Galston (M.) : "A Re-examination of al-Fârâbî's Neoplatonism" JHP., 15 (1977), 24-31

Galston (M.) : The Political Philosophy of Alfarabi, Princeton, 1990

Gatje (H.) : Die Gliederung der sprachlichen Zeichen nach al-Fârâbî." DI., 47 (1971), 1-24

Georr (K.) : Bibliographie Critique de Farabi, suivi de deux Textes Inédits sur la Logique, Ph.D. Université de Paris, 1945.

Haddad (F.) : "Al-Fârâbî's Theory of Language" American University of Beirût Festival Book, 1967.

Haddad (F.) : "Al-Fârâbî's Views on Logic and its Relation to Grammar." IQ., 13 (1969), 192-207

Horten (M.) : "Das Buch der Ringsteine Farabis mit dem Kommentar des Emir Isma'il El Hoseini el-Farani, übersetzt und erlaütert" BGPM., Bard V, Heft 3, Munster, 1906

Joseph Hashim : Al-Fârâbî: Illustrious Men in Arab Thought, 2nd. ed. Beyrut, 1986

Keklik (N.) : İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı, C.I-II, İstanbul, 1969-1970

Madkour (I.) : La Place d'Alfarabi dans l'Ecole Philosophique Musulmane, J. Vrin, Paris, 1943

Mahdi (M.) : "Alfarabi Agaist Philoponus." JNES., XXVI (1967), 233-260

Mahdi (M.) : "Remarks on Al-Fârâbî's Attainment of Happiness" Essays on Islamic Philosophy and Science, ed. G. F. Hourani, New York, 1975, 47-66

Mahdi (M.) : "Science, Philosophy and Religion in Alfarabi's Enumeration of the Sciences", The Cultural Context of Medieval Learning, Vol. 20, 1975, 113-147

Olguner (F.) : Fârâbî, Ankara, 1987

Resâ'i (D.) ve Mehrdad (S.) : Zindegî vü Asâr u Felsefe-i Ebû Nasr Fârâbî, Tahran 1328/1951

Rescher (N.) : Al-Fârâbî : An Annotated Bibliography, Pittsburg, 1962.

Salim Kemal : "Al-Fârâbî on Poetic Syllogisms", IC., Vol. LXIV, No : 2-3, 1990, 1-24

Sherwani (H.K.) : "Al-Fârâbî's Political Theories" IC., 12 (1938), 288-305

Steinschneider (M.) : Alfarabi, des arabische Philosophen Leben und Schriften, MAISSP., Vol, XIII, 1869

Stern (S.M.) : "Al-Mas'ûdî and the philosopher al-Fârâbî" Al-Mas'ûdî's Millenary commemoration Volume, Aligarh, 1960, 28-40

Strauss (L.) : "Farabi's Plato", Louis Ginzberg Jubilee Volume, The American Academy for Jewish Research, New York, 1945, 373-374

Strauss (L.) : "How Fârâbî Read Plato's Laws" Mélanges Massignon, Vol. 3, Damascus, 1957, 319-344

Türker (M.) : "L'Importance et l'Origine de la Metaphysique chez al-Fârâbî" DTCFD., 20 (1962), 65-73

Vajda (G.) : "Abraham Bar Hiyya et al-Fârâbî" REI., 104. sayı, (1938), 113-119

Vajda (G.) : "A propos d'une citation non-identifié d'al-Fârâbî dans-le Guide des Egarés" JA., 253. sayı (1965), 43-50

Walzer (R.) : "Al-Fârâbî and his Successors", Later Greek Philosophy, ed. A.H. Armstrong, s. 652-66

Zayid (Said) : Al-Fârâbî, Kahire, 1962

Zimmermann (I.W.) : "Some Observation on al-Farâbî and Logical Tradition" Islamic Philosophy and Classical Tradition, Essays Presented to R. Walzer, Oxford, 1972, 517-546

B) Batı ve Yahude Felsefesine Tesiri Hakkında

Bédoret (H.) : "Les Premières Traduction Tolédanes de Philosophie : Oeuvres d'al-Fârâbî" RNS, 41 (1938) 80-79

Bertman (M.) : "Alfarabi and the Concept of Happiness in Medieval Islamic Philosophy" IQ., XIV (1970), 122-125

Bouyges (M.) : "Notes sur les Philosophes arabes connus des Latins au Moyen Age (Sur le De Scientiis d'Alfarabi)" Mélanges de l'Université de Saint-Joseph, IX, 2-1928, 26-34

Bustânî (F.) : el-Fârâbî et Thomas Morus" el-Maşrik, XXVI (1928), 26-34

Cortabarria (A.) : "Doctrinas Psicologicas de Alfarabi en los Escritos de San Alberto Magno" la Ciencia Tomista, 79 (1952) 633-656

Cortabarria (A.) : "Las Obras y la Filosophia de Alfarabi en los Ecritos de San Tomista", la Ciencia Tomista, 77 (1950), 362-287

Fackenheim (E.) : "The Possibility of the Universe in Al-Fârâbî, İbn Sina and Maimonides" Proceedings of the American Academy for Jewish Research, 16 (1946-47), 39-70

Farmer (H.G.) : "The Influence of Al-Fârâbî's İhsâ'al-'Ulûm on the Writers on Music in Western Europe" JRAS., 7 (1932), 561-592

Grignaschi (M.) : "Les Traductions Latines des Ouvrages de la Logique arabe et l'Abrégé d'Al-Fârâbî" AHDL. 1972, 41-107

Hammond (Robert) : The Philosophy of Alfarabi and Its Influence on Medieval Thought, The Hobson Book Press, New York, 1947

Lawrence (V.B.) : "Maimonides, the Disciple of Alfarabi" 105., 4 (1974), 154-178

Salman (D.H.) : "The Medieval Latin Translations of Al-Fârâbî's Works" NS., 13 (1939), 245-261

Strauss (L.) : "Quelques Remarques sur la Science Politique de Maimonide et de Fârâbî" REJ., 100 (1936), 1-37

İHVÂN-I SAFÂ

' Awâ ('A.) : L'Esprit Critique des 'Fréres de la Pureté' : Encyclopédistes Arabes du IVe/Xe Siêcle, Beyrut, 1948

Arif Tamir : "Hakikatü İhvâni's-Safâ" el-Maşrık, 1957, 135-138

Bausani (A.) : L'Enciyclopedia dei Fratelli dela Furità, Naples, Instituto Universitario Orientale, 1978

Diwald (S.) : Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopâdie Kitâb Ihwân as-Safâ' (III) : Die Lehre von Seele und Intellekt, Wiesbaden, otto Harrassowitz, 1975

Fackenheim (E.L) : "The Conception of Substance in the philosophy of the Ikhvan as-Safâ" MS., 5 (1943), 115-122

Farûqî (I.R.) : "On the Ethics of the Brethren of Purity", MW., L (1960), 109-121; 193-198; 252-258; LI (1961), 18-24

Flügel (G.) : "Über Inhalt und Verfasser der arabischen Encyclopâdie Rasa'il Ikhvân al-Safâ wa Khullân al-Wafâ" in ZDMG., 13, (1859), 1-43

Goldziher (I.) : "Über die Benennung der Ichwan al-Safâ", DI., I (1910), 22-26

Hamdani (A.) : "Abû Hayyân al-Tawhidî and the Brethren of Purity" IJMES., 9 (1978), 345-353

Hamdani (H.F.) : Bahs Târihî fî Rasâ'il Ihvâni's-Safâ, Bombay-Kahire, 1935

Hamdani (H.F.) : "Rasâ'il Ikhwân al-Safâ" DI., XX (1932), 281-300

İzmirli (İ.H.) : İhvân-ı Safâ Felsefesi, İstanbul, 1923

Maqdisî (J.) : "Notice of Some Copies of the Arabic Work Entitled Rasâ'il Ikhwân al-Safâ" Journal of the Asiatic Society of Bengal Branch, XVII, 1848, 501-507; 183-202

Marquet (Y.) : "Ihwân al-Safâ', Ismailiens et Qarmates" Arabica, XXIV, (1977), 231-285

Marquet (Y.) : Imâmat, Résurrection et Hiérarchie selon les Ihwân as-Safâ" REI., 1962, 49-142

Marquet (Y.) : La Philosophie des Ikhwân al-Safâ', Alger, 1973

Marquet (Y.) : "Sabéens et Ihwân al-Safâ" SI., 24 (1966), 35-80

Massignon (L.) : "Sur la Date de la Composition des Rasâ'il Ikhwan al-Safâ" DI, 1913, 324

Netton (I.R.) : Muslim Neoplatonists : An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwân al-Safâ'), Edinburgh University Press, 1991

Netton (I.R.) : Muslim Neoplatonists, George Allen and Urwin, 1982

Omer Dasûqî : Ihvânu's-Safâ, Kahire, 1947.

Omer Farruh : Ihvânu's-Safâ, Beyrut, 1945.

Stern (S.M.) : "New Information about the Authors of the Epistles of the Sincere Brethren." IS., III (1964) 405-428

Stern (S.M.) : "The Authorship of the Epistles of the Ikhwân al-Safâ" IC., XX, (1946) 367-372

Tibawi (A.L.) : Camâ'atu Ihvânî's-Safâ, 1930

Tibawi (A.L.) : Further Studies on Ikhwân as-Safâ" IQ., 6 (1960), 57-67

Tibawi (A.L.) : "Ikhwân as-Safâ and Their Rasâ'il" IQ. II, 1955, 28-46

Widengren (G.) : "The Gnostic Technical Language in the Rasâ'il Ikhwân al-Safâ" Proceedings of the Congress of Arabic and Islamic Studies, Lizbon, 1968

İBN MİSKEVEYH

'Abd al-Haqq Ansârî : The Ethical Philosophy of Miskawaih, Aligarh, 1964

Abdulaziz İzzet : İbn Miskeveyh : Felsefetuhû'l-Ahlâkiyye ve Masâdiruhâ, Kahire, 1946

Ansari (M.A.) : "Miskawayh's Conception of God, the Universe and Man" IC., XXXVII (1963), 131-144

Arkoun (M.) : Contribution à l'Etude de l'Humanisme Arabe au IV/Xe Siècle : Miskawaihi, Philosophe et historien, Paris, 1970

Arkoun (M.) : "Notes et Documents. Miskawayh : de l'Intellect et de l'Intelligible" Arabica, XI (1964), 80-87

İzmirli (İ.H.) : İbn Miskeveyh'in Felsefesi ve Eserleri, İstanbul, 1929

Sıddıqı (B.H.) : "Al-Fârâbî and Miskawaih on the Classification of Sciences" Iqbal, 12 (1964), 55-63

Walzer (R.) : "Some aspects of Miskawaih's Tahdhib al-Akhlâq" Studi Orientalistici in onore di G.L. della Vida, c.II, Roma (1956), 603-621

AMİRİ

Arkoun (M.) : "La Conquête du Bonheur Selon Abû'l-Hasan al-'Âmîrî." Sl., 22 (1965), 55-90

Biesterfeldt (H.H.) : "Abû'l-Hasan al-'Amirî und die Wissenschaften" ZDMG., Sup. III, 1, XIX, 1977

Ghorab (A.) : "The Greek Commentators on Aristotle Quoted in al-'Amiri's al-Sa'âda wal-Is'âd" Islamic Philosophy and the Classical Tradition, 1972, 77-88

Rowson (E.) : "An Unpublished Work by al-'Amirî and the Date of the Arabic de Causis." JAOS., 104 (1984), 193-199

Turhan (K.) : Amirî ve Felsefesi, İstanbul, 1992

Türker (M.) : "Al-'Amirî et les Fregments des Commentaires des Catégories d'Aristote", Araştırma 3, (1965), 77-86, 103-122

Vadet (J.C.) : "La Souevenir de l'ancienne Perse Chez le Philosophe Abhu'l-Hasan al-'Amirî." Arabica 11 (1964), 257-271

Vadet (J.C.) : "Une Défense Philosophique de la Sunna: Les Manâqib al-Islâm d'al-'Amirî" REI. 42 (1974), 245-276; 43 (1975) 77-96

TEVHİDİ

Bergi (M.) : Pour un Humanisme Vécu: Abû Hayyân al-Tawhîdî, Damascus, 1979

Keilani (I) : Abû Hayyân at-Tawhîdî, Beyrut, 1950

Muhyî al-Din (A.) : Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Sîretuhû ve Asâruhû, Kahire, 1949

SİCİSTANİ

Dunlop (D.M.) : "Biographical Material From the Siwân al-Hikmah." JRAS., 1957-58, 82-89

Kraemer (J.L.) : Abû Sulaymân al-Sijistânî : A Muslim Philosopher of the Tenth Century, 1967

Kraemer (J.L.) : Philosophy in the Renaissance of Islam, Leiden, E.J. Brill, 1986

Wadad al-Qadi : "Kitâb Siwân al-Hikmah, Structure, Composition, Authorship and Sources", DI., 58 (1981) 87-123

Qazwînî (M.M.K.) : Abû Sulaimân Mantıqî Sidjistânî, savant du IVe Siécle de l'Hégire, Chalon-sur Saone, 1933

İBN SİNA

A) Hayatı, Eserleri ve Felsefesi Hakkında :

Afnan (S.) : Avicenna : His Life and Works, London, 1958

Ahvanî (F.) : İbn Sîna, Kahire, 1958

Anawati (G.C.) : Essai de Bibliographie Avicenienne, Kahire, 1950

Arberry (A.J.) : Avicenna on Theology, London, 1951

Carame : Avicennae metaphysices compendium, Roma, 1926

Davidson (G.F.) : "Avicenna's Proof of the Existence of God as a Necessarily Existent Being." Islamic Philosophical Theology, ed. P. More Wedge, Albany, 1979, 165-187

Gardet (L.) : La Pensée Religieuse d'Avicenna, J. Vrin, Paris, 1951

Goichon (A-M) : La Dinstinction de l'Essence et de l'Existence d'aprés Ibn Sina, Paris, 1937

Goichon (A-M.) : Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sînâ, Paris, 1958

Goichon (A-M.) : Introduction à Avicenne, son Epître des Définitions, Paris, 1933

Goichon (A-M.) : "La Nouveauté de la Logique d'Ibn Sina" Mill. de Bagdad, 1952, 41-58

Goichon (A-M.) : "La Place de la Définition dans la Logique d'Avicenne" Revue du Caire, 1951, 95-106

Goichon (A-M.) : "The Philosopher of Being." Avicenna Commemoration Volume, Calcutta, 1956, 109-110

Hernandez (M.C.) : "La nocion de ser en Avicena", Pensamiento, XV, 1959, 83-98

Houben (J.J.) : "Avicenna and Mysticism." Avicenrıa Commemoration Volume, Calcutta, 1956

Hourani (G.F.) : "Ibn Sinâ's on Necessary and Possible Existence." Philosophical Forum, IV (1972), 74-86

Hyman (A.) : "Aristotle's First Matter and Avicenna's and Averroes' Corporeal Form." Harry A. Wolfson Jubilee Volume, Jerusalem, 1965

Kritzeck (J.) : "Avicenniana :Une Majmû'a philosophique à Princeton" MIDEO, III, 1956, 375-380

Landaner (S.) : Die Psychologie des Ibn Sinâ" ZDMG., 23 (1875) 358

Marmura (M.E.) : "Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls." MES., XXII (1960), 232-239

Marmura (M.E.) : "Avicenna's Psychological Proof of Prophecy." JNES., 22 (1963), 49-56

Marmura (M.E.) : "Avicenna's Theory of Prophecy in the Light of Asharite Theology." The Seed of Wisdom, ed. W.S. Mc Cullough, Toronto, 1964

Marmura (M.E.) : "Avicenna's Chapter on Universals in the Isagoge of the Shifâ" Islam: Post Influence and Present Challenge, eds. A.T. Welch and P. Cachia, Edinburgh, 1979, 34-51

Marmura (M.E.) : "Quiddity and Universality in Avicenna." Neoplatonism and Islamic Thought, ed. P. Morewedge, State University of New York Press, 1992, 77-88

Marmura (M.E.) : "Some Aspect of Avicenna's Theory of God' Knowledge of Particulars." JAOS., 89/3 (1962), 299-312

Massignon (L.) : "La Philosophie Orientale d'Ibn Sina et son Alphabet Philosophique" mémorial Avicenne, IV, 1-18

Mehren (A.F.) : Les Rapports de la Philosophie d'Avicenne avec l'Islam, Muséon, 1883

Morewedge (P.) : "A Third Version of the Ontological Argument in the Ibn Sinian Metaphysics." Islamic Philosophical Theology, 188-222

Morewedge (P.) : "Avicena's Concept of the Self." Philosophical Forum, 56 (1972)

Morewedge (P.) : "İbn Sina (Avicenna) and Malcolm and the Ontological Argument." The Monist, 54, no.2 (April 1970), 234-249

Morewedge (P.) : "Philosophical Analysis and Ibn Sinâ's essence Existence Distinction." JAOS., 92: 3 (July-September 1973), 425-435

Morewedge (P.) : "The Logic of Emanationism and Sufism in Ibn Sinâ." JAOS., 91, No.4 (1972), 467-76; No.1, (1972), 1-18

Nallino (C.A.) : Filosofia "orientale" od illuministica di Avicenna? RSO., 1925

Owens (J.C.) : "The Relevance of Avicennian Neoplatonism. "Neoplatonism and Islamic Thought, ed. P. Morewedge, State Universitiy of New York Perss, 1992, 41-50

Panoussi (E.) : "La theosophie ivanienne source d'Avicenne?" RPL., LXVI (1968), 239-266

Pinés (S.) : "Ibn Sînâ et L'auteur de la Risâlat al-Fusûs fi'l-Hikma", REI, 19, (1951), S. 121-126

Pinés (S.) : "La Philosophie Orientale d'Avicenne et sa Polémique contre les Bagdadiens, AHDL. XIX, 1952, 5-37

De Raeymaeker (L.) : "L'Etre selon Avicenne et Selon S. Thomas d'Aquen" Avicenna Commemoration Volume, Calcutta, Iran Society, 1956

Rahman (F.) : "Essence and Existence in Avicenna", Medieval and Renaissance Studies, vol. IV, London, 1958

Sabra (A.I.) : "Avicenna on the Subject Matter of Logic." Jp., 77 (1980), 746-764

Saliba (D.) : Etude sur la Métaphysique d'Avicenne, Paris, 1926

Smith (G.) : "Avicenna and the Possibles." NS., XVII (1943), 340-357

Vajda (G.) : "Les Notes d'Avicenne sur la Theologie d'Aristoe" RT., LI, 1951, 346-407

De Vaux (B.C.) : Avicenna, Paris, 1920

Westra (L.) : "Self-Knowing in Plato, Plotinus and Avicenna." Neoplatonism and Islamic Thought, 1992, 89-110

B- Batı ve Yahudi Felsefesine Tesiri

Alonso (A.) : "Ibn Sina y sus primeras influencias en el mundolatino" RIEEI, I, 1953, 36-57

d'Alvemy (M-Th.) : "Avicenna Latinus" AHDL., 1961-1972

d'Alverny (M-Th.) : "L'Introduction d'Avicenne en Occident." Revue du Caire, 1951, 130-139

d'Alverny (M-Th.) : "Les Traductions Avivennes (Moyen Age et Renaissance)" AANL. PA., CLIV (1957), Quad. 40

d'Alverny (M-Th.) : "Les Traductions Latinos Chez Ibn Sina et Leur diffusion au moyen âge" Mill. de Bagdad, 49-69

d'Alverny (M-Th.) : "Notes sur les Traduction Médiévales des Oeuvres Philosophiques d'Avicenne" AHDL., XIX, 1953, 337-358

Birkenmajer (A.) : "Avicenna und Roger Bacon"?

Cerulli (E.) : "Avicenne et Laurent de Médicis á propos d'un passage de l'Alercazione" SI., XI, 1959, 1-27

de Conteuson (P-M.) : "Saint Thomas et l'avicennisme Latin" RSPT., XLIII, 1959, 3-31

Dulude (H.) : La Tradition Latine des traités de l'Ame d'Aristote et d'Avicenne, Ph. D. Montréal, 1958

Flynn (J.G.) : "St. Thomas and Avicenna on the Nature of God." Abr. Nahrain, XIV (1973-1974), 53-65; XV (1974-1975), 39-49

Furlani (G.) : "Avicenna e il Cogito, ergo sum di Cartesio" Islamica, 3 (1927), 53-72

Gai (B.M.) : "Ibn Sina and Europe" Avi. Comm. Vol. Calcutta, 15-19

Gilson (E.) : "Avicenne et le point de départ de Duns Scot." AHDL., 2 '1927), 129-149

Gilson (E.) : "Avicenne et les origines de la notion de Cause efficiente." Atti del Congresso Internazionale di Filozofia, IX (1960), 121-130

Gilson (E.) : "Les Sources Gréco-Arabes de l'Augustinisme Avicennisant." AHDL., 1929-1930

Haneberg (B.) : Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus Magnus, Münschen, 1866

Judy (A.) : "Avicenna's Metaphysics in the Summa conra Gentiles" Angelieum, LII, 1975, 340-384, 541-586; LIII, 1976, 185-226

Owens (J.C.) : "Common Nature : A Point of Comparison between Thomistic and Socitstic Metaphysics." Medieval Studies 19, (1957), 1-14

De Vaux (R.) : Notes et Textes sur l'Avicennisme Latin aux Confins des XIIe-XIIIe Siécles, Paris, 1934

Zedler (B.) : "St. Thomas, Interpreter of Avicenna" Ms., XXXIII, 1955, 1-8

Zedler (B.H.) : "Saint Thomas and Avicenna in the De Potentia Dei". Traditio, VI (1948), 105-159

GAZALİ

A- Hayatı, Eserleri ve Felsefesi Hakkında

Abd-El-Jalil (J.M.) : "Autor de la Sincerité d'Al-Gazzâlî, Mélanger L. Massignon, I, 1956, 57-72

Anawati (G.C.) et Laugier de Bearuecueil (S.) : "La Preuve de l'Existence de Dieu chez Ghazâlî." MIDEO., III, 1959

Badawi (A.) : Mu'allafâtu'l-Ghazâlî, Kahire, 1961

al-Bakari (Abdu'd-Dâ'im) : İ'tirâfâtu'l-Gazâlî, Kahire, 1943

Bolay (S.H.) : Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması, Ankara, 1976

Bouyges (M.) : Essai de Chronologie des oeuvres de al-Ghazali, Beyrut, 1959

Chelhot (V.) : "Al-Qıstâs al-Mustaqîm et la Connaissance rationelle chez Gazâli." BEOIFD., XV, 1955-57, 7-88

Çubukçu (İ.A.) : Gazzâlî ve Batınilik, Ankara, 1964

Çubukçu (İ.A.) : Gazzâlî ve Kelâm Felsefesi, Ankara, 1970

Çubukçu (İ.A.) : Gazzâlî ve Şüphecilik, Ankara, 1964

Dünya (S.) : el-Hakika fî Nazari'l-Gazalî, Mısır, 1947

Frick (H.) : Ghazalis Selbstbiographie, Leipzig, 1919

Goldziher (L.) : Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja-Sekt-e Leiden 1956

Goodman (L.E.) : "Did al-Ghazâli Deny Causality?" SI., XLVII, 1978, 83-120

Goodmann (L.E.) : "Ghazâlî's Argument from Creation". IJMES., II (1971), 67-85, 168-188

Hourani (G.F.) : "The Chronology of Ghazâlî's Writings." JAOS., LXXIX (1959), 225-233

Hourani (G.F.) : "The Dialogue Between el-Ghazâlî and the Philosophers on the Origin of the World." MW., XLVIII (1958), 183-191, 308-314

Jabre (F.) : Essai sur le Loxique de Ghazali, Beyrut, 1970

Jabre (F.) : La biographie et l'oeure de Ghazâlî recondidérées à la lumiére des Tabaqât de Sobki." MIDEO., I (1954), 73-102

Jabre (F.) : La Notion de Certitude chez Ghazali dans Ses Origines Psychologiques et Historiques, J. Vrin, Paris, 1958

Kleinknecht (A.) : Al-Qıstâs al-Mustaqîm : eine Ableitung der Logik aus dem Koran", Islamic Philosophy and the Clasical Tradition, ed. S.M. Stern, Oxford, f 972, 159-187

Laoust (H.) : La Politique de Gazâli, Paris, 1970

Lazarus-Yafeh (H.) : Studies in Al-Ghazâlî, Jerusalem, 1975

Leeuwen (A.Th. Van) : Ghazâlî als Apologeet Van de Islam, Leyden, 1947

Macdonald (D.B.) : "The Life of al-Ghazâlî, with Especial Refrence to His Religious Experiences and Opinions." JAOS., XX (1899), 71-132

Marmura (M.E.) : Ghazâlî and Demonstrative Science" Journal of the History of Philosophy, III (1965), 183-204

Marmura (M.E) : "Ghazali's Attitude to the Secular Sciences and Logic."' Essays on Islamic Philosophy and Science, Albany, 1975, 100-111

Marmura (M.E.) : The Conflict over the World's pre-Eternity in the Two Tahâfuts of al-Ghazâlî and Ibn Rushd. Ph. D., University of Michigan, 1959

Marmura (M.E.) : "The Logical Role of the Argument from time in the Tahâfut's Second Proof of the World's Pre-Eternity." MW., XLIX (1959), 306-314

Mubarak (M.Z. Abdussalâm) : el-Ahlâk 'inda'l-Ghazâlî, Kahire, 1924

Obermann (J.) : Der Philosophische und religiöse Subjetivismus Ghazalis, Wien und Leipzig, 1921

al-Osmân (Abk.) : Sîratu'l-Ghazâlî ve Akvâlu'l-Mutakaddimîn fîhi, Şam, 1960

Palacios (M.A.) : Algazel, doglakica, moral, ascetica, Saragosse, 1901

Palacios (M.A.) : La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano, Madrid y Granada, 4 cilt, 1934, 1935, 1940, 1941

Palacios (M.A.) : "La Mystique d'Al Gazali", MIDEO, 1914

Palacios (M.A.) : "La Psicologia de la Creencia Segun Algazel" Revista de Aragon, 1902

Palacios (M.A.) : "Una sinopsis de la cieucia de los fundamentos juridicos, segun Algazel", Anuario de Historia del devecho espanol, Madrid, Vol. II, 1925

Poggi (V.M.) : Un classico della Spiritualita Musulmana, Roma, 1967

Smith (M.) : Al-Ghazâlî the Mystic, London, 1944

Smith (M.) : "The Forerunner of al-Ghazâlî." JRAS., London, 1936, 65-78

Syed Nawab Ali : Some Moral and Religious Teachings of Ghazâlî, Lahore, 1920

Umaruddin (M.) : The Ethical Philosophy of Al-Ghazzâlî, Lahore, 1962

De Vaux (B.C.) : "Gazâli, le traité de la Rénovation des Sciences religieuses, Ihia ulum eddin", Le Compte rendu du Congrés Scienifique international des Catholiques, Paris, 1891

De Vaux (B.C.) : Gazali, Paris, 1902

Watt (W.M.) : Muslim Intellectual : A Study of al-Ghazâlî, London, 1963

Watt (W.M.) : "The Authenticity of the Works Attributed to al-Gâzâlî." JRAS., 1952, 24-45

Wensinck (A.J.) : La Pensée de Ghazzâlî, Paris, 1940

Zwemer (S.M.) : A Muslim Seeker after God : Showing Islam at its Best in the Life and Teaching of AL-Ghazali, Mystic and Theologian of the Eleventh Century, New York-London, 1920

B) Batı ve Yahudi Felsefesine Tesiri

De Beaurcecuil (S.) : "Ghazali et Saint Thomas d'Aquin. Essai sur la Preuve de l'Existence de Dieu proposée dans l'Iqtisâd et sa

comparaison avec les voies thomistes" BIFAO, t. XLVI, 1947; MIDEO, III, 1947

Salman (D.) : "Algazel et les Latins" AHDL., 1935-1936, 103-127

Wolfson (H.A.) : "Nicolans of Autrecourt and al-Ghazâlî's Argument against Causality." Sp., XLIV (1996), 234-238

İBN BACCE

Allard (M.) : "Ibn Bağğa et la Politique OH., 1, 1974

Altmann (A.) : "Ibn Bâjja on Man's Ultimate Felicity" Harry A. Wolfson Jubilee Volume, Vol. I, Jerusalem, 1965

Aveli (Cemâluddîn) : Muellefât İbn Bâcce, Beyrut, 1983

Aydınlı (Y.) : "Bir İbn Bâcce Bibliyografyası" U.Ü. İlâhiyat Fak. Dergisi, s.4, c.4, y.4, 1992, 383-396

Chemli (M.) : La Philosophie Morale d'Ibn Bajja (Avempace), à travers le Tadbîr al-Mutawahhid (La Régime du Solitaire), Tunus, 1989

Druart (M.-Th.) : "La Fin Humaine selon Ibn Bajjah (Avempace), Bulletin de Philosophie Médiévale, 23, 1981

Dunlop (D.M.) : "Philosophical Predecessors and Contemporaries of Ibn Bâjjah" IQ. II (1955), 100-116

Dunlop (D.M.) : "Remarks on the Life and Work of Ibn Bajjah (Avempace), Proceedings of the Twenty Second Congress of Orientalists, Leiden, Vol. II, 1957

Leaman (O.) : Ibn Bajja on Society and Philosophy" DI, I, 1980

Moody (E.A.) : "El Filosopho Zaragozano Avempace", Revista de Aragon, Agûstos, 1900

Rosenthal (E.I.J.) : "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Bajjah" IC., XXV (1951), 187-211

Sıddıqı (Z.A.) : Philosophy of Ibn Tufayl, Aligarh Muslim University Press, Aligarh, 1965

Zainaty (G.) : La Morale d'Avempace, J. Vrin, Paris, 1979

İBN TUFEYL

Gauthier (L.) : Ibn Thofail : Sa vie, Ses oeuvres, Paris, 1901

Goodman (L.E.) : "The Philosophical Significance of Ibn Tufeyl's Haiy Ibn Yaqzân" IC., XXII

Goodman (L.E.) : "The Principal Subject of Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzân" JNES, XV O 40-46

Hawi (S.S.) : Islamic Naturalism and Mysticism, E.J. Brill, Leiden, 1974

Serrano de Haro (A.) : Abentofail y el filosopho autodidacto, Guadix, 1926

SUHREVERDİ

Bylebyl (H.) : The Wisdom of Illumination : A Study of the Prose Stories of Suhrawardi, Ph D. thesis, University of Chicago, 1976

Corbin (H.) : Les Motifs Zorastries dans la Philosophie de Sohrawardî

Corbin (H.) : La Philosophie de Shabaddîn Sohrawardî al-Maqtûl, Paris, 1935

Corbin (H.) : Sohrawardî d'Alep, Fondateur de la Doctrine I11uministe, Paris, 1939

Kuft (A.K.) : Symbolism and Speculation in Suhrawardi's the Song of Gabriel's Wing" Islamic Philosophy and Mysticism, ed. P. Morewedge, New York, 1981, 207-221

Ziai (H.) : Knowledge and Illumination : A Study Press, 1990

Zaia (H.) : Suhreverdi's Philosophy of Illumination, Ph D. thesis, Univerity of Harvard, 1976

İBN RÜŞD

A- Hayatı, Eserleri ve Felsefesi Hakkında

Allard (M.) : Le Rationalizme d'Averroes d'apés une étude sur la création." BEDIFD., XIV (1952-1954), 7-51

Alonso (P.M.) : Teologia de Averroes, estudios y Documentos, Madrid, 1947

De Boer (T.J.) : Die Hauptlehren des Averroes nach Seiner Schrit die Widerlegung des Gazali aus dem arabischen originale übersetzt und erläutert, Bonn, 1913

Fakhry (M.) : "Philosohy and Scripture in the Theology of Averroes" Medieval Studies, XXX (1968), 78-89

Gatje (J.) ve Schoeler (G.) : "Averroes Schriften zur logik" ZDMG, CXXX, 1980, 557-585

Gauthier (L.) : Ibn Roshd (Averroés), Paris, 1948

Gilson (E.) : History of Christian Philosophy, New York, 1955

Goldstein (H.T.) : New Hebrew Manuscript Sources for Averroean Texts, Journal of Near Eastern Studies, XXXVIII, 1979, 29-31

Hourane (G.F.) : "Averroes on Good and Evil." SI., XVI (1962) 13-40

Hyman (A.) : Aristote's First Matter and Avicenna's and Averroes' Corporeal Form, Harry A. Wolfson Jubilee Volume, Kudüs, 1965, I, 385-406

Hyman (A.) : Corpus Philosuphorum Medii Aevi Averois Hebraicus, Medieval Acedemy Book s. No. 96, Cambridge, Massachusetts and Jerusalem, 1986

Hyman (A.) : The Composition and Transmission of Averroes' Ma'mar be-'Eşem ha-Galgal, tudies and Essays in Honor of Abraham A. Neuman, Philadelphia, 1962, 299-307

Ivry (A.L.) : "Averroes on Intellection and Conjunction." JAOS., LXXXVI (1966), 76-85

Ivry (A.L.) : "The Will of God and Practical Intellect of Man in Averroes' Philosophy." 105., IX (1979), 377-391

Ivry (A.L.) : "Toward a Unified View of Averroes' Philosophy." The Philosophical Forum, IV (1972), 87-113

Jolivet (J.) : Multuples Averroés : Actes du colloque international organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroés, Les belels Lettes, Paris, 1978

Kogan (B.S.) : Averroes and the Metaphysics of Causation, State University New York Press, 1985

Kogan (B.S.) : "Averroes and the Theory of Emanation" Medieval Studies, 43 (1981), 384-404

Kogan (B.S.) : "Eternity and Origination : Averroes' Discourse on the Manner of the World's Existence." Islamic Theology and Philosophy, ed. M.E. Marmura, Albany, concernant son rapport avec celle d'Avicenne et Gazzali" M., 1888, 613-627; 1889, 5-20

Renan (E.) : Averroés et l'Averroisme, Paris, 1861

Tornay (S.C.) : "Averroes' Doctrine of the Mind." Philosophical Review, LII (1943), 270-288

Wolfson (H.) : "Averroes' Lost Treatise on the Prime Mover." Hebrew Union College Annual, XXIII/1, 1950-51

Wolfson (H.A.) : "The Kalâm Arguments for Creation in Saadia, Averroes, Maimonides and St. Thomas." Saadia anniversary Volume, 1943, 197-245

Wolfson (H.A.) : "The Twice Revealed Averroes" Speculum, XXXVI, 1961, 373-392

Zedler (B.H.) : "Averroes and Immortality." NS., XXVIII (1945), 436-453

Zedler (B.H.) : "Averroes on the Possible Intellect." American Catholic Philosophical Association, Proceedings, XXV (1951), 164-178

B- Batı ve Yahudi Felsefesine Tesiri :

Alghandery (P.) : "Y a-t- il eu un Averroisme Populaire au XIIIe. et au XIVe. Siécle?" RHR., XLIV, 1901, 395-406

Chossat (M.) : "L'Averroisme de S. Thomas" Archives de Philosophie, IX, 192, 129-17

Fakhry (M.) : "The Antinomy of the Eternity of the World in Averroes, Maimoides and Aquinas." Muséon, LXVI (1953), 139-155

Flynn (J.G.) : "St. Thomas and Averroes on the Nature and Attributes of God." Abr Nahrain, XV (1974-1975), 39-49

Gatje (H.) : Logische Symbolik in Lateinischen Aristoteles-Averroes-Fassungen, Saarbrücken, 1979

Goldstein (H.T.) : "New Hebrew Manuscript Sources for Averroen Texts" JNES., XXXVIII (199) 29-31

Goldstein (H.T.) : "Dator Formarum : Ibn Rushd, Levi Ben gerson, and

Moses Ben Joshua of Narbone." Islamic Thought and Culture, ed. I. R. Faruqi, Washington, 1982, 107-121

Hyman (A.) : "The Composition and Transmission of Averroes' Ma'mar be-Esem ha-Galgal", Studies and essays in Honor of Abraham A. Neuman, Philadelphia, 1962, 299-307

Kuksewicz (Z.) : De Siger de Branat à Jacques de Plaissance : La Theorie de l'Intellecet chez Les Averroistes des XIIIe et XIVe Siécles, Warsaw, 1986

MacClintock (S.) : Perversity and Error : Studies on the Averroist John of Jadun, Bloomington, Ind., 1956

Mandonnet (P.) : Siger de Bradant et averroisme Latin au XIIIe. Siècle, 2. baskı, Louvain, 1911

Miller (R.) : "An Aspect of Averroes' Influence on St. Albert" Medieval studies, XVI, 1954, 57-71

Palacios (M.A.) : "El Averroismo Teleologico de Santo Tomas de Aquino" Estudios de Erudicion Oriental, Zaragoza, 1904, 27-331

Schmitt (C.B.) : "Renaissance Averroism Studied Through Venetian Editions of Aristotle-Averroes" Averroismo, 121-142

van Steenberghen (F.) : "San Thomaso d'Aquino ed Averroes" RSO., XXXII (1957), 585-623

Teicher (J.) : "Alberto Magno e il Commento Medio di Averroe Sulla Metafisica" Studi Italiani di Filologia Classica, XI, 1934, 201-216

Vajda (G.) : "A Propos de l'Averroisme Juif" Sefara, XII, 1952, 3-29

Van Steenberghen (F.) : "Le Problém d'entrée d'Averroés en Occident", Averroismo, 81-89

De Vaux (B.C.) : "La Première Entrée d'Averroes chez les Latins." RSPT., XXII (1933), 193-245

FAHREDDİN RAZİ

'Abus Salâm Nadvi : Imâm Râzî, İndia, 1950

Arnaldez (R.) : "Le Moi divin et le Moi humain d'aprés le Commentaire

Coranique de Fakhr al-Dîn al-Dîn al-Râzî" SI, XXXVI, 1972, 71-97

Falaturi (A.D.) : "Fakhr al-Din al-Râzî's Critical Logic" Yâd-Nâme-ye Irânî-ye Minorsky, Tahran, 1969, 1-29

Heer (N.) : "Al-Râzî and al-Tûsî on Ibn Sinâ's Theory of Emanation." Neoplatonism and Islamic Thought ed. P. Morewedge, State Universiy of New York Press, 1992, 111-126

Khalief (Fathallah Abdel Nabi) : Fahrü'd-Din er-Râzî va Mevkıfuhu mine'l-Kerrâmiyya, M.A. tezi, İskenderiye Üniversitesi, Mısır, 1959

Kraus (P.) : "Controversies of Fakhr ad-Din Râzî" IC., 12 (1938), 131-153

NASIRUD-DİN ET-TUSİ

Chittick (W.) : "Mysticism Versus Philosophy in Earlier Islamic History: The al-Tûsî, al-Qûnawî Correspondence" Religious Studies, 1981, No : 17, 87-104

Jelâleddin Homâ'i : Mukaddeme-ye Kadîm-e Ahlâk-e Nâserî, Tahran, 1335/1958

Madelung (W.) : "Nasîr al-Dîn Tûsî's Ethics Between Philosophy, Shi'ism, and Sufism", Ethics in Islam, ed. R.G. Lovannisian, California, 1985, 85-101

Mudarres Rezavî : Ahvâl o Asâr-e Hôca Naşîreddin, Tahran, 1334/1957

Ragep (Faiz Jamil) : Cosmography in the Tadhkira of Nasîr al-Din al-Tûsî, Ph. D. Thesis, Harvard Universtiy, 1982

ABU'L-BARAKAT AL-BAGDADİ

Ahmed al-Tayyib : Mevkif Abî'l-Berakât min el-Felsefâti'l-Meşşâ'iyya, Doktora Tezi, Ezhar, Kahire, 1977

Arnaldez (R.) : "La Doctrine de l'Ame dans la Philosophie d'Abû'l-Barakât al-Baghdâdî" SI, LXVI, 1987, 105-112

Pinés (S.) : "Nouvelles Etudes sur Awhad al-Zamân Abu'l-Barakât al-Baghdâdî." Mémoires de la Société des Etudes Juives, I, Paris, 1955, 1-90

Pinés (S.) : Studies in Abu'l-Barakât al-Baghdâdî : Physics and Metaphysics: The Collected Works of S. Pines, Vol. I,

Leiden, 1979

Pinés (S.) : "Studies in Abu'l-Barakât's Poetics and Metaphysics" Scripta Hierosolymitana, VI, Jérusalem, 1968

İBN HALDUN

Ayad (M. Kamil) : Die Geschichts-und Gesellschaftslehre Ibn Haldûns, Stuttgart, 1930

Aziz al-Azmeh : İbn Khaldun : An Essay of Reinterpretation, London, 1982

Bombaci (A.) : "La dottrina storiografica di Ibn Haldun" Annali della Scoula Normale di Pisa, XV, fasc. III-IV, 1946

Colosio (S.) : "Contribution à l'Etude d'Ibn Khaldoun", RMM., XXVI, 1953, 153-163

Fischel (W.J.) : "Ibn Khaldûn and Tamerlane" SOS. XII, 1952

Fischel (W.J.) : "Ibn Khaldûn's Activities in Mamlûk Egypt" SOS, XI, 1951

Gibb (H.A.R.) : "The Islamic Background of Ibn Khaldûn's Political Theory" BSOS. VII, 1933-1935, 27, 31

İnân (M.Abdullah) : İbn Haldûn: Hayâtuhu ve Turâsuh el-Fikrî, Kahire, 1933

Issawi (Ch.) : An arab Philosophy of History, London, 1950

Khemiri (T.) : "Der 'Asabîja-Begriff in der Muqaddima des Ibn Haldûn" Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino, LXV, 1920-1930

Lawrence (B.B.) : Ibn Khaldun and Islamic Ideology, Leiden, 1984

Mahdi (M.) : Ibn Khaldûn's Philosophy of History, The University of Chicago Press, first phoenix edition, 1964

Maunier (R.) : "Les Idées Economiques d'un Philosophe Arabe au XIVe siécle, ıbn Khaldoun" Revue d'un Philosophe Arabe au XIVe siécle, Ibn Khaldoun" Revue d'Histoire Economique et Sociale, VI, 1913

Nash'at (M.A.) : Râ'idu'l-İktisâd, İbn Haldûn, Kahire, 1363/1944

Nassar (N.) : La Pensée Réaliste d'Ibn Khaldun, Paris, 1967

Ömer Farrûh : Kelime fî İbn Haldûn ve Mukaddimatihi, Beyrut, 1943

Rosenthal (E.) : Ibn Khalduns Gedanken über den Staat, Munchen, 1932

Sâti el-Husrî : Dırâsâtn an Mukaddimâti İbn Haldûn, 2 cilt, Beyrut, 1943-1944

Simon (H.) : Ibn Khaldun's Science of Human Culture, Lahore, 1978 Tâhâ Hussein : La Philosophie Sociale d'Ibn Khaldoun, Etude Analytique et Critique, Paris, 1917

MOLLA SADRA

Avens (R.) : "Theosophy of Mullâ Sadra", Hamdard Islamicus, vol. IX, No : 3, 19 13-30

Corbin (H.) : "La Place de Mollâ Sadrâ Shîrâzî (ob. 1050/1640) dans la Philosophie Iranienne" SI., 18, 18, 1963, 81-113

Corbin (H.) : "Le Théme de la Resurrection chez Molla Sadra Shirazi, Commentateur de Sohrawardi", Studies in Mysticism and Religion, presented Fershom G. Sholem, Jerusalem, 1967, 71-116

Daneçepazhuh (M.T.) : "Fihrist-i Nigârişhâ-yı Sadrâ-yı Şîrâzî", Mulla Sadra Commemoration Volume, Tahran, 1962, 107-120

Fazlur Rahman : "The God-World Relationship in Mullâ Sadrâ", Essays on Islamic Philosophy and Science, ed. by G. F. Hourani, Albany, 1975, 238-253

Nasr (S.H.) : Sadru'd-Dîn Şirâzî, Tahran, 1978

Nasr (S.H.) : "The School of Ispahan" A History of Muslim Philosophy" ed. M.M. Sharif, Wiesbaden, II, 1966, 904-932

Rahman (F.) : The Philosophy of Mullâ Sadrâ, Albany, 1975

GENEL İNDEKS

- A -

Abbad b. Süleymân, 167
Abduh, 112, 130
Abdullah İbn Sebe, 74
III. Abdurrahman, 92
Abdurrezzak el-Kâşânî, 17
Abdüllatif el-Bağdâdî, 53, 95
Abdülmelik b. Mervan, 37
Abdülvehhab,139
Abraham de Balmes, 255
Hz. Âdem, 154
Adıvar, 52
Abdud'ud-Devle, 140
Afşana, 193
Ahmed b. Hafsan, 83
Ahmed Cevdet Paşa, 127, 135
Ahmed İbn Hanbel, 130
Ahrûn, 28
el-Ahtevî, 269
el-Ahvanî, 3
Akrâb b. Hâbis, 225
Akşemseddin-Zâde Hamdullah Hamdi, 64
Alaeddin-Keykubat I., 105
Alaeddin Tûsi, 149
Alau'd-Devle, 140, 194
Alber le Grand (Albertus Magnus), 244, 248, 251-255
Alexandre d'Aphrodisias (d'Aphroidese), 33, 55, 59, 88, 109, 137, 167
Alexandre de Halès, 253
Alger, 257
Hz. Ali, 29, 71, 73, 85
Ali Sedat,141
Aligar, 257
Alkindus bkz. (Kindi)
el-Allâf, 57, 167
Almanya, 258
Alonso, 157
Alpago, 252
Alpler, 246
Amaury de Béne, 262
Ammanious Saccas, 33, 60, 61, 135, 142
Amsterdam, 257
Anadolu (Daru'r-Rûm), 11, 96, 268
St. Ansel, 187-198
Antakya (Medresesi), 27, 28, 31, 34, 35
Antipater, 60
Arabistan (Arap yarımadası), 10, 27
Arberry (A.J.), 4
Aristisfüs, 109
Aristo, XIV, 1, 5, 6, 7, 21, 29, 33-52-112, 117, 118, 125, 135-147, 152, 162, 163, 165, 166, 169, 174, 180-182, 186-187, 194, 204, 206-209, 231-233, 242, 247, 255, 262
Aristobulos, 32, 61
Arnaldez (R.), 5, 7
El-Arûzî, 194
Ashwell (G.), 257
Asosyasyonalizm, 258
Astât (Eustathius, Ustât), 49
d'Aster (E.), 151
Atina, 31-36, 67
Atomculuk, 164
Attâbî, 71
Augustinus (St. Augustin), 219
Averroes bkz. İbn Rüşd
Avicenna (bkz. İbn Sînâ)
Avrupa, 258, 262
Ayasofya Camisi, 104
Aydınlanma Devri, 243
Azerbeycan, 96

- B-

Ba'albak, 43
Babanzâde Reşit, 257
Bacon (F.), 259
Bacon (R.), 219, 253
el-Bacûrî, 143
Bağdad, 34-36, 41-44, 65, 78, 132, 159, 174, 266, 267
Bahmanyâr İbn Marzabân, 195
Bakıllânî, 141, 168
Bari, 245
Barcelona, 254
Basra, 74, 85, 90, 132, 167
Bassar İbn Burd, 77, 79, 149
Batlamyus (Ptoleme), 68
Bausani, 5
Bayazid el-Bestâmî, 70
Bayle, 245
Bedbahiyye (Bedbahiyyûn), 150
Bedevî (Badavî, A.), 3, 16, 157
Behrâm, 66, 67
Belâzûrî, 18
Belçika, 258
Belh, 193

Benû Mûsâ (Ahmed, Muhammed, Şâkir), 42, 43
Berâhime, 67
Bergson, 96
el-Berkî, 194
Berkyaruk, 96
Berlin, 257
Bersuna, 34
Beydebâ, 39, 68
el-Beyhâkî, 3, 12, 16
Beyrut, 270
Beytü'l-Hikme, 30, 41, 160, 266
Bèziers, 260
Birgivî, 116
Bîrûnî, 6, 10, 15, 45, 52, 60, 69, 80, 209
de Boer, 3, 8, 80,108, 167
Borokowski, 259
Boscovich, 164
Boutroux, 153
Bouwmeester (S.D.), 257
Brahmagupta, 68
Brèhier (E.), 151
Bronnle (P.), 257
Budda, 69, 70
Buhara, 193
Buharî, IX

- C-Ç -

Câbir İbn Hayyân, 53, 62, 75, 85, 208
Ca'd b. Dirhem, 74
Ca'feru's-Sâdık, 28, 85, 134
Câhız, 56, 78, 86, 104, 132
Calinus, 29, 34, 43, 48, 55, 57, 135
Calo Calonyme ben David, 260, 261
Calonyme ben Calonyme, 249, 250
Calonyme ben David ben Todros, 250
Capellain, 258
Carra de Vaux, 204
Cavâlikî, 56
Cavârîbî, 56
Cehm b. Sâfvân, 73
Celaludd-Din ed-Devvânî, 47, 48, 105
Cemâleddin Afganî, 112, 130
Cevalli (E.), 2
Chand (M.T.), 2
Chenu (R.P.), 2
Chrysippe, 61
Cibril b. Bahtişu, 41
Cirmiyyûn, 54, 104
Clarke X, XIV, 245, 255
Clement (Clemens), 33, 40, 154, 155
Comte (A.), 153
Coomaraswamy, 167
Corbin (H.), 2,5, 8, 174
de Coulanges (F.), 151
Cousin (V.), 151, 153
Crescas, 255
Cündişapûr (Medresesi), 27, 28, 31, 34, 67
Cüneyd el-Bağdadî, 5
Cürcân, 17
Cürcânî, 95, 156, 212
Cüveynî, 56,57, 168
el-Cüzcânî, 15
el-Cubbâî, 29, 52, 167
el-Cuhâni, 72
Cullier (Ar.), 153
Curz-Hernandez, 197
Çiçero, 156
Çin, 152

- D -

Damad İbrahim Paşa, 166
Damaskios, 35
Daniel Defoe, 259
Dâru'l-Hikme, 267
David (Ermeni), 21
David de Dinant, 262
David İbn Bilia, 256
Dâvûdu'l-Kayserî, 109, 153
Dâvudu'z-Zâhirî, 130
Dehriye (Dehriyyûn), 76, 77, 150
Demokrit, 46, 77, 82, 154, 164-168, 204
Den Haag, 262
Descartes, 91, 109, 170, 187-198,214, 218-223, 243, 253, 262
Didero, 84
Dilthey (W.), 108
Diogéne, 45-47, 65, 109
Diyarbakır, 96
Doktor Lokmân (bkz. Lokman Hekim)
Dominicus Gundissalinus, 249-255
Don Benvenisti, 254
Duns Scot, 253, 262
Durkheim (E.), 154

- E -

el-Ebherî, 268, 269
Ebû Ali Ricâ, 77
Ebû'l-Atâhiyye, 77, 79
Ebu Bekr el-Berkî, 194
Ebû Bekr Zekeriyya er-Râzî, 15, 35, 57-63, 81-84, 109, 131, 158
Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, 60, 96, 207
Ebû Bişr Matta b. Yunus, 44, 50, 53, 59
Ebû Dulâf, 19
Ebû'l-Ferec, 14
Ebû'l-Hakem Amr el-Kirmânî, 93

Ebû Hamza Isfehânî, 85, 161
Ebû Hanife, 130
Ebu'l-Hasan Ali b. el-İmâm, 98
Ebû Hatim Râzî, 84
Ebû Hayyan el-Endelûsî, 268
Ebû İsâ el-Varrak, 77
Ebû İshak Esferâyînî, 141
Ebû Kurrâ, 71
Ebû Mansûr İbn Zuhr, 230, 231
Ebû Maş'ar el-Belhî, 162
Ebû Osman ed-Dımışkî, 43, 49, 59
Ebû Ömer Takıyyuddîn eş-Şehrazûrî, 129
Ebû Said İbn Ebi'l-Hayr, 6
Ebû Sûleyman İbn Tâhir, 140
Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh, 72
Ebû Yakûb Yusûf, 99, 231
Ebû Yûnus Senseveyh, 72
Ebû Zerr el-Gıfârî, 71
Ebû Zeyd el-Belhî, 162
Edelmann, 250
Eflatun, 5, 6, 21, 32-48, 51-112, 162, 165, 183-207, 233, 247, 253, 255
Eichhorn (J.G.), 257
Einstein, 170-173
Eklu Kûrînâ, 109
Elbinus, 50
Elias, 21
Elie del Medigo, 261
El İsana, 231
Empedokles, 93, 154, 198
Empirizm, 244, 258
Endûlûs, 12, 14, 92, 93, 98, 230, 231, 236, 267
Epiktet, 57
Epikûr, 56, 62, 109, 166, 168, 204
Eskûl, 34, 35
Eş'arî,44, 51, 132, 140,141, 168, 212, 239
Evliya Çelebi, 19
el-Ezher, 266-267

- F -

Fahreddin er-Râzî, 5, 16, 53, 82, 95, 96, 110, 132
Faḥru'l-Mûlk, 210
Falaquèra, 249,250, 263
Farâb, 173
Fârâbî, 4, 6, 9, 17, 21, 22, 24, 34-38, 44, 48, 53-57, 87-105, 107-121, 127, 129, 138, 142, 143, 147, 156, 157, 173-193, 199, 212, 231-233, 244, 249-259
Fas, 230, 231
Fâtih, 116, 149, 268
el-Fazl İbn Nevbaht, 29
Fenârî, 117, 269
Fernand, 258
el-Fezârî, 258
Firon, 109
Firûzânfer, 257
Fisagor, 20, 21, 24, 25, 46, 62, 109, 207
Fouillée, 184
Francfort, 257
Fransa, 246, 258
Freud, 217
el-Fuvatî, 167

- G -

Galen bkz. (Calinus)
Galile, 181
Gardet (L.), 2, 198, 200
Gassendi, 80, 189, 218
Gaunilo, 189
Gauthier (L.), 8, 157, 257
Gazâlî, 6, 7, 15, 16, 60, 75, 76, 87-117, 129, 130, 133, 141, 143, 146, 147, 149, 209-230, 244, 245, 253-255, 262
Geylan el-Dımışkî, 72
Geber bkz.(Câbir İbn Hayyân)
Gerardo Gremone,247
Geromino Gardano, 160
Gerson ben-Salomon,263
Gherardo da Gremona (bkz. Gerardo Gremone)
Ginott (H.), 228
Gımata, 14, 98
Gıyâsuddin Mansûr-i Şirâzi, 105
Gohlmann (W.E.), 15
Goichon (A.M.), 198
Goldenthal, 254
Gregory, 4
Gregoire de Nysee, 61
Guillaume d'Auvergne, 248, 253

- H -

Habîsî, 143
el-Haccâc, 73
el-Haccâc b. Matar, 41
Hadî, 159
Il. Hakem (Mustansır), 92
Halep, 27, 96, 174
Hâlid b. Velid, 66
Hâlid İbn Yezîd, 28, 36
Halil İbn Ahmed, 43, 85, 86,143
Hallâc-ı Mansûr, 5
Hamadan, 194
el-Hamadanî, 18
Hamid el-Kirmânî, 84
Hamilton (W.), 170
Hammâd b. Yahyâ b. Ziyâd, 41

Harîrî, 89
Haris İbn Kaladan et-Taifi, 28
Harmaysan, 193
Harran (Medresesi),27, 28, 31, 35, 93, 173
Harrison (J.), 152
Harun Reşîd, 29, 69, 159
Hz. Hasan,225
Hasan el-Basrî, 71
Hasan b. Sehl, 66
Hatay, 14
Hatib el-Bağdadî, 18
Havârizm, 95
el-Havârizmî, 18, 20, 21, 136
el-Hayyât, 150
Heraklit (Heraklitos), 46, 53, 77, 164
Herat, 95
d'Hérbelot, 245, 258
Hermann Almanus (l'Allemand), 259, 262
Hermann Van Riswik, 262
Hermesu'l-İskenderî (Hermeias d'Alexandrai), 45, 61
Heisiode, 152
Hicaz, 66
Hind (Hindistan), 10, 27, 34, 69, 152
Hind-Pakistan, 3
Hipokrat, 29, 42, 164
Hîre, 43, 66
Hisbâniyyûn, 150
Hissiyyûn, 77, 150
Hişamu'l-Cevâlikî, 56
Hişam II., 92
Hişam İbnu'l-Hakem, 56
Hocazâde Muslihiddin Mustafa, 95, 149, 212
Hollanda, 258
Horasan, 161
Horten, 167
Hoşang (Uşahang), 65
Hourani, 4
Hozistan, 34
Hubeyş İbnu'l-Hasan, 43
Hugues de Sienne, 252
Hume (D.), 80, 153, 258
Huneyn b. İshak, 41, 44, 43, 47-50, 55
Huygens, 258
Huzayfa İbn Huzeyl el-Yemân, 71
Hûseyin Vâiz Kâşifi,47
Hûseyin İbn Zayla el-Isfahânî, 195
Hûsrev Anuşirvan, 34, 39, 45, 67

- I -İ-

İhvanu's-Safa, 22, 24, 38, 48, 53, 58, 80, 89, 90, 93, 136, 175
Irak, 44
Isaac Abravanel, 256
Isaac İbn Latif, 251
Isaac Israeli, 17
İbnû'l-Arabi, 5, 17, 21, 48, 53, 108, 114, 134, 146, 147, 153, 156
İbn Bâcce, 98. 102, 110, 175, 182, 255, 256
İbn Bahtişû, 28
İbn Başkuvâl, 12
İbn Batrik, 38, 41, 49-50, 60, 135, 159
İbn Batûtâ, 19
İbn Câbirol (Avencebrol), 249, 251
İbn Cülcûl, 12, 25
İbn Davud (bkz. John Avendeath) İbn Ebi Useybia, 3, 4, 13, 25, 35, 38
İbnû'l-Erca,
İbnu'l-Esîr, 74
İbnu'l-Farazî, 12
İbn Fâtik, 16
İbnu'l-Hakim, 268
İbn Haldûn, 5, 6, 15, 18, 51, 100-101, 113, 117, 141, 149
İbn Hallikân, 13
İbnû'l-Hammar,
İbn Hazm, 18, 57, 130, 168
İbnu'l-Heysem, 136
İbnu'l-Hindi, 21, 22, 126
İbn Hindû, 15
İbn İbrî, 18, 252
İbnu'l-Kayyim el-Cevzi, 57, 116, 130
İbn Kemal, 149, 212
İbn Kemmûne, 105
İbnu'l-Kettârî, 93
İbnu'l-Kıftî, 3, 4, 12, 69, 262
İbn Kuteybe, 47, 66
İbn Malka, 56
İbn Masarra (Meserre), 92, 93, 249, 251
İbn Miskeveyh, 6, 8, 21, 45, 48, 52, 57, 63, 65, 89, 90, 175
İbnu'l-Mukaffa, 29, 39-41, 65, 79, 86, 134, 150
İbnu'l-Murtaza, 18
İbn Nâ'ima el-Hımsî, 43, 50, 159
İbnu'n-Nedim, 4, 11, 36, 42, 61, 160
İbn Nubât, 71
İbn Nubhatah el-Mısrî, 72
İbn Nu'mân, 56
İbnu'r-Ravendî, 75-79, 180, 149, 158
İbn Rûşd, 6, 8, 22, 24, 51, 80, 90, 98-105, 108, 114, 133, 149, 157, 158, 230-242, 244, 259-263
İbn Sa'dân, 140
İbn Sâ'id, 12, 42
İbnu's-Salah, 129, 140
İbnu's-Serrâc, 173

İbn Seb'in, 182
İbnu'ş-Sikkit, 135
İbn Sînâ, 1, 4, 6, 8, 9, 15, 17, 22-24, 51, 53-97, 99-126, 129, 133, 135, 137, 139, 143, 157, 175, 187, 193-209, 210, 232-234, 240-242, 244
İbn Teymiyye, 5, 7, 56, 57, 116, 130
İbn Tufeyl, 98, 99, 105, 110, 112, 195, 231, 244, 256-259
İbn Usûl, 28
İbn Zehebî, 93
İbn Zur'a, 44, 48, 64
İbrahim b. Ebhem, 70
İbrahim el-Mervezî, 36
İcî, 143, 156
el-İclî, 74
el-İdrisî
İkbal, 112, 130
İlâhiyyûn, 76-78
İmaduddin Karaaslan, 96
İnâdiyye (İnâdiyyûn), 150
İngiltere, 246
İnneizm, 91
İran (Persia), 3, 27, 39, 43, 65, 265
İranşehri. 74
Hz. İsa, 154
İsa İbn Yahya İbn İbrahim, 43, 60
İsfahânî, 195
İshak b. Huneyn, 41-44, 47-50, 55
İshak İbn es-Sabbâh, 159
İshak b. Yezîd, 66
İskafî, 167
İskender, 31
İskenderu'l-Afrûdîsî (bkz. Alexandre d'Aphradise),
İskenderiyye (Medresesi), 28, 31-34, 43, 210
İsmail Ankaravî, 24
İsmail Farukî, 112
İspanya, 245, 246
İstanbul, 31, 32
İstefânel-Kadîm (Stephanos l'Ancient), 28, 37
İtalya, 245, 262

- J -

Jacob ben-Abba-Mari, 260
Jacob ben Schem Tob, 260, 261
Jamblicus, 61
James (W.), 184
Jean Philopon, 50, 142
Johannes Hispanesis, 247
John, 38
John Avendeath, 252
John of Seville,
Joseph Albo, 255
Joseph ben-Juda, 262
Juda ben-Salomon Cohen, 263
Juda ben-Tachim Maimon, 260, 261
Judaben-Vives (Vivas), 256
Jürjis (George), 28
Jüstinyen, 35

- K -

Kâbil, 68
Kadı Sâid Kummî, 53
Kadızâde, 116, 130
Kadızâdeliler, 116, 130
Kahire, 16, 210, 266
Kalonymos ben Kalonymos(bkz. Calonyme ben),
Kandemir, 18
Kant, 176, 187, 189, 255
Kara Davud, 269
Kara Halil, 269
Karabağî, 212
Kartezyanizm, 244
el-Kâtî, 269
Kâtib Çelebi, 13, 14, 131, 268
el-Kâtibî, 82
Kazvîn, 194
el-Kazvinî el-Kâtibî, 269
Keith (G.), 257
Keklik (N.), 176
Keşan, 78
Keşmir, 68
Kıbrıslı Zenon, 53
Kılıçarslan II., 96, 105
Kınalızâde Ali Efendi, 5, 6, 47, 52
Kindî, 4, 16, 17, 20-24, 43, 44, 59, 74, 75, 80, 87-94, 102-119
Konya, 96
Kônisberg, 250
Kraemer (J.), 2
Kraus (P.), 15, 82
Kuaker (Quaker), 258
el-Kudeyrî, 5
Kudûs, 210
Kûfe, 85, 159
Kûm, 267
Kurtuba, 92, 231
el-Kurtubî, 92, 93
Kusta İbn Lûkâ, 43, 50, 56, 59
Kutsch (P.W.), 2
Kuveyrî, 36
Kuzey Afrika, 14, 27, 31, 246, 267
Kuzmin (J.), 257

- L -

Lâedriyye (Lâedriyûn), 150
Laerce (D.), 16
Lâle Devri, 116, 211
Lebîb b. el-Asam, 74
Leibniz, XIV, 106, 164, 168, 170, 245, 255, 258, 262
Leiden, 248
Leipzig, 260
Leningrad, 257
Leo Africanus, 14
Leucippe (Abûkîlûs), 164-169, 204
Levi ben-Gerson, 261, 263
Locke (J.), 258
Lokmân Hekim, 25, 45
Londra , 250, 257
Lorentz, 172
Lucrece, 164

- M -

el-Maarrî, 150
Macdonald, 70, 167
Macid Fahri, 2, 82
Maddiyyûn, 76
Madrid, 257
Madkur (İ.), 3, 5
Mahmud el-Hudayrî, 2, 5
el-Makdisî, 62, 77
Makdisî (G.), 3
Makrizî, 72, 129
Malebranche, 91, 109, 255
Malkaralı Şâir Nev'i, 212
Mansûr, 28, 30, 36, 37, 39, 74
Marâga, 14, 96, 246
Marley, 172
el-Marzûkî, 82
Mâsarcaveyh el-Basrî, 28
Matta İbn Yunus, 44
Maurice Espagnol, 262
Maxwell, 172
Mecdi Mehmet Efendi, 13
Mecdu'd-Devle, 194
el-Mecritî, 93
Medine, 210
Mehdi, 159
Mehren, 157
Meijer (M.), 259
Mekke, 210
Melikşah, 96
Me'mun, 29, 37-38, 43, 63, 74
Mendelssohn, 255
Merv, 36
Mervân İbnu'l-Hakem, 28, 36, 37
Mescizâde, 149, 212
el-Mes'udî, 18, 34
Messer Leon (bkz. Levi ben-Gerson),
Messer Vidal (bkz. Moise de Narbonne)
Mevlânâ, 5, 108, 134, 146
Mezopotamya, 10, 27
Michel Haccohen, 263
Michel Scot, 259, 260
Michelson, 172
Mieli (A.), 167
Miguel Casiri, 14
Mihne, 74
Mill (J.S.), 170
Mir Damad, 53, 195
Mir Hûseyin b. Mu'iniddin, 269
Mısır, 3, 27, 31, 152, 266, 268
Molla Sadra eş-Şirâzî, 97, 105, 145
Moin (A.), 2
Moise ben-Habib, 255
Moise de Narbonne, 256, 259, 261
Moise ben Salomon, 260
Moise ben Tabora ben-Samuel ben-Schudai, 260
Monpellier, 246
Montaigne, 262
Morèri, 245
Morus, 259
Morus (Th.), 255, 261
Moses Ibn Tibbon, 250
Moses ben Samuel ben Tibbon, 250
Mu'amer İbn Abbâd, 132, 167
Muaviye, 28, 29, 72, 73
Mu'attila, 76
el-Mugîre el-İclî, 74
Muhammed b. Abdullah İbnu'l-Mukaffa, 29, 39-41, 49, 53
Muhammed İbn Şakir el-Kurtubî, 13
Muhammed Surh-i Nişâbûrî, 84
Mukatil İbn Sûleymân, 56
Muktadir, 43
Musa İbn Meymûn, 16, 96, 166, 245, 251, 253, 262
Musa İbn Şâkir, 159
Mu'tasım, 159
Mu'temir, 132
Mu'tezid, 81, 161
Mûlhidlik, 76, 77, 78
Müller (M.), 84
Mûtenebbî, 89
Mûtevekkil, 43, 159

- N -

Nallino, 110
Napoli, 245, 260

Nasîru'd-Dîn Tüsî, 6, 47, 48, 52, 82, 88, 95, 100, 187, 195, 204
Nâsır Hüsrev, 84
Naşşâr, 56
Nâtilî, 94
Naturalizm, 258
Nazzâm, 111, 131, 139, 150, 163, 168, 204
Nemesios d'Emese, 61
Nevzi, 34
Nevbahtî, 66, 140
Nevevî, 130, 140
Newton, 171
Nicolas d'Antrecourt, 255
Nicollo Massa, 252
Nişabür, 210, 266
Nizamu'l-Mülk, 210, 266
Nizamiye Medresesi, 210, 266
Nuh İbn Mansür, 193, 194
Nusaybin (Medresesi), 31, 32-34, 67

- O-Ö -

Ockley (S.), 257
Okazyonalizm, 91, 109
Olympiodre, 21
Origene (Origenos), 33, 40, 154
Orta Asya, 31
Orta Şark (Doğu), 27, 31, 40
Orvicto, 262
Hz. Osman, 70
Osmanlı Medreseleri, 269
Oxford, 246
Öklid, 29, 43,193
Öklid Geometrisi, 29, 172
el-Öklidisî, 93
Hz. Ömer, 72, 73
Ömer II., 28, 34
Ömer Hayyam, 89, 150
Ömer el-Maksûs, 73

- P -

Padoue, 262
Palacios (A.M.), 157
Palencia (G.), 257
Palermo, 246
Palqera, 253
Panetius, 61
Papa İsrail, 36
Paris, 252
Parmenides, 198
Pascal, 255
Paul, 38
Pencap, 27, 30
Persli Paul (Paulus Persia), 67
Peter, 38
Peter d'Ally, 255
Petrus Lichtenstein, 253
Petit de la Croix, 258
Philipopowski, 250
Philon, 32, 40, 61, 154
Philoson, 33
Piaget (J.), 227
Pico della Mirandola, 256
Pines (S.), 169, 204
Platon (bkz. Eflatun),
Plotin(bkz. Eflûtin)
Plutarkos (Plutarque), 33, 55, 62, 137
Pococke (E.Jr.), 256, 257
Pococke (E.Sr.), 256, 257, 258
Poincare (H.), 171
Pons Boigues, 257
Porfirus, 33, 34, 39-43, 51, 53, 54, 55, 67, 134, 232, 233
Porphyre, Porphyry (bkz. Porfirus)
Pretzl (O.), 169, 204
Priskianos, 35
Pritius, 257
Probus, 34
Proklos (Proclos), 33, 57, 58, 67, 82, 184
Protagoras, 170
Pseudo-Plutarque, 168
Pythagore (Pitagor)(bkz. Fisagor)

- R -

Rabbi Ibn Yahya, 248
Rabbi Abraham ben-Hasdai, 254
Rabbi Mose Almosnino, 254, 255
Rabbi Samuel ben-Juda ben-Meschullan, 254, 261
Rabbi Samuel Ibn Tibbon, 250, 251
Rahib Miryanus, 37
er-Razkânî, 210
er-Rakkî, 135
Rapin, 245
Ravend (Merv-Rud), 78
Raymond Lulle, 254
Raymond Martinis (Martini), 254
Reform, 244
Regnaud (P.), 152
Reisu'l-Kuttâb Mustafa Ef., 268
Renan (E.), 7, 153, 157, 244
Reşid Rıza, 112, 130
Rey, 81, 194
Reybiyye (Reybiyyün), 80
Rıza Tevfik, 144
Riemann Geometrisi, 172
Ritter (H.), 4

Robert de Courçon, 262
Robert de Lincoln, 262
Rodoslu Andrenicus, 61, 142
Roger II., 246
Roma, 31, 32, 54
Rousseau (J.J.), 258
Roth, 151
Rotterdam, 257
Rönesans, 243, 244
Rühaniyyün, 104
Russell, 96

- S-Ş -

Saadiya, 245
Sabit İbn Kurrâ, 35, 44, 50, 143, 162
Sahabe, 236
Sahte Aristoculuk, 63
Said b. Fethun, 93
Sâ'id en-Neysâbûrî, 166
Saisset (Em.), 106
Salihî, 56
Salih İbn Abdülkuddûs, 77, 149
Salomon ben-Joseph ben Job, 254
Samuel Aben Tibbon, 254, 263
Saragossa, 93
Sâvî, 143
Schacht (J.), 2, 5
Schem-Tobben-Isaac de Tortose, 257-263
Selahaddin Eyyubî, 96, 114
Selef (Selefiyyün), 111
es-Serahsî (Sarahsî), 75, 80, 81, 161, 248
Seyfü'd-Devle, 174
Seyyid Ahmet Alavi, 196
Seyyid Ahmet Hân, 130
Sıddıkî (Z.A.), 257
Sibeveyh, 85
Sicilya, 245, 246
es-Sicistâni, 15, 20, 57, 93, 175
Siger de Brabant, 262
Simeon Anatoli, 260
Simplicius, 33, 59
Sind, 45
Siroslu Phérecyde, 152
Sivas, 96
Sokrat, 38, 46, 47, 64, 87, 154, 184
Sora Akademesi, 245
Sorbonne, 106
Spencer, 164
Spinoza, 255, 259, 262
es-Subkî, 18
Suhreverdî el-Maktûl, 4, 24, 48, 53, 66, 87,97, 99, 104, 105, 110, 112, 133, 146, 147, 195
Sunar (C.), 99
Suriye, 10, 31, 44, 245
Suyûti, 130
Sülâme b. Eşves el-Basrî, 132
Süleymân, 96
Şafî (M.), 16
Şah Çelebi, 117
Şam, 12, 28, 65, 72, 114, 173, 266
I. Şapur, 34
Şatibi, 140
Şehrezûrî, 12, 15, 105, 129
Şehristâni, 3, 16, 18, 52, 56, 60, 132, 212
Şemsü'd-Dîn Ahmed es-Sivâsî, 47
Şemsü'd-Devle, 194
Şeyh Ali İbn Muhammed, 105
Şeyh Mecdüddin el-Cilî, 96
Şeyhu'l-Yunânî (bkz. Plotin)

- T -

Tabarî, 18
Tabiatcılık : bkz. Naturalizm
Tabiîyyün, 76
Tâcu'd Devle, 194
Taftazâni, 95, 212
Tahâ Hüseyin, 2
Tahânevi, 136
Tahran, 15, 257
Tahtânî, 269
Takrit, 44
Tales (Thales), 46
Talîsî, 269
Tâlut, 74, 77
Tanzimat, 265, 267
Taşköprüzâde Ahmed,13, 131, 132
et-Tevhidî, 15, 175
Teofrast, 164, 165
Thémistius, 33, 142, 162
Théodore (Tadhârî), 135
TeosluNausiphanes, 167
Thévenot (M.), 258
St. Thomas d'Aquino, 52, 218, 244, 248, 251, 253, 254, 262
Timotheus, 142
Todros Todrosi, 249, 261
Tuleytule (Toledo), 246
Tunus, 14, 101
Tüs, 209, 210
Türkiye, 3, 275
Tyaneli Apollonios, 63

- U-Ü -

Ulm, 171
Urfa (Mektebi), 27, 31, 33,34, 67

Urfalı Yakub (Job d'Edesse), 62
Uzakdoğu, 67
Ülken (H.Z.), 80, 95, 99, 218, 219
Ürmevî, 156, 212, 269
Üstuvânî Mehmed Efendi, 104

- V-W -

Vâdî Âş, 98
Vahdetü'l-Vücûd, 5, 6, 202
Vahhabilik, 271
Van den Bergh, 2, 4
Van Steenberhen, 2
Vasic, 173
Vattier, 252
Vausteenkiste (P.), 3
Vedûd-ı Tebrîzî, 105
Velid İbn Abdülmelik, 68, 266
Venedik, 249, 253, 262
Verner, 152
Viyana Ekolü, 7, 141
Voltaire, 84
Walzer (R.), 48
William, 246
William of Occam, 253, 254
Wilper (M.), 2, 4

- Y -

Yahya el-Batrîk, 47
Yahya ed-Dımaşkî (Joannes Damascenus), 27, 28, 71
Yahya İbn Adiyy, 44, 49, 50, 175
Yahya İbn Zekeriyya, 35
Yahya İbn Halid'el-Bermekî, 69
Yahya en-Nahvî (Jean le Grammairien), 33, 52, 59
Yakût, 18, 19
Yanyalı Es'ad Efendi, 37, 196, 211
Yezdicürd, 66
Yuhanna İbn Haylan, 36, 173
Yuhanna b. Mâseveyh, 41
Yusuf Yakup el-Mansur, 231

- Z -

ez-Zahid, 193
Zanadıka, 76,
Zaragoza, 257
ez-Zavzani, 12
Zedaveyh, 66
Zenon, 61, 187
Zerachia ben Isaac, 250, 260


2019


9 789753 892452