ÜLKEN YAYINLARI: 5/H.Z. ÜLKEN BÜTÜN ESERLERİ:4
KAPAK : PANO GRAFİK / DİZGİ : PANO GRAFİK Tel: 528 15 90
BASKI : ÖZKUR OFSET / CİLT : BOĞAZİÇİ MÜCELLİTHANESİ
BİRİNCİ BASKI : 1967 (İş Bankası Kültür Yayınları)/
İKİNCİ BASKI : 1976 (Selçuk Yayınları) / ÜÇÜNCÜ BASKI:
ARALIK 1983, ÜLKEN YAYINLARI. P.K. Şişli 150

Kapak deseni: HİLMİ ZİYA ÜLKEN

HİLMİ ZİYA ÜLKEN
Felsefe Ord. Profesörü

İslâm felsefesi

Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru

3. BASKI

ÜLKEN YAYINLARI

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖNSÖZ	VII- VIII
I. İSLÂM FELSEFESİNİN KAYNAKLARI	1 - 12
II. YUNANDAN İSLÂMA GEÇİŞ	13 - 18
III. TABİAT FELSEFESİ	19 - 40
IV. İSLÂMDA ARİSTOCULUK (MEŞŞAÎ OKULU)	41 - 114
1 — **El Kindî**	43 - 50
2 — **Farabî**	51 - 73
Farabî Okulu	73 - 87
3 — **İbn Sina**	88 - 110
İbn Sina Okulu	110 - 114
V. AKILCI DİN FELSEFESİ	115 - 145
1 — **Mutezile Filozofları**	115 - 119
2 — MEŞŞAÎ FELSEFESİYLE KELÂMIN ÇATIŞMASI (GAZALÎ)	120 - 131
3 — **Nasirüddin Tusî**	131 - 138
4 — **Seyid Şerif Cürcanî**	138 - 145
VI. ENDÜLÜSTE MEŞŞAÎ FELSEFESİ	146 - 168
1 — **İbn Bacce**	146 - 153
2 — **İbn Rüşd**	153 - 168
VII. İSLÂM ÂLEMİNDE YAHUDİ FİLOZOFLAR	169 - 187
1 — **İbn Cebirol**	172 - 180
2 — **İbn Me'mun**	181 - 187
VIII. İŞRAKÎLİK (İLLUMİNİSME)	188 - 216
1 — **Şahabeddin Sühreverdî**	188 - 207
2 — **İşrakî Okulu**	207 - 212
3 — **İbn Tufeyl**	212 - 216

		Sayfa
IX.	BAĞIMSIZ FİLOZOFLAR	217 - 238
	1 — **Abdüllatif Bağdadî**	218 - 219
	2 — **Abu'l Bereket Bağdadî**	220 - 227
	3 — **İbn Haldun**	228 - 238
X.	TASAVVUFÎ FELSEFE	239 - 295
	1 — **Gazalî'de Tasavvuf**	239 - 241
	2 — **Muhyiddin b. Arabî**	242 - 253
	3 — **Sadreddin Konevi ve Nasîr Tusî**	254 - 259
	4 — **Molla Camî**	260 - 264
	5 — **İmam Rabbanî**	264 - 277
	6 — **Sadreddin Şirazî**	278 - 295
XI.	İSLÂM ÂLEMİNDE MÜSBET İLİMLER	296 - 303
XII.	İSLÂM İLİM VE FELSEFESİNİN BATIYA TESİRİ	304 - 392
	1 — **İlk Tercümeler**	304 - 309
	2 — **Farabî Tesiri**	310 - 312
	3 — **İbn Sina Tesiri**	313 - 313
	4 — **İbn Sina Tesirinin Gelişmesi**	314 - 316
	5 — **İbn Rüşd v.s. Tesirleri**	316 - 319
	6 — **Kelâmcılar ve Başlıca Gazalî Tesiri**	319 - 332
	SONUÇ	333 - 338
	HAS İSİMLER ENDEKSİ	338 - 346
	TEKNİK TERİMLER ENDEKSİ	347 - 350
	BAŞLICA KAYNAKLAR	351 - 356

ÖNSÖZ

Eksiksiz bir İslâm Felsefesi tarihi yazmaya kalkmak, bugünkü şartlarda, cüretli bir iddia olur. Bir yandan İslâm düşünürlerinin bütün eserleri hakkında filolojik tetkiklerin yapılmamış olması, öte yandan henüz tartışma konusu olmada devam eden bazı sorular üzerinde monografilerin azlığı böyle bir teşebbüsü güçleştirmektedir. Bu yüzden, Batı dünyasında olduğu gibi İslâm âleminde de bu konuda manüel şeklinde yazılmış olan kitapların çoğunda bu yetmezlik görülmektedir (1). Son yıllarda bir yandan arap ve fars dilinde, bir yandan batı dillerinde çıkmakta olan monografiler (2) ve metin neşirleri (3), büyük İslâm filozofları için yapılan Anma Törenleri dolayısiyle yapılan yayınlar (4), hiç değilse bazı noktalardaki boşlukları doldurma imkânını vermeye başladı. Bundan dolayı, bugün asrımızın ilk yıllarına göre hayli ilerlemiş durumda bulunuyoruz ve filolojik araştırmalar ilerledikçe yenileri yapılmak üzere, bugünkü ihtiyaçlarımıza cevap verecek bir manüel yazılabilir.

İslâm âleminde "filozoflar" (El-Felâsife) diye tanınanlar, asıl felsefenin yalnız küçük bir kısmını teşkil etmektedir. Kelâm, Tasavvuf, hattâ Fıkıh diye felsefeden ayrılmış olan fikir disiplinleri içerisinde İbn Seb'in, Fahreddin Razî, Seyid Şerif, İbn Arabî, İmam A'zam, İmam Neseft gibi felseft düşünce dışında bırakılmaları doğru olmayacak ve filozof sayılacak olanlar çoktur. Hıristiyan Ortaçağı Yunan geleneğini devam ettirenlerle onlara hücum edenleri ayırmadığı (yani İslâm âleminde olduğu gibi Felsefe-Kelâm ve Tasavvuf ayırışı yapmadığı) için, Batı Ortaçağ Felsefesi bütün halinde ve daha zengin muhtevalı olarak yazılmaktadır. Yunan geleneğine bağlı filozoflarla kelâmcıların çatışmış olması ikincilerin felsefi Düşünceye yabancı kaldığını göstermediği gibi, bunlardan bir kısmı da sonradan yine aynı filozofların tesiri ile sistemlerini geliştirmişlerdir (5). Bu görüşe dayanarak kitabımızın kadrosunu geniş tutmaya çalıştık. Bununla birlikte bu başlangıcın tam olduğunu da söyleyemeyiz. Meselâ, ne 'Mu'tezile üzerinde yeteri kadar durulmuş,

---

(1) Meselâ De Boer'un dilimize çevrilen eseri ile, arapçada Lûtfi Cum'a veya Abdürrazık'ın manüelleri böyledir.

(2) Et. Gilson, C. de Vaux, J. A. Rosenthal, L. Gardet, v.s. nin makale ve kitap halindeki incelemelerini, Mısır'da A. Badawî, İ. Madkur, Süleyman Dünya, v.s. nin, İran'da H. Corbin' in, Bağdad'da Shaiby'nin, Türkiye'de A. Ateş ve N. Keklik'in çalışmalarını zikredebiliriz.

(3) Badawî, Bouyges, Corbin, Çubukçu, Ebu Rîde, Goichon, Ritter, Tancı, Tabatabaı, Yaltkaya, v.s. (monografileri ile birlikte) metin neşri ile uğraşmaktadırlar.

(4) İranlıların Cûşen, araplarm Zikrâ dedikleri bu Anma Törenleri, Türkiye'de İbn Sina, Farabî, Irak'ta İbn Sina, El-Kindî, Suriye'de Gazalî, Mısır'da İbn Haldun, İran'da İbn Sina ve Nasîr Tusî için yapılmış ve bu vesile ile filozoflar hakkında birçok monografiler, bibliyografik tetkikler ve bazı metinler yayınlanmıştır.

(5) İbn Seb'in in "Sicilya Cevapları" Batıda yayınlanmış, Ş. Yaltkaya tarafından türkçeye çevrilmiş (Felsefe Yıllığı, c. 2, 1936) ise de, asıl mühim eseri olan "Büd'ül - ârif" henüz yayınlanmamıştır.

ne İbn'l Maalî, Teftazanî, Seyfeddin Amidî, Siraceddin Urmevî gibi filozof kelâmcılara ve sufiliğe meyleden İbn Seb'in gibi büyük bir tenkitçi fikir adamına yer verilebilmiştir (6). Hele hukuk felsefesi konusuna hiç girilmemiştir. Bunun sebebi böyle bir mamelin bu kadar genişletilmeye elverişli olmaması olduğu kadar, bu konuların da ayrıca incelenmeye muhtaç olmalarıdır.

İslam Felsefesi tarihi el kitapları, bir kaç istisnası bir yana (7), konusunu umumiyetle Çin ve Hint Felsefeleri gibi ayrı bir bütün olarak ele alırdı. Halbuki onun önce helenistik kaynaklara ve Yunan - Hint tesirlerini birleştiren İran kaynaklarına dayanarak doğduğu, sonra arapçadan lâtinceye geçmek suretiyle Batı Ortaçağına tesir ettiği düşünülecek olursa, bu felsefeyi Akdeniz geleneğinin bir halkası gibi görme zorunda olduğumuz anlaşılır. Ortaçağın büyük hıristiyan filozofları bu tesirden faydalanarak ve onu tenkid ederek sistemlerini kurmuşlardır. Fakat yeni tetkikler bu tesirlerin modern Düşünceye (meselâ Pascal ve W. James'e) kadar uzandığını gösterdiği gibi, sosyoloji ve tarih felsefesinin önderi sayılan İbn Haldun da ancak son zamanlarda Batıda geniş mikyasta ilgi çekmeye başlamıştır.

Kelâm, Tasavvuf ve Fıkıh konusunda akâid'e, seyrü sülûk'e, hukuk tatbikatına ait olan kısımla doğrudan doğruya felsefî olan kısmın ayrılması ve ikincilerin incelenmesi ilerledikçe, İslâm Felsefesinin orijinal tarafına nüfuz etmek mümkün olacaktır. Bu incelemelerin henüz eşiğinde bulunuyoruz. Bunun için de böyle bir mamelde yalnız İslâm Felsefesini kaynakları ve tesirleri ile birlikte Batı Düşüncesinin bir halkası gibi ele almak ve "filozoflar" diye sınırlanmış kadroyu mümkün olduğu kadar aşmakla yetineceğiz (7).

10 Eylül 1967 *H. Z. ÜLKEN*

---

(6) Steinschneider'den Lacy O'Leary ve Khalil Goerr'a kadar birçok araştırıcı Yunandan İslama ve İslâmdan lâtin dünyasına geçiş etrafında araştırmalar yapmışlarsa da, çok yazık ki Umumi Felsefe tarihi yazanlar, ya bu konudaki bilgisizliklerinden, yahut bazı peşin hükümlerle İslâm Felsefesine yer ayırmamaktadırlar. E. Bréhier gibi ayıranlar da bu yeri fazla dar tutmuş görünüyorlar. Türkçede İslâm Felsefesine ait eski yayınlar bu Felsefenin Yunan ve Hint'le Ortaçağ Avrupası arasında köprü vazifesini gören vasfına hemen hiç dikkat etmemiş görünüyorlar. O derecede ki, İ. H. İzmirli, ölümünden sonra yayınlanan, "Mukayese" adlı kitabında tesirden ziyade tevarüt (coincidence) denebilecek bazı umumi benzeyişleri işaretten başka bir şey yapmamıştır.

(7) 1946'da yayınladığımız "İslâm Düşüncesi" adlı kitap, filozoflar dışında Kelâm, Tasavvuf ve Fıkhın felsefi tarafını içine almakta idi. Yalnız bugün neşrettiğimiz kitapta, eskisine göre bazı eksiltmelere karşılık İbn Haldun, İbn Rüşd, İbn Bacce bölümleri genişletilmiş, Sadı ı Şirazî ve Yahudi filozofları ilâve edilmiştir.

I

İSLÂM FELSEFESİNİN KAYNAKLARI

İslâm felsefesi 9 - 12 nci yüzyıllar arasında başlıca eserlerini vermiştir. Felsefe tarihinde Yunan felsefesi ile Avrupa felsefesi arasında köprü vazifesini görmüş, Yunan (kısmen Hind - İran) tesirleri ile doğarak Orta - çağ batı felsefesi üzerine tesir etmişti. Bunun için onu kendi başına ele almadan ziyade kaynakları ve tesirleriyle birlikte gözden geçirmek daha doğru olur. Batıya göre Doğu sayılsa da Yunandan çağdaş düşünceye kadar fikir tarihinin gelişmesinde oynadığı bu rolden dolayı onu asıl Doğu felsefeleri, meselâ Hind veya Çin düşüncesi gibi kendi başına ele alamayız. Hattâ bu bakımdan onu, bir dereceye kadar Batı felsefe tarihinin bir halkası gibi görmek doğru olur.

Ancak bu hükmü bazı şartlarla ileri sürebiliriz : a) İslâm felsefesi Yunan düşüncesinin basit bir devamı değildir. Çeviriler ve açıklamalar *(şerhler)* yanında orijinal eserleri de vardır. b) Filozoflar *(El-Felâsifa)* diye tanınanların dışında kelâmcılar, Sûfîler, hattâ hukukçular *(Fukahâ)* arasında da filozof sayılacaklar vardır ki, bunların bir çoğu Batı dünyasınca tanınmamıştır. c) Asıl felsefe çığırları içinde de bazıları Lâtinceye çevrilmemiş ve yakın yıllara kadar Batıca tanınmamıştır. Bu kayıtları gözönüne alınca İslâm felsefesinin bütününü Yunan'la modern Avrupa düşüncesi arasında köprü vazifesini görmüş sayamıyacağımız anlaşılır.

İslâm felsefesinin bu çeşitli şekillerinde temel, İslâm inancı ile başta Yunan felsefesi ve ilmi olmak üzere dıştan gelen tesirlerin türlü tarzlarda kaynaşmasıdır. Bunun için her şeyden önce 8 ve 9 uncu yüzyıllarda İslâm medeniyetinin yaptığı *Renaissance* hareketi ve Yunan düşüncesinden geçen eserler üzerinde durmak ve bu kök üzerine bir parça eğilmek lâzımdır. Burada bir Yunan felsefesi tarihi yapacak değiliz. Yalnız konumuzla ilgisi nisbetinde Yunan felsefe çığırlarını gözden geçireceğiz.

Bu felsefeyi Sokrat'dan önceki ve Sokrat'dan sonraki olmak üzere iki devreye ayırmak hem gerçeğe uygun, hem de İslâm felsefesinde doğan yeni çığırları anlamaya elverişli olacaktır. İnsanın gözünü tabiata çevirdiği ve kosmos devresi diyebileceğimiz birincisinde Yunanlılar tabiata ait insan düşüncesinin bulabileceği bütün yolları denediler. Dokunmadıkları konu kalmadı. Sonraki çağlarda tabiata ait felsefî düşünceler, denebilir ki, onların gelişmesinden ibarettir. Bu devirde insan kafasının üzerinde işlediği konuların kuş bakışı gözden geçirilmesi bile, eserlerinden bir çoğu kaybolmuş ve yalnız parçaları kalmış olan bu çağın fikir zenginliğini anlamaya yeter. Bir yanda varlığın ilkesini, ilk olguyu *(arché)* tabiat olaylarında arayan bir düşünce tarzı, İonia okulu; öte yanda varlığı soyut olarak, akılla kavramaya çalışan Elea okulu. Bir yanda tek ilke ile bütün gerçekleri açıklamaya çalışan birciler *(moniste);* ötede gerçekleri irca edilemez birçok ilkelerle açıklayan çokcular *(pluraliste)!* Burada her şeyin değişmezliğini savunanlar, ötede değişmeden başka hiç bir şeyin olmadığını söyliyenler; burada her şeyin duyularla açıklanacağını iddia edenler, ötede duyguların aldatıcı görüşü üstünde asıl açıklamanın akılla yapılacağını söyliyenler. İşte Sokrat'dan önceki çeşitli çığırlarda bütün zıd görüşler karşı karşıya yer almaktadır. İonia okulundan Thales her şeyin aslı sudur diyordu. Anaximandros'a göre ise her şey belirsizlik *(apeiron)* dan meydana gelmiştir. Oradan çıkan her şey yine oraya dönecektir. Böylece onda insan zihni «su» gibi somut bir ilkeden «belirsizlik» gibi soyut bir ilkeye doğru çevrilmeye başlamıştır. Anaximenes'e göre her şeyin ilkesi *(principe)* havadır. Bütün başka varlıklar onun yoğunlaşmasından ve şekil değiştirmesinden doğmuştur.İonia'lılar ilk varlık olarak su, hava, hattâ toprak derlerken bizim gibi düşünmüyorlar; bu varlıkları canlı, hattâ ruhlu diye kabul ediyorlardı. Bunun için onların canlı madde görüşleri *hylozoisme (hylé* = madde, *zoon* = hayat) diye tanınır. Onların aradıkları basit bir tabiat olayı değil, her şeyin ilk sebebi, ilk varlıktır.

Duyulara dayanan bu somut *(concret)* tabiat görüşü karşısında akıldan hareket eden soyut *(abstrait)* bir görüş uyandı. Fisagor *(Pythagoras)* her şeyin aslının Sayı'lar olduğunu iddia etti. Bu hükmünü müzikle ve ses fiziği ile uğraşmasından çıkardı. Bütün âlemde Sayılara ait kanunların ve bir sayı düzeninin hâkim olduğu sonucunu çıkardı. Xenophanès insana benzetilen Tanrılar fikrine hücum etti: Her Kavmin Tanrısını kendine göre düşündüğü, hatta hayvanların düşünceleri olsa Tanrılarını kendileri gibi tasavvur edecekleri, halbuki asıl Tanrının hiç bir suretle insana benzetilemeyeceği, tek ve sonsuz olduğu, doğurmadığı ve doğmadığını iddia etti. Milâddan 600 yıl önce doğan bu ilk felsefe akımları gittikçe soyutlaşan bir

düşüncenin uyandığını ve tabiata ait felsefî araştırma yanında soyut bir tek Tanrıcılık fikrine ulaştığını gösteriyor (1).

Yunan felsefesi bu seviyede duyulardan akla yükselmekle kalmadı, bugüne kadar insan düşüncesini uğraştıran esaslı bir konuyu ele aldı: Varlıkta temel, değişmezlik midir, değişme midir? İkincisine evet! diye cevap veren Herakleitos'a göre «bir nehirde iki defa yıkanılamaz». Her şey sürekli bir değişme halindedir. Ateş bu devamlı değişme halindeki gerçeğin en belirli görünüşüdür. Asıl olan barış değil, savaştır. Zıdlar arasındaki çatışmalar ve savaş sürekli değişmeleri, meydana gelme ve yok olmaları doğurmaktadır. Birinci soruya evet! diye cevap veren Parmenides'e göre ise gerçek âlem değişmeyen, her vakit kendi kendisinin aynı olan âlemdir: «varlık vardır, varolmayan yoktur. Düşünce ve varlık aynidir. Varolmıyan şey ne düşünebilir, ne de kavramla ifade edilebilir.» Elea'lı Zenon, hocasının doktrinini mantıkî kanıtlarla açıklamaya çalıştı. Bunlar varlığın birliğini, değişme ve hareketin olmadığını savunmakta idi ki, hareketin olmadığını kanıtlamaya çalıştığı için *paradoxe*'ler diye tanınır. En çok bilinenleri Achileus paradoxe'u, hızlı koşucu Achileus'un yarışta kaplumbağayı geçemiyeceğini kanıtlamak için geçilen mesafenin daima yarısının geçileceği ve biraz ilerden yola çıkan kaplumbağanın hep ilerde kalacağı şeklinde ifade edilmektedir.

Bu felsefî tartışmaların arkasından âlemin sonsuz küçük unsurlara bölünmesine ait düşünceler geldi. Empedokles dört unsuru (toprak, su, ateş, hava) birleştirdi. Ayrıca onların pore'lar dediği küçük unsurlardan meydana geldiğini, bunların birleşmesi ve dağılmasından âlemdeki doğuş ve bozuluşların çıktığını iddia etti. Bu birleşmeleri yapan ona göre Sevgi, bozulmaları yapan Kin (Nefret) dir. Anaxagoras bu unsurlar fikrini daha ileri götürdü. Unsurlar bölünemiyen sonsuz küçük parçalara ayrılabilir. Onların birleşmesinden sayısız çeşitte cisimler ve unsurlar meydana gelir. Âlem aslında *chaos* halindeyken içten bir kuvvetin tesiri ile düzenlenme başlamıştır. Yaratılma ve yok olma değil, yalnızca unsurların birleşmesi ve dağılmasından ibaret doğma ve bozulma *(kevn ve fesad)* vardır. Chaos'a düzen veren içten kuvvet âlemin ruhu veya gayesi *(Nous)* dir. Tabiatla insanı karışık olarak düşünmeden doğan bu fikirler Demokrit'in atomculuğunda en geniş şeklini aldı. O tabiatta insana benzetmeden doğmuş bütün fikir kalıntılarını ortadan kaldırdı. Ona göre âlem atom denen sonsuz küçük maddî unsurlardan ibarettir ve âlemde bu atom'lardan başka hiç bir şey yok-

(1) J. Voilquin, **Les penseurs grecs avant Socrate** (de Thalès de Milet à Prodicos), Garnier; John Burnet, **L'aurore de la philosophie grecque**, Trad. Ang. Reymond, Payot, 1919.

tur. Canlı varlıklar ve insan ruhu da türlü nisbetlerde değişen atom'ların terkibidir. Atomlar arasında boşluk vardır ve onların birbirini itişi tabiat olaylarındaki mutlak determinizmi açıklar. Demokrit atomculuğu maddeciliğin ve kesin determinizimin ilk şeklidir.

Tabiata çevrilen bu etraflı ve çatışkan düşüncelerin sonunda Yunan felsefesi tabiat görüşüne karşı şiddetli tepki yaptı. Kosmos devri ardından Ethos devri geldi. Önce, bu çatışkan felsefelerin kesin ve ortak bir çözüm yolu bulamamaları yüzünden onlara karşı şüphe uyandı. Felsefe artık tabiatla değil, insanla uğraşmaya başladı. Sophiste'ler insanı konu olarak aldılar. Protagoras'a göre «doğruda ve yanlışta her şeyin ölçüsü insandır.». Fakat insanlar birbirlerinden farklı oldukları için her birine göre de hakikatin ölçüsü değişir. Öyle ise hiç bir şey isbat edilemez. Yalnız insan güzel sözlerle başkasına kendi sanısını kabul ettirebilir. Filozofun kandırma âleti mantık değil, öyle ise «hitabet» tir. Sophiste'ler böylece felsefeyi temelsiz bıraktılar. Fakat dikkatin tabiattan insana çevrilmesi felsefeye aslında, yeni bir ufuk açmış oldu. Sophiste'lerin yolundan giden Sokrat felsefenin aradığı sarsılmaz temelin insanda bulunacağını gösterdi: «Bütün bildiğim hiç bir şey bilmediğimdir» derken, o da Sophiste'ler gibi tabiat felsefesinin temelsizliğini kabul ediyordu. Fakat Delphes tapınağının kapısında yazılı olan cümlede, «kendini tanı!» cümlesinde insana çevrilen bakışın, asıl hakikatin, ahlâkî hayatın temeli olan genel kavramların bulunduğunu söylüyordu. Sokrat Yunan felsefesinin başlıca sorusu olan mutluluğu (Eudemonia) ve insanı mutluluğa götüren erdemleri aradı. Sokrat'ın öğrencileri bu tümel kavramların incelenmesi yolundan, eskilerin bulamadıkları felsefe yolunu, ahlâk ve mantık yardımı ile kurulmuş metafizik yolunu buldular. Sokrat'dan sonra hiçbir düşünür bir daha eskilerin safdil tabiatcılığına dönmedi. Onun öğrencilerinden bir kısmı mutluluğu kendi kendine yeter olmada, insanın bağımsızlığında aradılar. Düşüncelerinde başkalarının görüşlerine bağlananların hür olmayacağına inandılar. Bunlar insanın kendine yeterliği dışındaki bütün kurumları ve kanunları yapma (sun'î) saydıkları için hürlüğü tabiat içindeki bağımsız ferdlikte buldular. Bunun için «Kelbiyun» (Kynikos) adını aldılar. Antisthenes ve Diogenes bunlardandır. Kelbî'ler adeta ilk çağın Rousseau'cuları idiler.

Fakat Sokrat'ın asıl büyük öğrencileri Platon, Aristoteles idi. İslâm âleminde Eflâtun İlâhî diye tanınan Platon, Sokrat'ın tartışma yolu ile fikir doğurma *(maieutique)* sanatını ileri götürdü. M. Ö. 399 da Sokrat'm kanunlara karşı geldiği iddiasiyle öldürülmesinden sonra hocasının fikirlerini diyaloglarında savunmada devam etti (M. Ö. 427 - 347). Gençlik diyaloglarında Sokratçı olarak kaldı. Olgunluk diyaloglarında onu aşarak,

fakat yine ayni diyalektik metodu kullanarak kendi *İdee*'ler teorisini açıklamaya başladı. Bunu en çok anlattığı eserleri *Phaidon, Phaidros, Symposion* (Ziyafet) ve *Politea* (Devlet) adlı diyalogları idi. Platon bu teoriyi ilk defa *Menon* diyalogunda ileri sürdü. Orada aritmetik bilginin her yerde, herkes için doğru ve ortak bilgi olduğu noktasından hareket ediyor. Bu bilgi artık gördüğümüz değişik şeylere ait özel bilgilerden farklı, değişmez ve akla ait temel bilgidir. Bunun için gerçek bilgi algıdan ibaret olamaz. Onun üzerinde akılla kavranan İdee'lerin bilgisi asıl bilgidir. İdee'ler âlemi duyularla kavradığımız bu değişmeler dünyasının üzerindeki bir âlemdir. Platon bu âleme nasıl ulaştığını Devlet diyaloğundaki bir sembolle (yedinci kitap) anlatıyor. «Magara allegorisi» dediği bu sembolde mağarada zincire bağlı insanların gördüğü gölge hayallere duyular veya görünüş âleminin bilgisi, sanı *(doxa),* zincirinden kurtulan ve güneşin aydınlattığı üstün varlığa, İdee'lerin gerçek bilgisine, asıl bilgi *(Sophia)* diyor. Philosophe birinciden kurtularak akıledilir (*) âleme yükselen insandır ki doxa derecesinde kalanlar onu anlıyamazlar. Platon, insanların aslında bu İdee'ler âleminde yaşarken sonradan yeryüzüne düştükleri ve duyular bilgisinin zinciriyle bağlandıkları, fakat kendilerindeki hatırlama gücü ile asılları olan bu İdee'leri canlandırdıklarını, kendilerinde doğuştan varolan İdee'leri akılla kavradıkça asıllarına dönme imkânını kazandıklarını söyliyor. Böylece Platon, İdee'lerin manevî âlemini savunurken ayni zamanda yalnız onların asıl gerçek ve duyulara ait her şeyin görünüş olduğunu söylemek suretiyle İdealism'in en üstün ifadesini vermiş oluyor.

Fakat eğer İdee'ler her şeyin ilk örnekleri *(Prototype)* ise, bütün varlıklara değişmezliği ve ezelîliğini veren yalnız İdee'ler oluyor, ruhun ölmezliği sorusu da burada bir cevap buluyor: «*Sokrat'ın Öğülmesi*» adlı diyaloğunda Platon ruhun ölmezliği fikrini açıkça savunur. Fakat İdee'ler her şeye ait olduğu için duyularla kavranan cisimlerin İdee'lerinden başlıyarak güzelliğin, iyiliğin, mutluluğun, doğruluğun da İdee'leri vardır. Öyle ise İdee'ler arasında bir mertebelilik kurulmalıdır. Onlar birbirlerine bağlanarak en üstün olan İyilik ve Bir İdee'sine kadar ulaşılır. Sokrat'ın ahlâk felsefesi burada metafizik bir temele dayanmış oluyor. Mutluluk, iyilik İdee'sine çevrilen üstün ve manevî haz ile elde ediliyor. Nitekim Platon siyasî felsefesini de buradan çıkarıyor. Onca devlet İdee'ler âleminin örneğine göre kurulmalıdır. Etrafımızda duyular âleminin (**) eksikliği ve gö-

---

(*) **Le monde intelligible = alem-i ma'kul.**

(**) **Le monde sensible = âlem-i mahsus.**

rünüşlerine göre kurulmuş türlü eksik ve kusurlu devlet şekilleri görünür. Fakat İdeal devlet ancak İdee'ler âlemine göre kurulacak olandır. Platon'un bu ideal devlet görüşü Orta - çağda ve Renaissance'dan sonra birçok düşünüre ilham kaynağı olmuştur. Filozof vakıa ihtiyarlık diyaloglarında *(Philebos, Timaios, Nomoi* v.s.) bu fikirlerinde bazı düzeltmeler yaptı. İdee'ler âlemi ile duyular âlemini bu derecede kesin olarak ayırmadan vazgeçti. İkisini birbirine bağlıyan karma varlıklar *(mixte)* dan, özel bir terimi ile *Dyade*'lardan bahsetti. Hattâ bu düşünce tesiri ile «İdeal devlet» görüşünde de düzeltmeler yaparak onu gerçek kanunlar haline koymak istedi. Fakat büyük filozofun olgunluk yaşı diyalogları ve İdee'ler *(Âlem-i Misâl)* teorisi o kadar kuvvetle zihinlerde yerleşmişti ki bu son rötuş'leri uzun yüzyıllar dikkati çekmedi ve Platon daima birinci şekli ile tanındı.

Plâton, Sokrat'ı tamamladığı gibi Aristo da Platon'u tamamladı. Onun «diyalektik» metodunu yetmez bularak Organon (mantık) ı kurdu. Tümel ve gerçek İdee görüşü yerine ferdî ve gerçek olan cevher *(subtantia)* fikrini ileri sürdü (*). Bütün varlıklar ferdî cevherlerden ibarettir. Cevherler her şeyin değişmez aslıdır, ve onun üzerinde şeylerin değişen «araz» ları *(attribut)* bulunur (**). Bir şeyin nerede, nasıl, ne zaman, ne ile, ne kadar, neden, neyi sorularına cevap teşkil edecek tarzda açıklanması onun «araz» larını verir. Eğer bardak bir cevherse onun şurada, içinde su dolu, demin konmuş, kaşıkla münasebette, büyük veya küçük, camdan yapılmış v.s. olması «araz» larıdır. Aristo cevherle dokuz arazın toplamına on kategori diyor ve onları mantığın olduğu kadar fizik ve metafiziğin de temeli sayıyor. Her cevher iki şeyden mürekkebtir: Madde ve şekil. Madde onun olabileceği şeylerin bütünü, yani güc'ü *(kuvve)*. Şekil bu güc'lerden birisinin meydana çıkması yani *fiil*dir. Görülüyor ki burada madde kelimesi muhteva ve güc anlamında alındığı için kaba madde demek değildir. Yani manevî şeylerin de gücleri ve «muhteva» ları onların maddeleridir. Cevherler arasında maddeden şekle, güc'den (kuvve den) fiile doğru dereceli bir yükselme vardır. Bütün varlıkların başlangıcında yalnız güc veya madde, bütün varlıkların zirvesinde yalnız fiil veya şekil vardır. Âlem aslında sırf madde ve güc, Allah da sırf şekil ve fiil'dir. İkisi arasındaki her şey madde ve şekilden mürekkebtir. Allah âleme ilk hareketi ve ilk şekli vermiştir, bunun için o hareket etmeyen hareket ettirici ve şekil vericidir. Başka deyişle Allah ilk maddeyi yaratmamış, ona hareket ve şekil vermiştir. Buradan, Aristo'nun felsefesinde temel rolü olan dört sebep teorisi doğ-

(*) Yunanca **Ousia, hypokaimenon** = Latince **Substantia** = altda duran.
(**) Ilinek (aynı zamanda **accident** karşılığıdır).

maktadır. Bu dört sebebi heykelcinin heykel yapışı gibi düşünmelidir: Orada lüleci hamuru *madde sebep,* heykelcinin onu yuğurması *hareket sebep,* ona heykel dediğimiz şekli katması *şekil sebep,* bu yapışı önceden düşünmesi *gaye sebep* tir. Allah ile âlemin münasebeti de Aristo'ya göre böyledir. Allah, hareket, şekil ve gaye olarak sebeptir. Tabiat yalnızca madde olarak sebeptir. Bundan dolayı Aristo'ya göre Allah yaratıcı değil, yapıcı (sânî = *demiurgos)* dır. Aristo mantıktan başlıyarak fizik ve metafiziği kurduğu gibi, oradan çıkmak üzere ahlâk ve siyaset felsefesi yaptı. Maddeden Allah'a doğru varlıkları mertebelendirdi. Unsurların birleşmesinden halitaların *(humeur)* doğduğunu, oradan bitki, hayvan ve insan «nefs» lerinin *(anima)* meydana geldiğini (*), nefs'lerin birbirine bağlanmak üzere insanî nefs'den maddeden ayrı şekiller ve ruhlara doğru çıkıldığını gösterdi. Ahlâkda Sokrat gibi mutluluğu hedef edinen filozof, bunu üstün ve manevî hazda değil, aşırı duyumlar ve hazlardan kaçınan «tam orta» (**) dediği ölçülü bir hazda aradı ve böyle bir hazzın doğuracağı ahlâkî karakterlerin de alışkanlıklarla elde edileceğini söyledi. Nitekim Devlet görüşünde de realist oldu. Hükümdarlı, zadegânlı ve halklı devlet şekillerinin aşırı ve bozuk şekillerine karşılık her birinin ölçülü ve iyi şekilleri olacağını iddia etti.

Aristo'dan sonra Yunan felsefesi İskenderiyye ve Roma'da devam eden Helenistik felsefe adını aldı. Platon ve Aristo gibi büyük metafizikçiler yetişmedi. Onun yerini pratik felsefe ve ahlâk aldı. Zenon'un Stoa ahlâkı mutluluğa ulaşma yolunu erdemde aradı. Organik bütün olarak gördüğü tabiatta onun özü olan Allah veya tabiatın ruhu ile tabiat arasında nasıl bir münasebet varsa, insanda da onun ruhu ile bedeni arasında öyle bir münasebet olduğu fikrine dayandı. Bu metafizikten şöyle bir ahlâka ulaştı: İnsan arzularına boyun eğdikçe tabiat düzeni içindeki yerini kaybeder. Istırap içinde yaşar. Çünkü tabiatın küçük bir örneği olmadan çıkar. Mutlu olmak için tabiat düzenine uygun yaşamalı, ruhu ile bedeni arasındaki düzeni kurmalı, bunun için de arzularını yenmelidir. Burada Stoa ahlâkının ilk çağda bulunmıyan yeniliği, ahlâkda arzulara karşı akıl ve irade gücü ile savaş fikri doğuyordu ki, bu fikir sonradan Ortaçağ ahlâklarında büyük bir rol oynayacaktır. Stoa'lı ahlâkçılar Roma'da bu fikirleri uzun bir süre savundular (Marcus Aurelius, Epiktetos). Öte yandan Demokrit felsefesine ve Platon'un mutluluk fikrine dayanan Epikür ah-

---

(*) Latince **Anima,** Yunanca **Pneuma.**

(**) **Juste milieu** = **vasat-ı âdil.**

lâka başka yön verdi. Ona göre âlem atomlardan ibarettir. Fakat atomların münasebetleri yalnız zarurî sebeplik değildir. Aralarında tesadüfün de payı vardır. Zira iki sebeplik zincirinin birbiriyle çatıştığı yerde bir kayma *(clinamen)* (*) olur ve bu kayma zarurî değildir. Epikür bu fikirle insanın ahlâkî hürlüğünü açıklamak istiyordu. Ahlâkda hedef ona göre de mutluluktur ve bunu sağlayan Platon'un dediği gibi hazdır. Fakat bütün hazların kökü «mide hazzı» dır. Hazları doğuran tatmin, elemi doğuran tatminsizliktir. Her hazzın arkasından bir elem gelir. Bunun için Epikür'e göre (sonradan Schopenhauer'in söyliyeceği gibi) asıl olan haz değil elemdir. Öyle ise mutluluğa nasıl ulaşmalı? Bu, onca, Tanrıların yaşayışını taklid ederek, yani haz ve elemin üstüne yükselerek, her ikisine karşı ilgisiz *(impassible)* kalarak olabilir ki, filozof bu hale *ataraxia* diyor. Epikürcülük (**) böylece, sonradan *épicurien* kelimesine halkın verdiği anlamdan çok farklı bir bilgelik ve ahlâklılık şekli meydana getirmiştir.

Helenistik felsefenin bir çığırı da şüphecilik *(scepticisme)* dir. Pyrrhon (M. Ö. 360 - 270) bu çığırın kurucusudur. Sonradan Carneades, OEnesidemus, Sextus Empirikus onu devam ettirdiler. Şüpheciler, Sophistler gibi insanların sonsuz değişikliğinden bilginin temelsizliğini çıkarmaya kalkmadılar. Duyuların tenkidinden başladılar. Onlara göre duyumlar aldatıcıdır. Biz hiç bir şeyi gerçeğe uygun algılamıyoruz. Halbuki fikirlerimiz duyumlarımıza dayanmaktadır. Eğer duyumlar aldatıcı ise fikirler ve zihnin işleyişi de aldatıcı olması gerekir. Şüpheci felsefe Sokrat'tan öncekilere olduğu kadar, Sokrat'tan sonraki büyük metafiziklere karşı da vaziyet almakta, gerek duyulur, gerek akıledilir âlemin gerçekliğinden şüphe etmektedir. Atomculuk gibi şüphecilik te İslâm âleminde derin akisler bırakmıştır.

Helenistik çağın son büyük filozofu Plotin, ayni zamanda İslâm ve Hıristiyan Orta - çağlarının da büyük önderi sayılabilir. Plotin Mısır'da Lycopolis de doğdu (203). Gençliği İskenderiyye de geçti, Ammonius Saccas'a bağlandı. İmparator Gordien'in İran seferlerine katıldı. Orada İran ve Hind felsefelerini öğrendi. Gordien, Şapur'a yenilince Antakya'ya kaçtı, oradan Roma'ya gitti. 50 yaşından sonra yazmağa başladı. 270 de çekildiği bir kasabada öldü. Hâkim fikri «varlığın birliği» idi. Fakat Elea okulunda olduğu üzere, Varlık değişmez ve olduğu gibi kalacak yerde, onun görüşünde derece derece alçalıyor ve sonsuzca bölünüyor. Âlem zuhûr *(Procession)* ve tecelli *(Emanation)* mertebeleri halindedir. Plotin sonsuz bir varlıktan âlemlerin meydana çıkışı şeklindeki bu yeni fikrin köklerini

(*) **Mâile.**
(**) Bunları ayırmak için birincisine **épicuriste,** ikincisine **épicurien** deniyor.

kısmen Platon'un Parmenides, kısmen de Timaison diyaloğunda bulmuştur. Bu ikinci de Yunan filozofu - belki de Anaximandros'un ilk ve sonsuz belirsizlikten, *Apeiron*'dan belirli şeyler ve gerçeklerin meydana çıkışı fikrinden mülhem olarak - âlemin kuruluşunu anlatırken bir ilk ve sonsuz müphemlikten varlıkların, şekillerin doğuşundan bahsediyordu. Platon'un klâsik diyaloglarında İdee'ler sonlu ve yetkin varlıklardır. Sonsuzluk onlarda eksiklik, hatta yokluk vasfı gibi görülmüştür. Plotin işte bu sonsuzluk fikrini canlandırarak ve onu menfi kavram olmaktan tamamen çıkararak mutlak varlığın özü haline getirmiştir. Nitekim bu fikir bütün Orta - çağda, hatta zamanımız felsefesinde devam edecektir. Plotin'e göre Bir'den Akıl çıkar. Akıl dan nefs'lerin mertebeleri doğar. Filozof zuhurun bu mertebelerine *hypostase*'lar diyor. Nefs'lerin en aşağısı «âlemin nefsi» dir. Zuhur derecelerinin en sonunda, varlığın yoklukla temasa geldiği yerde madde vardır. Birlik, onca zihinle kavranamaz olan «Sonsuz Bir» dir. O her yerde hazırdır, fakat görünmez. Bir'den ilk zuhur eden, yani ilk hypostase «küllî Akıl»dır; ondan Küllî Nefs (ruh) doğar. Birlikten çokluğa doğru bu açılış veya inişin karşılığında çokluktan birliğe doğru yükseliş vardır ki, o çokluğun birliği araması veya Aşk şeklinde görünür. Plotin fikirlerini «dokuzlar» *(Ennéades)* adlı bir kitapta toplamıştır. Porphyrios, Plotin'in öğrencisi ve tilmizi idi. Derslerini topladı ve bu eserin meydana gelmesine hizmet etti, 232 de Suriye de Batané'de doğdu. İskenderiyye de yerleşti. 262 de Roma ya geldi ve Plotin'in öğrencisi oldu. Altı yıl ondan ders gördü. Üstadı Sicilya'ya çekildiği zaman onun çağırması üzerine yanına gitti ve orada Enneades'ları kopya etti. Plotin'in ölümünden sonra da okulun başöğretmeni oldu. Ayrıca üstadın biyoğrafisini yazdı.

Bu fikirler hıristiyanlıkla karışarak sonraki yüz yıllarda İskenderiyye ve Suriye de yayıldı. Plotin felsefesi manichéisme'in ikici *(dualiste)* görüşüne karşı mücadele için en sağlam silâh oldu. Varlığın birliği fikri ilk hıristiyanlar ve sonra da İslâmlar tarafından benimsendi. Hıristiyanlık teslîs *(Trinité)* doktrininde dahi Plotin'i kendisi için elverişli bir savunma âleti olarak kullandı. Helenistik devirde gelişen Yunan ilmi Yunan felsefesiyle birlikte önce hıristiyan çevresinin (Nestûrî, Ya'kubî manastırları ve kilise babalarının = *Les Pères de l'Eglise),* daha sonra İslâm çevresinin manevî mirası oldu. Yunan matematiği M. Ö, altıncı yüz yılda kurulmaya başlamıştı. Geometrinin ilk hocaları Thalès ve Pythagore ayni zamanda filozoflardı. Pythagore bir yandan da aritmetiği kurmuştur. Bununla birlikte geometri ancak Mısır'da Ptolemaios'lar zamanında 300 civarında Eukleides tarafından tam ve sistemli olarak kurulabildi. Cebrin ilk adımını Diophantes yine İskenderiye'de 3 - 4 üncü yüzyıllarda attı. Hekimliğin ba-

baları olan Galien (Calinus) ve Hippokrates (Bukrat) daha önce Yunan'da yetiştiler. Pythagore, belki de ona mensup olan fisagorcular güneşin merkez olduğu bir âlem düşüncesini savundular. Fakat sonradan İskenderiye'de Ptolemaios'un yazdığı Magesti (Al - macesti) o kadar köklü olarak yerleşti ki, onun dünyayı düz diye kabul eden Astronomisi Orta çağda Pythagore'cuların bugünkü Astronomiye daha yakın olan görüşünü unutturdu. Bu eski görüşün de İslâm filozof ve astronomları arasında Farabî ve Çakminî gibi taraflıları çıktı ise de hâkim olan fikir Ptolemaios'un (Batlomyos) görüşü idi. Unutulmuş faraziyenin yeni gözlemlerle desteklenerek modern astronomiyi meydana getirmesi için insanlık 15 yüz yıl bekleme zorunda kaldı.

Helenistik tesir kadar değilse de, ona yakın rolü olan başka bir tesir de gnosticisme ve onunla karışık olan manichéisme in tesiridir. İlk gnostik'ler Babil syncrétique inanç ve fikirlerini çeşitli din ve doktrinler etkisi altında sürüp getiren Hermes (heramise) sayılır.

Kur'anda onlar ehl-i kitab arasında zikredilmektedir. Basilide, Valentin, Marcion, Bardésane en tanınmışlardır. Abbasîlerin başlarında bu sonucunun çığrı. Dissanide adıyla görülüyor. «Hıristiyanlığın öğülmesi», «Nur ve Zulmet» gibi eserleri asıl süryânice yazıldığı halde sonradan Yunanca'ya çevrilmiştir. Bardésane'de Gnosticisme ilk zamanlardaki sertliğini kaybetmiş ve Babil inançlariyle, Tevrat 'la ,Hıristiyanlıkla, Yunan düşüncesiyle uzlaşmış ve tam syncrétique bir şekil almıştır. İşte Maniheizm böyle bir çevrede doğmuştu. İbn Nedim Maniden ve İslâm devrindeki tesirlerinden bahsediyor: Ona göre Allah önce Adem'de, sonra başka peygamberlerde tecessüd etmiştir. Bu doktrin ışık ve karanlık ilkelerine dayanan bir ikicilik idi. Elbirûnî Mani'nin farsca yazılmış ve Şapur'a ithaf edilmiş bir kitabından bahsediyor. Fakat başka kitapları süryanca idi. Mani metinlerinde dinî tasvirlerin anlaşılması için daima minyatürler bulunuyordu. Güyâ bu resimleri ilk defa Mani yapmış ve bunun için minyatürün babası sayılmıştır. Şapur Mani'yi sürgüne gönderdi. Yeni inancı yasak etti. Fakat manilik Türkistan'd , Irak ve Suriye'de, Habeşistan'da, hatta Avrupa da yayıldı. Maninin halefleri imamlar, üstadlar, daîler sami'ler idi. Mani eserlerini yazanlar kutsal saydıkları bu eserleri nefîs ipek kağıtlara yazıyorlar ve resimlerle süslüyorlardı. İbn-i Nedim yorumlayıcıların ve ressamların adlarını veriyor. Maniliğe göre (manichéisme) insanı karanlıklar hükümdarı yaratmıştır. Bedeni evrenin örneği (nüsha-i Kübrâ) yani bir küçük âlem (Âlem-i sugrâ) dır. Tabiatın bütün vak'aları oradadır. İnsanın iç hayatının büyük bir önemi vardır. Bu edebiyat insanda iki nefs kabul eder: Biri erdemli, öteki kötü. Bu iki nefs savaş halindedir. Bu ikici psi-

koloji, yetkin insana (İnsan-ı kadîm) ulaştıran zahitce bir hayat yolu gösterir (1). Manilik, İslâmiyetten önce İran'da olduğu gibi, hıristiyan dünyasında da şiddetli takibe uğradı. Hıristiyanlar onda kendi inançları için en büyük rakibi gördüler. Halife Mehdî zamanında (775 - 785) Bardesan ve Mani nin kitapları Pehlevîden Arapça'ya Abdullah ibn El-Mukaffa tarafından tercüme edildi. Ayrıca İbn-al-Erca, Hammad b. Yahya b. Ziyad'ın çevirileri de vardı (2). İbn Nedim İslâmlığı kabul eder görünen birçok mani başkanları zikrediyor.

İbn El-Mukaffâ bu devrin en tanınmış yazarı idi. Kur'an'a nazire yazmağa kalkmıştı. Cahiz onun hakkında hem bilgi veriyor, hem onlarla mücadelesini anlatıyor. Mani kâtipleri Halifelerin sarayına kadar sokulmuş ve bu çevirileri birçok tanınmış bilginin kütüphânelerinde yer almıştı. Abbâsîlerin ilk yüz yılında *Zındık* diye tanınan bu çığırın tesiri küçümsenemeyecek derecede idi. Önce Mu'tezile, sonra Eş'arî ler zındıklarla savaştılar. Hıristiyanlığın olduğu gibi İslâmiyetin de en büyük rakibi bu doktrin idi. Çünkü tek Tanrıcılığın karşısına dualisme ile çıkıyordu. Fakat maniler İslâmlık ve hıristiyanlığa karşı oldukları gibi mazdeizme de karşı idiler. Bu yüzden ikinci yüz yılda resmî takiblere uğradılar. Eserleri yasak edildi. Yalnız bazı şiy'î mezhebleri arasına sokuldular.

El-Me'mûn ve El-Mütevekkil zamanında felsefenin yeni bir kaynağı doğdu. İslâmdan önce Şapur Yunan ve Hind tesirlerini toplıyan bir merkez olmuştu.. Fakat bu kitaplardan büyük bir kısmı ilk Arap istilâsı zamanında mahvolmuştu. İbn Ebi Usaybia'ya göre bir Nastûrî rahibi halifeler adına Kennaş'î tercüme etti. Berzuveyh Hind eserleri üzerindeki araştırmaları derinleştirmiş ve Nuşîrevan'in emriyle Kelile ve Dimne'yi Pehlevî ye çevirmişti. El Mukaffâ'de onu Arapçaya çevirdi (3). Gizli iş yaptığına dair ihbarlar üzerine bu zat 758 de idam edildi. Ebu'Bekir Zekeriya Razî Hind - İran ilmini Yunanlıların ilmi kadar biliyordu. El Mansurî nin yedinci bölümünde Fars, Hind, Süryanî ve Arap terimlerini karşılaştıran bir tıp sözlüğü yapmış, bu suretle zamanının en uzak medeniyetlerine ait gelişmeleri yanyana getirmiştir. Abbâsîler zamanında bazı bilginler doğrudan doğruya Hindceden Arapçaya çeviriler yaptılar. Menikat-el-hindi Hind sözlüğünü çevirdi. İbn Dehen - el - Hindî birçok edebî eserler çevirdi. İbn

---

(1) H. H. Schaeder, Der Manicheismus (Religien in Geschichte, 1930; L. Massigon, L'homme, Parfait en İslâm, Zurich, 1948.

(2) Al-Hayyat Kitab-al-intisar. Edit. Nyberg, 1926.

(3) Arapçaya **Mazdek** kitabını, **Kelile ve Dimne**'yi Khusrev'in hayatını anlatan **Tac** kitabını, **Kludaî nâme**'yi tercüme etti.

Şehriyâr «Acaib - al Hind» de, Ebu'l - Ferec *Kitab - ül - eganî*'de, Ebu - Reyhan el - birûnî Kitab mâlil - Hind'de ve *Patancal-ı Kebir*'de, Hind felsefe ve inançlarından bahsettiler. Bu zat İran inanç ve fikirlerini de *El - Asâr âl Bakiye*'de anlattı. Abdullah ibn Ali *Şirk el-Hindî* yi farsçaya çevirdi. El-baytara, İlm - nücûm, Münhal el - cevher. v.s. Me'mûn'un emriyle Abbâs İbn Said el-Cevherî tarafından tercüme edildi. İbn Behli Hind tıbbında, Cebrail ibn Bahtışû' Yunan tıbbında derinleştiler. Hesab-ı gubarî Hindce den tercüme edildi.

II

YUNANDAN İSLÂMA GEÇİŞ

İslâm düşüncesinde en mühim fikir kaynağı Yunan felsefesi gibi görünüyor. Fakat bu tesir doğrudan doğruya değil, İskenderiyye, yani Helenistik felsefe ve hıristiyanlaşmış Yunan felsefesi kanalı iledir. Atina okulu dağıldıktan sonra filozofların bir kısmı İskenderiyye'ye, bir kısmı Suriye'ye geçmiş idi. Burada düşünürler Platon ve Aristo'yu açıklayarak hıristiyanlaşmış Yunan felsefesini meydana getiriyorlardı. Bu eserler önce Yunanca yazılıyordu. Fakat sonraları Süryanca'ya, Aramça'ya çevriliyordu. Bizim elimizde bulunan ve İslâm felsefesine tesir edenler de bu eserlerdir. Bu ikinci elden yayınlar geçen yüzyıl sonlarından beri Steinschneider, Baumbaerk, Birinci Dünya Savaşı içinde Bergstresser daha yakında Flügel ve Meyerhof, bir dereceye kadar Helmuth Ritter v.s. taraflarından incelendi (1). İskenderiyye kütüphânesinin Papyrus'lerden mürekkep olduğu görülüyor. Bu kütüphânenin İslâm istilâsı sırasında Halife Ömer tarafından yaktırıldığı rivâyeti bazı batılı yazarlarca yayılmış ise de bu rivâyetin doğru olmadığı meydandadır (2). Çünkü bu tarihe gelinceye kadar bu kütüphâne bir çok defalar yanmıştır. Zaten Mısır'ı fetheden halife Ömer değil, Amr İbn al-As dır. İskenderiyye okulu 3-4 üncü yüz yıllarda büyük bir felsefî-teolojik ansiklopedi vücuda getirmiştir ki - *Patrologia Orientalis,* yahut *Partristique* diye tanınmaktadır. Yunan eserleri ve onların hıristiyanî şerhlerini içine alan bu büyük ansiklopediyi yazanlar da Batıda *Les Pères de L'Eglise,* Doğuda *Abâ-ı Kinîsaiyye* diye adlandırılıyor. Bu yazarlar başlıca iki kısımdı: Bir kısmı Platon'a dayanarak Aristo şerhleri yazıyorlardı.

(1) H. Z. Ülken, Uyanış devirlerinde tercümenin rolü 1935. (İkinci defa, **İslâm Medeniyetinde tercümeler ve tesirler** adı ile çıkmıştır, 1947).

(2) Mehmed Mansûr, **İskenderiye Kütüphânesi.**

Bir kısmı da Aristo'ya dayanarak Platon diyaloglarını şerh ediyorlardı. Bunların yanında Plotin'e dayanarak haşiyeler *(Glose)* yazanlar da vardı. Bu eserlere dair İslâm kaynaklarında pek az bilgi vardır. Bu karanlık devri ancak her iki yönden derleyecek araştırmalar aydınlatabilir. İslâm kaynaklarında verilen bilgide de anachronisme'e rastlanıyor (3): Yerler yanlış gösterilmiştir, tarihler çok defa yanlıştır. Meselâ Ya'kûbîlik milâdî 4 ncü yüzyıla ait olduğu halde Milâdî 9 uncu yüzyıla kadar devam etmiş gösteriliyor ki yanlıştır. Ya'kûbîler onların bahsettiği yerlerden başka yerlerde yaşamışlardır. İbn-al-Hakem, «Futuh-al Mısır» adlı eserinde İslâm ordularının Mısır'ı istilâsından bahsediyor. Fakat burada İskenderiyye kütüphânesine ait bir kayıt yoktur. Nitekim Mes'udî de *Murûc - al - Zeheb* (Altın tarlalar) adlı eserinde Mısır'ın istilâsına dair etraflı bilgi verdiği halde İskenderiyye Kütüphânesinden hiç bahsetmiyor. Tarihce sabit olan nokta bu kütüphânenin 366 milâd yılında yağma edilmiş olmasıdır. 391 deki Serapeon kütüphânesi yağması bunu tamamlıyor (ki bu ikinci vaka birinci Theodoros tarafından yapılmıştır). Hasılı İslâm istilâsı zamanında kütüphâne harap olmuş bulunuyordu. Burada İslâmın tesiri olsa olsa, bu eserlerin yakılmasına değil, İskenderiyyenin eski kuvvetini kaybederek buradaki bilginlerin Suriye'ye, Irak'a, Şam'a yayılmalarına aittir.

Bu sırada eserleri İslâm âlemine sokulmuş olan Yunan, Helenistik hıristiyan felsefesinde zikrettiklerimizden başka Plotin'den bazı parçalar, Jean Philon , Alexandre d'Aphrodise, Themistius'un bir kısım eserleri vardır. Bunlar İslâm bibliyoğrafları tarafından Yahya - en Nahvî, İskender-i Afrodisî, Semistiyos diye zikredilmektedir.

İki âlem arasında asıl bağlantı Nastûrî ve Ya'kûbî manastırları ile oldu. İki yüzyıl kadar Arap Âleminin Nastûrî merkezi Suriye'nin çöle bakan ağzında, Kûfe'nin güneyinde Hira idi. Burası İran'a vergi ile bağlı olan Benî Münzer *(Lakhmides)* tarafından idare ediliyordu. Bu Arap kabileleri sonradan hıristiyanlığı kabul etmişlerdi. 602 de İran'lıların üzerlerindeki siyasî nufuzu kayboldu. 633 de İslâm ordularına teslim oldular. Bizans'ın zulmüne uğrayan monophysite'ler buraya toplanıyorlardı. Fakat asıl büyük monophysite merkezi Suriye'de Bosra katedralı idi. Bizans'a bağlı olan Gassanî'lerin idaresinde idi. Ya'kûbîler, Nastûrîler kadar teşkilâtlı değildi. Tagleb Arap âşireti ve bu kabileden tanınmış şair Ahtal Ya'kûbî hıristiyan idi. Sonradan İslâmiyeti kabul ettiler (4). Ya'kûbî ve Nastûrî kilisele-

(3) İbn-i Nedim. **Fihrist.**

(4) Farabî'yi himâye etmiş olan Seyf-üd devle al-Hamdânî bu Tagleb âşiretindendir.

ri ilk halifeler zamanında hürriyetlerini muhafaza ettiler. (*) Kültür dilleri Arapçaya yakın bir dil olan Süryanca idi. Bu hétérodoxe kiliselerin yayınları ve onların bir müddet sonra kolayca Arapçaya çevrilmesi yardımı ile Yunan ve İskenderiyye felsefeleri İslâm âlemine yayılmıştır (5).

Beşinci yüzyıldanberi Edessa - (Urfa) medresesi, sonra Antakya'nın varisi olan Nisibe medresesi Yunanca'dan Süryanca'ya Aristo eserlerini ve şerhlerini çevirdiler. Altıncı yüzyılda Jean Philon 'un Yunanca yazılmış şerhleri bulunuyordu. Bunlar bütün monophysite âlemde akisler uyandırdı. Bu zatın şerhleri İslâm dünyasında çok tanındı, ayrıca açıklandı. Onun ardından El - Kindî geldi. Farabî az çok düzeltti ve değiştirdi. Farabî ayrıca ona bir de «Reddiye» yazdı. Ya'kûbîler Resh'aina *(Re's-ül-ayn)* ve Qunnashrin medreselerine ayrıldılar. Resh'aina'da Sergius Aristo'nun Categoria'larını, Porphrios'un İsagogio'sını çevirdi ve «Aristo prensiplerine göre evrenin sebepleri» ni yazdı. Sévère Sebokht, Qunnashrin de İlk Analitikler ile Perihermeneias'ı şerh etti. Edessa'lı Jacques onların yolundan gitti. 7 - 8 inci yüzyılda bir başka Ya'kûbî (Arapların Corces dedikleri Georges, ölm : 724) açıklanmış olan bütün Organon'u Süryanca'ya çevirdi. Ertesi yüzyıl Nastûrî mezhebinin merkezini Bağdad'a nakleden birinci Timothée (ölm : 823) Topiques'lerin bir kısmını doğrudan doğruya Arapça'ya çevirdi. Dokuzuncu yüzyılda hekim Hunayn B. İshak'ın başkanlığında bir Nastûrî zümresi Bağdad'da Abbasî halifeleri hesabına çalışarak birçok eserleri Arapçaya çevirdiler (6). Hunayn, oğlu İshak, yiğeni Hubays v.s. bu çalışanlar arasında idi. Bu suretle hemen bütün Calinos (Galien), Hippokrates, Discorides, Platon, Aristo'nun eserlerinden bir kısmı Alexandre d'Aphrodise ve Themistius tarafından Aristo için yapılan açıklamalar Arapçaya çevrildi. Kosta B. Luka gibi Ya'kûbîler Aristo'nun Fizik'i için yapılmış açıklamalara hücum ettiler. Biraz sonra bir Nastûrî rahibi olan Ebû Bişr Metta B. Yunan bu çalışmaları devam ettirdi. Yahya B. Adî, Platon'un Nomoi'unu *(Nevamîs* adıyla)(**), Aristo'nun Poetika'sını

(*) Louis Gardet et M. M. Anawati : **Introduction à la Théologie musulmane,** J. Vrin, 1948 pp. 191 - 297, les siècles patristiques).

(5) O'Leary'nin bu konudaki eseri Türkçe'ye Yaşar Kutluay ve H. Yurdaydın tarafından çevrildi. Louis Gardet et Anawati, **Introduction à la Théologie musulmane,** 1945; Seyahat al - Felsefe; Khalil Goer, **Les Textes syriaques et les traductions en arabe, Tarih el - tefkir al - islâmî,** Baumstark, **Syrisch - arabische Biographien des Aristoteles. 1908 :** Meyerhof, **Von Alexandrien nach Baghdad,** 1931, etc.

(6) Prüfer, C. und Meyerhof, **Die aristotelische Lehre von Licht bei Hunain b. Ishâq** [Der Islâm, zweiter Band, 1911, Strasburg, s. 117 - 128]

(**) **les lois** = kanunlar.

(Fotika adıyla) Yunanca'dan, Topika'nın IV. kitabını, Poetika'yı, Sophistici Elenci'yi, Meteoreları, Phyrıca'yı Süryanca çevirilerinden Arapçaya çevirdi. Onun çağdaşı olan Yahya B. Batrik, Platon'dan Timaios'u ve birçok Aristo metinlerini çevirdi. Sergius ve Corces-al Arabî (*) gibi monophysite'ler Aristo'yu Arapçaya çevirmek ve tanıtmak hususunda çok büyük gayret gösterdiler. Onların Yunancadan Süryancaya çevirdikleri metinler çoğu kere gerek İskenderiyye *Patrologie* geleneğinden, gerekse yeni Eflâtuncu gelenekten geliyordu.

İhtimal 6 ncı yüzyılda Ya'kûbî yeni Eflâtuncu çevreden, adı bilinmeyen bir yazar Ennéades'lardan bir seçme kitap meydana getirmiştir. Sonradan Süryanca'dan Arapçaya çevrilen bu eser bütün İslâm Ortaçağında ve kısmen hıristiyan dünyasında Aristo'nun *Théologie*'si [= *Kitab-al-Esolocya*] diye tanınmış ve Aristo metinleri ile birlikte incelenmiştir. Yine bir Ya'kûbî olan Abd-al-Mesih B. Nâimet-al Humusî bu metni Süryancadan Arapçaya çevirdi. Ve daha sonra Arap filozofu El-Kindî onu düzeltti. 7 nci yüzyılda Paul de Tella, Origène'in şerhlerini Süryancaya çevirdi. İslâmlar yeni Eflâtuncu tesirleri Ya'kûbî'ler vasıtasiyle aldılar.

Patrologia 3 - 4 üncü yüzyıllarda iki zümreye ayrılmıştı :

1) İskenderiye okulu,

2) Antakya okulu.

Birincisinde mistik Eflâtuncu ve daha sonra Yeni Eflâtuncu temayüller toplanıyordu. İkincisinde Ahlâkçı ve Aristocu temayüller toplanmakta idi. Birincisi mecazlı *(allégorique)*, ikincisi kelimesi kelimesine açıklamalardan ibaretti. İskenderiyye okulunun aksine olarak Antakya okulunun tesiri Edessa'da, Harran'da, daha sonra İran'daki Gunde - Şapur'da devam etti. Bütün bu merkezlerin çalışmaları, sonunda, Bağdad'da toplandı. Nasturî olan Edessa'lı hocalar sonradan İran sınırları içindeki Nisibe'e çekildiler. Nisibe böylece Süryanî hıristiyan fikir âleminin merkezi oldu. Arapça resmî kültür dili haline geldi. Timothée hıristiyanlığın mahiyeti hakkındaki bir risâlesini müslümanlar için Arapça olarak yazdı. (Bu eser Halife El-Mehdî'ye ithaf edilmiştir. Louis Cheikho tarafından bastırıldı, 1923. Beyrouth) Hunayn B. İshak Arapça tıp kitapları ve ayrıca «Filozofların toplantıları» *(İçtimaât-al Felâsife)* adlı bir eser yazdı. (Cheikho tarafından yayınlandı, 1920). Kosta B. Luka Yeni Eflâtuncu geleneğe sadık

---

(*) arapçada jirjis diye söyleniyor.

eserler yazdı. 13 üncü yüzyılda Bar Hebraeus (Araplarca Ebu'l-Ferec diye tanılır) sonra Katolikos de Tagrit Süryanî edebiyatının Arap dilinde temsilcisi ve çeviricisi diye tanındılar. Bu zat İbn Sina'nın İşarat'ını Süryanca'ya çevirmiş, Kitab-ün Nefs adıyla Arapça bir eser yazmıştır.

İslâmda bid'at hareketi içinde doğan felsefe Eflâtun, Felotin (Plotin), Aristo tesirleri ile gelişti. Buna şiy'î çevrelerde veya «müteşeyyi» ler arasında yayılan Zenon ve Fisagor tesirlerini de katmalıdır: İkhvan-üs-Safâ gibi. Fakat asıl «Felâsife», bir kısım kelâmcılar ve İşrâkî felsefesi gibi ehl-i sünnet içine de sokulmuştur. Yunan felsefesi ehl-i sünnet «kelâm» ı üzerine tesir etti. Fakat bu tesir dinî Nass'ı *(dogme)* destekleyen kanıtlar bulmasından ileri geliyordu. Daha Mu'tezile'den başlıyarak Eş'arî'ler, Matüridî'ler bu çığırın ardından geldiler. Kelâm'ın ilk felsefe hareketi Mü'tezile'deki atom *(Cevher-i-ferd)* felsefesi oldu. Ayni felsefeyi Eş'arî'ler de kullandılar. Yalnız birinciler akılcı, ikinciler imâncı *(fidéiste)* oldukları için ondan farklı şekillerde faydalandılar. Eş'arî'lere göre Fail-i muhtâr *(agent autonome)* sayılan Allahın yaratışı atomculukla ve şüphecilikle açıklanıyordu. Meselâ Gazalî şüpheciliği metod olarak kullandı. Sonradan atomculuğu Tanrıyı kanıtlama *(İsbat-i vâcib)* yolunda kullandı.

★

İslâm felsefesi uzun bir süre helenistik felsefe eserlerini çevirme ve eleştirmeye bağlandı. Bu ilk şeklinde orijinalliğe ulaşamadı. Yunan filozoflariyle İslâm doktrinini uzlaştırmaya çalıştı. Bunun için de İskenderiye okulunun yorumlamalarından faydalandı. Bu süredeki eserlerden büyük bir kısmı denemelerden ibaret kaldı. Yunan felsefesine ait bilgi de eksikti. Bunlar doğrudan doğruya Yunancadan değil, Süryanca çevirilerinden yapılıyordu. Bu yüzden asıl kaynaklardan uzaklaşılıyordu.

İslâmda felsefe çığırı Abbasiler zamanındaki Süryancadan Arapçaya devamlı ve hararetli çevirilerden doğdu denebilir. Yüzyıldan uzun süren bu devir yalnız sonraki orijinal felsefe cerayanlarının doğmasına değil, İslâmda Kelâm (yani din felsefesi), Fıkıh (yani hukuk felsefesi), Tasavvuf (yani mistik felsefe) hareketlerinin gelişmesine de yaradı. Bunun için İslâm felsefesinin orijinal eserleri «filozoflar» (El-Felâsife) diye tanınan ve Yunan geleneğini devam ettirenlerde kalmamış, İslâm felsefesi kelâm, tasavvuf, hattâ Fıkıh içinde de gelişmiştir. Çevirmeler (tercüme) devrinde (9 uncu yüzyıl) halife El-Mutevekkil «Felsefe Yurdu» nu *(Beyt-al-hikme)* kurdu. Vezir Erdeşir «*İlim Ocağı*» (Dar-al-ilm) diye tanınan büyük kütüphâneyi yaptırdı :

1) Helenistik felsefe İskenderiye'den Urfa'ya, Harran'a ve Bağdad'a geçiyordu.

2) Gunde-Sapur'daki İran fikir yuvası ikinci bir tesir kaynağı oldu. Oradan gelenler yine Yunan ilim ve felsefesi ile Hindçe'den Pehlevî'ye, oradan Arapçaya çevrilmiş bazı eserlerdi. Abbâsî vezirlerinden Bermekî ailesi bu hareketi besliyordu. Bu devirde Mervezî (Ebu Yahya Zekeriya) Ebu Bişr Metta, Ebu Zer'a, Hunayn ve Ishak, Sabit B. Kurra büyük çevirmeler yaptılar. Son çevirmeler ve açıklamalar arasında El-Kindî ve Farabî'nin eserlerini saymalıyız.

Yunan ve Hind eserleri yanında bir kısım hıristiyan ve gnostique eserleri, hattâ -iki Tanrı kabul ettiği için- İslâm doktrinine en aykırı olan Manî (*manichéiste)* eserleri bile çevriliyordu. Halifelerin kâtipleri arasında Manî yazarları vardı.

★

III

TABİAT FELSEFESİ

İslâm dünyasında ilk felsefe hareketi Sokrat'tan önceki Yunan filozoflarının tesiri ile doğmuş olan tabiat felsefesi oldu. Bu çığır yalnız Empedokles, Demokrit ve Pythagore'un fikirlerinin Stoa'lıların (*) (yani İslâm yazarlarına göre Revakî'lerin) düşüncesiyle karışık olarak girmesinden ibaret kalmadı. İslâm doktrini ile az çok uzlaşmış bir halde yeni felsefe çığırları haline geldi. Ayrıca ilk kelâm *(Théologie)* yani dinî felsefe okulları da bu kaynaktan faydalandılar. İslâmda ilk temel görüş yolundan ayrıldığı için «ayrılanlar» *(Mu'tezile)* adını alan çığırın kelâmcıları atomculuktan ve Empedokles'den ilham alıyorlardı. (Bunlardan, İbrahim Nazzam, Ebu'l Huzeyl, Câhiz, Hayyat'ı zikredebiliriz). Bu din filozoflarını ilerde göreceğimiz için burada asıl «felsefe» adıyla doğan yeni çığırları gözden geçirelim:

1) *Tabiatçılar (Tabiiyyûn) :* Bunlar deney ve tümevarış *(al-istikrâ)* metodlarını kullanan İslâmın ilk empiristleri idiler. Bilginin yalnız duyarlığa dayandığını söylüyorlardı. Fakat Gassendi gibi onlar da madde dünyası dışında ruhu ve Tanrıyı kabul ediyorlardı. Bu okulu kuran Razî (Ebu Bekr Zekeriya) idi (841 - 926). Batı Orta-çağında Latinceye çevrilen eserlerinde Rhazès veya Al-Razès diye tanınmıştır. Hippokrates ve Galien'e açıklamalar yazdı. Tıbta zamanının en kuvvetli hekimi olan Yahudi İbn Raben üt - Taberî'den ders gördü ki, bu zat *Firdevs al-hikme* adlı büyük eserin sahibidir. Felsefeyi Belkhî'den okudu. Sokrat'dan önceki Yunan felsefesine dayanmakta idi. Fakat sisteminde Yunan, İran ve Hind tesirlerini topluyordu. Thalès'den Pythagore'a kadar Yunan filozoflarını beğeniyor

---

(*) **Revakiyyun** = stoïciens.

ve felsefesini tabiat ilimlerine dayandırıyordu. Sonuçlama *(elistintac)* metoduna karşı daima şüphe ile baktı. En çok bağlandığı düşünürler Anaxagoras, Empodoklès ve Manî idi. Sistemi beş ezeli prensip üzerine dayanmaktadır:

1) Allah

2) Boşluk (Yani mutlak mekân)

3) Süre (Yani mutlak zaman)

4) Ruh (Işık)

5) Madde (Karanlık).

Razî İran dinindeki ışık ve karanlık yerine Yunan felsefesinden aldığı ruh ve maddeyi koyuyor. Fakat sistemini onunla uzlaştırıyordu. «Manevî Hekimlik Kitabı» *(Kitab fit-Tib'ar-ruhanî)* adetâ zamanımızın *médecine Psycho-somatique*'ine çok uzaktan önderlik eder. Yunanlılarda başlamış olan bu fikri geliştirerek bütün hastalıkların aynı zamanda ruhî sebepleri olduğunu iddia etmektedir. Razî'ye göre bütün yaratıkların ilki saf, basit bir nurdur. O madde *(heyûlâ)* ve nefs kendisiyle kaim olan ilk varlıktır. Buradan ruhanî basit cevherler çıkar. Buna nuranî asıl, «Nuranî heyulâ» diyor ki insanın kökü olan üstün âlemi meydana getirir ve insanın ruhî olan tarafı oradan gelmektedir. En önemli eseri *El-Havî*'dir ki *(Liber de Continens)* 13 üncü yüzyılda Lâtinceye çevrilmiştir. 15 inci yüzyılda başlamak üzere birkaç defa bu Lâtince metin Batıda yayınlanmıştı. Razî'de Brehmen doktrini tesiri de vardı. Bu geniş ve karışık tesirleri daima ayni fikir, tecrübecilik ve tümevarış metodu etrafından topluyordu. Ufkunun genişliği yüzünden bütün dinler ve inançlara karşı büyük bir hoşgörürlük gösteriyordu. İslâmda ilk defa dinleri birleştirme fikrini ileri süren odur. (1). Din hakkındaki görüşlerini ayrıca «Tanrıya ait bilgi» *(Al-ilm-al ilâhî)* ve «Peygamberlerin harikaları» *(Maharîk-al enbiya)* adlı kitaplarında ifade etmiştir. Ona göre :

1) Akıl iyi ile kötünün, Tanrıya ait şeylerin bilinmesi için yeter. Nitekim dünya işlerinin düzenlenmesi için de yeter. Başka bir rehbere ihtiyaç yoktur.

2) Halkın düşüncesinin uyarılması *(irşad)* için bazı kimselerin üstün ve yetkili sayılmasına lüzum yoktur.

(1) Sonradan Hindistan'da Ekberşah bu fikri tatbike kalkmış ve veziri Ebu'l-Fazl Alkamî Kebir'e yazdırdığı «Ekbernâme» de bu tatbikatı göstermişti.

(3) Peygamberler getirdikleri hükümlerde birbirleriyle çelişme halindedirler. Aralarındaki biricik ortak nokta Tanrıdan haber vermeleridir. Razî vahy'e dayanan dinleri tenkid ediyor. Fakat bu tenkidler İslâmiyete çevrilmiş olmayıp bütün dinlere aittir. Ayrıca İslâmiyetin akla dayanması bakımından üstünlüğünden bahsediyor. Razî'nin yaşadığı devirde Abbasî halifelerinin büyük toleransı bu fikirlerin siyasî takiplere uğramadan bazı çevrelerde yayılmasına imkân vermişti. Filozofun din görüşü Farabî, İbn Heysem ve Endülüs'lü İbn Hazm tarafından şiddetle tenkid edildi. Bu hücumlar yüzünden İslâm âleminde gelenek kuramadı.

Razî'ye gelinceye kadar Aristoculuk (El-Kindî'de) Sokrat'tan sonraki Yunan felsefesini dinle uzlaştırıyordu. Mu'tezile kendi din felsefeleri için Sokrat'tan öncekilerde kanıtlar arıyorlardı. Razî Aristo'dan ve kelâmcılardan uzaklaştı. Tabiatçı Yunan filozoflariyle Hind felsefesi arasında birleşik noktalar aradı. Din felsefesinde Mazdéiste'lerin doktrinini inceledi. Peygamberlik görüşünde Brehmenlerin fikrini benimsedi. Ruhların bedenden bedene geçmesi inancında *(Tenasuh)* (*) Sabiîlere yaklaşıyordu. Onlara göre âlem başsız ve sonsuzdur. Yıldızlarla insanların kaderi (talihi) arasında sıkı ilgiler vardır. Bu görüşleri ile Razî ruhun bir nevi ölmezliğine inandığı için maddecilerden uzaktı. Fakat ruhların bedenden bedene göç ettiğini kabul ettiği için kelâmcılardan büsbütün ayrılıyordu ve ayni sebepten dolayı Meşşaî'lere (**) karşı idi. Bu yüzden tek başına kaldı.

Razî'nin tabiat ilimlerindeki araştırmaları felsefesinden daha derin tesir yaptı. Fizikte ışığın bir ortamdan başka bir ortama geçerken kırıldığını gösterdi. Boşlukta çekim kuvvetinin varlığına ait tecrübeler yaptı. Kimyada Cabir B. Hayyân'ı tamamladı ve ilmî kimya ile uğraştı. Basit cisimlerin özelliklerini gösterdi. Fakat *phlogistone* farazîyesine göre cisimlerin yanma suretiyle başka bir cisim halini alacağını kabul eden simyaya da merakı vardı. Bunun beyaz büyüye tatbikinde (yani bakırı altın yapma konusunda) kendisini koruyan Samanî hükümdarı ile araları açıldı. Tecrübeleri başarısız kaldığı için sürgüne gönderildi. Gerek din felsefesi, gerek simya ve Sabiî inançları *(Nirencat, Tilsimat)* konusunda zamanının bütün filozofları, başlıca bu soruları kabul etmeyen Aristocu filozoflara, El-Kindî ve Serakhsî'ye, Cahiz ve İbn Keyyal gibi Mu'tezile filozoflarına hücum etti. Birincilerde tasım *(al-kıyas)* metodunu, ikincilerde şüpheciliği tenkit ediyor, tümevarışın bilgide biricik yol olduğunu savunuyordu. Felsefede Farabî'nin tam karşı kutbunda bulunuyordu. Batı Orta-çağında bu yarı bü-

(*) **métempsychose, transmigration**
(**) Peripatos'culara

yücü, yarı ilmî empirisme görüşü Guillaume d'Occam ve Roger Bacon tarafından kabul edilmiştir. *Liber Continens* ilim alanında olduğu gibi, felsefe alanında da batıda şiddetli akisler yapmış, tecrübe bakımından verdiği büyük bilgiye rağmen ilmî görüşte düştüğü çelişmeler İslâm âleminde olduğu gibi Batıda da şiddetli tenkidlere uğramasına sebep olmuştur.

Maddeciler *(Dehriyyûn)* : Tabiatçılar gibi maddecilere göre de bilginin esası yalnız duyulardır. Duyulardan başka bilgi kaynağı olmayınca maddeden başka gerçek de yoktur. Dehrî'ler zamanı *(dehr)* ezelî ve yaratılmamış saymalarından ve Tanrı'yı kabul etmemelerinden dolayı «*mu'attıla*» diye de tanınıyorlar. Fikirleri batınîler arasına karışmıştır. İslâm âleminde en az yer tutmuşlar ve bir okul kuramamışlardır. Abdurrahman Bedevî ilk İslâm materyalistleri olarak Zindik'leri gösteriyor (2). Bunlardan başlıca bilinenleri Ebu Ali Rica, Talut, Salih B. Abd-ül Kuddus, Ebu İsâ al-Varrak, Beşşâr, Ebu Atahiyye'dir. Ayrıca eski Hind ve İran doktrinlerini İslâm âleminde yayan İbn-ül Mukaffâ'yı da bunlar arasında sayıyor. Francesco Gabrieli bu eski şark humaniste'i hakkında etraflı bir makale yayınlamıştı (3). Onun *Edeb-üs-Sagîr* ve *Edeb-ül-Kebîr* gibi eserleri ve *Kelile ve Dimne* çevirisi elimizde bulunuyor. Fakat İbn-ül-Mukaffâ'a sistemli bir materyalistten ziyade İslâmdan önceki Doğu medeniyetlerini, inançları ve fikirleri meydana çıkarmaya çalışan bir humaniste demek daha doğru olur. Ayrıca onun Kur'an'a nazire yazmağa kalkması, ve kutsal kitabın üslubunun taklid edilmez ve aşılmaz olduğu hakkındaki kanaati *(İcaz-al Kur'an)* sarsmaya çalışması da kendisine yapılan hücumların başlıca sebebi idi. Bu zatın en çok yaklaştığı görüş manichéisme idi ki, onun dualisme'i İslâm ve Hıristiyan dünyalarının kat'î monothéisme'lerine en aykırı görüş sayılmaktadır. Bab Berzuye'nin bütün dinlere karşı açtığı tolerans mücadelesi de bunlar arasında zikredilebilir (4). Berzuye şöyle diyor: «Birçok dinler ve milletler buldum. Bunlar bir kısım kavimlere babalarından miras kalmıştır. Başka bir kısım kavimler de onlardan korkmakta ve kaçınmakta. Her biri kendi sanısını doğru diye kabul etmekte, ötekileri yanlış yolda ve sapıklıkta saymaktadır. Aralarındaki çatışma yaradış, âlemin başlangıcı ve sonu ve aklın bu işleri kavrayışı hususundadır. Bütün bu çatışmalar bana gösteriyor ki onlardan birini ötekilere tercih için bir sebep yoktur.»

---

(2) Abdurrahman Bedevî, **Min tarih al-İlhad fil-İslâm,** Kahire, 1945.

(3) F. Gabrieli, **Le Opera d'Ibn al-Muqaffa** (Revue des Études Orientales R.S.O. XIII. P. 197 247). Bu bakımdan sonradan Ebu Reyhan al-Birunî Gazneliler zamanında yazdığı eserlerle onu tamamlamıştır.

(4) Paul Kraus, **İbn-al Muqaffa'**, (R. S. O. **Mecellet - al-dırasat al-Şarkiya,** 1933).

Maddeci filozoflar arasında en tanınmışı İbn Ravendî'dir, (Ölümü 910). Dine karşı yazdığı risâleler siyasî takiplere yol açmıştır. Kelâmcılar, El-Kindî, Farabî, Eş'arî ve başkaları tarafından ayrı ayrı hücuma uğradı. Horasanlı Beşşâr İbn Bürd ve Salih İbn Kuddus onun yoluna gittiler. İbn Ravendî de Kaşan'a yakın Merv-Rud'da (Ravend) doğdu ve Bağdad'da yerleşti (Ebu Huseyn Ahmed B. Yahya B. İshak). *Al-Damig* adlı risâlesinden Kur'an'a hücum etti. *Al-Zümürrüd* de İslâmın esaslı doktrinini ve başlıca peygamberlik fikrini tenkid etti. Bu risâlelerden bazı parçalar Mueyyed fid-dîn İsmailî'nin *El-mecalis-al Mueyyediye* adlı eserinde bulunmaktadır. Bu eserdeki parçalar yardımı ile İbn Ravendî'nin metinlerini tanıyoruz. Ayrıca kendisinin yazdığı *Fazihat-al-Mu'tezile* (Mu'tezile'nin Kötülükleri) adlı eserine cevap olarak Hayyat'ın yazdığı «*El-İntisar*» = (Zafer) adlı eseri materyalist filozofun birçok risâlesine ayrı ayrı cevap verdiği için bu kitap onun fikirlerinin özetini öğrenmemizi sağlamaktadır (5). İbn Ravendî «*Kitab-al-Tac*» da âlemin yaratılmış olduğu fikrini tenkid eder. «*Kitab-al-Lü'lü*» (İnci kitabı) nda sonlu varlık olamıyacağını ve hareketlerin sonsuza ulaştığını iddia ediyor. Amr İbn-al Cahiz ayrıca *Fazail-al Mu'tezile* de kendi okulunu ona karşı savunmakta idi. İbn Ravendî'ye göre Tanrı'nın insanları öldürmekten başka tesirli bir gücü yoktur. Onca peygamber gayıptan haber verdiğini iddia eder, halbuki bunu isbat etmek imkânsızdır. Ayrıca cenneti duyarlığa ait kaba zevklerle tasvir ediyor diyor. Kendisine hücum edenlere göre İbn Ravendî'nin tanrısızlığının birçok sebepleri vardı. Bir kısmı onun başkan olmak hırsında olduğunu söylüyorlar. Bir kısmı sırf para için yazdığını iddia ediyorlar. Son zamanlarında bir Yahudinin evine sığınmış ve orada ölmüştür. Gençliğinde Mu'tezile kelâmcıları arasında iken sonradan Tanrısızlığa ve zındıklığa kalkmış olması da yukarıki iddialara meydan vermiştir. Fakat İbn Ravendî'nin sırf bir kanaat savunması halinde bu mücadeleye girmiş olması ihtimali kuvvetlidir. Çünkü para için risâlelerini yazdığını gösterecek belirli kanıtlar yoktur.

Dehrîlerle Vücûdî'ler sonraki yüzyıllarda bir çokları tarafından birbirine karıştırılmıştır. Tasavvuf içinde doğan ve varlığın birliği fikrini savunan Vücûdîler -aslında- hiç bir bakımdan dehrîlerle karıştırılamaz. Bunun için onlardan önce Vücûdî'lerin temel fikirlerini, sonra farklarını işaret edelim. Vücûdî'lere göre:

a) Maddeden bağımsız ruh yoktur. Her varlık bir bakımdan maddî, başka bir bakımdan ruhî'dir.

(5) Nyberg, Le **Livre de Triomphe** (trad. de Kitab-al İntisar).

b) Alemden ayrı ferdî varlığı, ferdî şuur ve iradesi olan bir Allah düşünülemez. Allah mutlak ve sonsuz varlıktır.

c) İnsan kişiliği bağımsız bir varlık değildir. Mutlak varlığın bir görünüşü (tecelli) dür. İnsan ruhu ölümden sonra mutlak varlığa karışır. Vücûdî'lerin bu temel fikirlerinden sonra dehrî'lerden farklarını şöyle özetliyebiliriz:

1) Vücûdîler (batıdaki *panthéiste*'lerden farklı olarak) varlıkta mutlak birlik görürler. Dehrî'ler ise cevherin çokluğunu kabul ederler.

2) Vücûdî'lere göre mutlak varlığın şuuru vardır. Allah âlemin iç prensibidir. Materyalistlere göre madde mekanik unsurların bütünü olduğu için (burada tarihî materyalizm henüz söz konusu olamaz) unsurları birleştiren bir iç prensip yoktur.

Batınîlik *(Esotérisme)* : Şiy'î mezhebinde olanların fikrî cephesine verilen (*) addır. İsmailîlik, İmâmîlik (on iki imâmcılık veya sekiz imâmcılık), başlıca Ta'limîye adlarıyla ehl-i sünnet'e karşı Şiy'îlik içinde doğan mezhep hareketlerinin zaman zaman fikrî faaliyetleri olmuştur. Burada onları mezhep olarak değil, bu mezhep içinden doğmuş bir fikir hareketi olarak ele alıyoruz. Onlara göre İslâm doktrininde her şeyin bir görünüşü, bir de gizli anlamı vardır. Onlar bu gizli anlamlara nüfuz düşüncesinden mistiklerle başlayan hareketi aşırı son haddine kadar götürmüşlerdir. Esoterik okul felsefî kavramlarla şüphecilik, tasavvuf ve Mu'tezile'nin birleşmesinden doğmuştur. Irak'da Batınî, Karmatî veya Mazdekî adını almışlardır. Horasan da onlara «dinsizler» *(Melâhide)* veya saf ve yanılmaz bir öğreticinin *(Muallim-i ma'sûm)* öğretimine inandıkları için Ta'lîmiyye derler. Abbâsîler kara elbise giydikleri halde onlar kızıl elbise giydikleri için Muhammere veya kırmızı başlık giydikleri için *Surhpuşan* (kızılbaş) da denmiştir. Babek-i Hurremî ye mensup olanları Hurremiye adını almıştır.

Batınîler İslâmın Cabbaliste leridir. Cabbalisme Yahudilikte Tevrat ve Zebûr'un dış anlamı ile kalmıyarak kutsal kitabın harflerinden gizli anlamlar çıkarmaya çalışan ve böylece ona istedikleri anlamları yükliyen cereyan idi. İslâm âleminde ilk defa bu eğilim Sufi'lerden Hakîm Tirmizî'de görülüyor (6). Hallac Mansur, bazı Kur'an sûrelerinin başında anlamları

(*) **Isna aşeriyye** (duvazde imam), **Semâniyye** (Heşt imam).

(6) Batınîlik ile tasavvufun yaklaştıkları ve karıştıkları noktalar için Bk. : Dr. Kâmil Mustafa al-Shaibî, **Al-Fikr al-Şiy'î va'n naza'at-al-sufiye**, Bağdad, 1966. Dr. K. M. al-Shaibî, **As-sıla beyn-al-Tasavvuf ve't-Taşayyu'**, 2 cilt, 1964, Bağdad.

bilinmiyen harflerde böyle gizli anlamlar olduğu şeklindeki bu görüşten faydalanarak «T ve S ler kitabı» [Kitab at - Tavasîn] yazmıştı. (*) İbn - al - Arabî de bu görüse katıldı. Kur'anın başındaki «E. L. M..» üzerinde türlü yorumlamalar yaptı. Batınî'ler de bu yorumlamalardan faydalandılar ve onun sınırlarını sonsuzca genişleterek İslâm doktrinine istedikleri bütün fikirleri sokmaya çalıştılar. Onların sonraki yüzyıllarda aldığı yeni bir şekil Fazlullâh Esterbatî'nin *Cavidan-ı Kebîr* adlı kitabı ile Hurûfîlik şeklini aldı. İbn Firişte'nin *Aşknâme*'sinde noktavîlik derecesine kadar ilerledi. Bu aşırı yorumlamalar Yıldırım Bayezit zamanında Bektaşî tarikatı içerisine sokuldu. Yavuz'un temizleme gayretlerine rağmen Bektaşî edebiyatı yakın zamanlara kadar Hurufîlik tesiri altında gelişti.

Batınîlik her şeyden önce siyasî bir görüş ileri sürmekte idi. Ehl-i sunnet'in siyasî birliğini kırmak için ileri sürülen bu görüşün başlıca esasları şunlardı :

a) Halifelik yerine *İmamlık* yani İslâm papalığını kurmak. Halife halk arasından seçilmiş bir insan olduğu halde, imâm kendisinde tanrısal sıfatlar olan ve Ali'nin neslinden gelen üstün bir insandır. Batınîlerin bir kısmına göre imâmlar sekiz *(semaniye)*, bir kısmına göre onikidir *(isna aşeriye)*. Allah önce Âdemde, sonra peygamberlerde, Ali'de ve onun çocuklarında görünerek insanlar arasına inmiştir. Batınîler Allahın insan bedenine girdiği *(incarnation)* inancı ile hıristiyanlığın *monophysisme* şekline benzerler ve hulûliye adım alırlar.

b) Batınîlik bir siyasî değişmeyi gerceklestirmek için gizli teşkilâtlar kurmuş (haşhaşîler (**) suikasdlar yapmış ve hükûmet darbelerine baş vurmuş, sunnî âlemin devlet adamlarını öldürtmek suretiyle bazan iktidar mevkiine gelebilmiştir.

c) Batınîlik bir siyasî doktrine uygun bir hukuk sistemi de meydana getirmiş olduğu için onu ayni zamanda şiy'î fıkhı halinde ele almak gerekir.

(*) **Kitab-at-Tavasîn** (T. S.) veya (T. S. M.) şeklindeki sûrelerin başında bulunan Mukatta'at'ın te'viline dair eseridir.

(**) Batıda Haşhaşî kelimesi bozuk şekilde «assassin» olarak yayılmış ve batınîlerin siyasî suikastlerinden dolayı sonra fransızcaya girerek «kâtil» anlamında kullanılmıştır. (Hammer, **Histoire des Assassins).**

Batınîlik İbn Meymûn gibi bir filozof, Hasan Sabbâh gibi bir teşkilâtcı, Ömer Hayyâm gibi bir şair ve astronom yetiştirdi. Hasan Sabbah'a gelinceye kadar yalnız bir fikir ve inanç çığırı halindeyken onunla teşkilâtlandı. Alamot kalesini kendine merkez yaptı. Sonradan İran'da Büveyhî'ler ve Saffârî'ler gibi feodal devletlerle, Mısır'da Fatımîler'le, Yemen'de Zeydî'lerle iktidar mevkiine geldi. Geniş bir Batınî literatürü doğdu; fikirlerinin her vasıtaya başvurarak yayılması işine «davet» *(mission)* ve bu yayıcılara «dâî» *(missionaire)* diyorlardı, «Davet» den maksad halkı İslâm şeriatının esaslarından ayırmaktı.

Batınîlerin felsefî görüşleri şu esaslarda toplanabilir :

1 — Âlem başlangıçsız *(kadîm)* dir. Filozoflar ve kelâmcılar yaratılmış *(hâdis)* diyorlarsa da, varlığının başlangıcı yoktur. Âlem yokluktan çıkmaz, Bu noktada Aristonun «yokluğun tasavvuru imkânsızdır.» fikrinden hareket ediyorlar. Âlem, güç halinde akıl dedikleri ilk sebepten çıktığı zaman basit cevher, Nur'dur. Dokuz mertebe ile bizim bulunduğumuz dünyaya gelinir. Bu mertebelerden her birine Akıl denir. (Bu *Ukul-i aşere* fikrini Farabî de kabul etmiştir).

2 — Dehrî'lerden farklı olarak peygamberleri ve mucizeleri kısmen kabul ederler. Kur'an peygamberin ağzından çıkan Allah'ın sözüdür. Harfleriyle anlamının terkibi küllî nefisden peygamberin *nefsi*'ne olan «Fayz» den ileri gelir.

3 — Bütün insanların, imâmların davetine uyması gerekir. İmâmlar «ma'sûm» durlar, yani her türlü günah ve kusurdan arınmıştırlar ve yanılmazlar. İmâmlar hakkındaki bu görüş Katoliklerin Papalarda gördükleri vasfı andırıyor.

4 — Ahiret hakkındaki fikirleri Brahmanizm ve manişeizm'i andırır. Onlarda olduğu gibi Batınîlerin inancında da kötü ruhlar cesetten cesede geçer, azap çekmede devam ederler. İyi ruhlar göğe yükselerek ilâhî varlıkla birleşirler. Bu métempsychose (tenasüh) fikri onlara hem eski İran inancından, hem Fisagor ve Platon'dan gelmektedir.

5 — Görünüş *(zahir)* hakikatin kabuğu, iç *(bâtın)* onun özüdür. Dinleri iç anlamlarıyla anlamalıdır. Bu da «tefsîr» *(exégèse)* le değil «te'vîl» *(interprétation)* yolu ile anlaşılır. «Te'vîl» yolu kendilerine vergi bir dinî bilgi ve hukuk sistemi yapmaya onları götürmüştür. Harflere verdikleri gizli anlamlar bu te'vîlin anahtarıdır. Meselâ «I» varlığın sahibi «!» arşın sa-

hibi, «kalem» başlangıçsız varlık, «levh» ikinci sebepler, v.s. demektir. Batınîlerin en yaygın eserleri *El - bellag - al - ekber* ve *Te'vil-al-Şeri'a* dır.

Batınîler bu fikirlerden ahlâkî birtakım sonuçlar çıkarırlar ve siyasî teşkilâtlarda bu ahlâka dayanırlar.

A. *El İsme* (ma'sumluk) : Bu, imâmların peygamberler gibi ma'sûm ve günahsız olduğunu ifade eder.

B. *El Mehdive* (Mehdilik) : Kurtuluşa erişmiş ve ayni zamanda kurtuluşa eriştirici demektir. İmâmlar ve dâî'lerin bu sıfatı dinî «davet» lerinin esasıdır. Batınîler insanları kurtaracak bir mehdî beklerler *(El-Mehdiy-al muntazar)* Mehdî mutlak bilgiye sahiptir. Bir mağaraya saklanan son imâm *(Muhammed-al-muhtefi)* «kıyamet» de yer yüzüne gelerek insanları doğru yola çağıracak ve kurtaracaktır.

C. *El - Takiyye* (dinli görünmek) : Aslında göründüğü gibi olmamak, bazı sırları saklamak demektir. İmâm, Halifeye isyanı emrettiği zaman bazı düzenler ve tedbirler kurar. İslâmın kurallarına uyar görünmek, asıl maksadı saklamak «Tekiyye» dir.

D. *El - Ric'a* (geri dönmek) : Batınîler Mehdî'den sonra bütün imâmların yeniden dünyaya geleceğine, kötülere cezalarını vereceğine kanidirler.

Batınîler Halife Osman zamanında toplanan Kur'an'ın aslına uygun olmadığını söylerler. Böylece şiy'î «Kur'an» nında bazı değişiklikler yaparlar. Bir kısım sûrelerin başındaki anlamı bilinmeyen harflere *(Mukatta'at)* özel anlamlar verirler.

İslâm ansiklopedistleri *(Ikhvan-as-Safa)* : 11 inci yüzyılda (Hicrî 439 da) «Saffet kardeşleri» adında bir birlik kuruldu. Gayeleri müslümanları taassuptan kurtarmak, ilim zihniyetini, tabiat ilimlerine dayanan felsefeyi hâkim kılmak, toplumu düzeltecek bir aydınlar ahlâkı yaratmaktı. Vücuda getirdikleri kollektif eserle bu gayelerine bir dereceye kadar ulaşmışlardır. Onlara İslâm ansiklopedistleri demek yanlış olmaz. Başkanları Zeyd ibn Ruf'a, sekreterleri Ebu Süleyman idi. Onlara göre şeriat yanlış inançlarla bozulmuştur. Onu felsefe ve ilim zihniyeti ile temizlemek ve hakikî özünü meydana çıkarmak lâzımdır.

Eser 51 risâleden ibarettir. Sonradan dört büyük cilt halinde Mısır'da basılmıştır. Ansiklopedi'nin pek çok yazarı vardı. Yazarları arasında Ebu

Süleyman Mihricanî, Ebu'l Hasen Zencanî, Ebu Ma'şer Belhî, Zeyd b. Ruf'a'nın adlarını zikredelim. Bu birlik nerede kurulmuş ve risâleler nerede yazılmıştır? Eskidenberi bu yer Bağdat diye kabul ediliyordu. Son zamanlarda bu sorudan şarkiyatcılar arasında yeni araştırmalar oldu. Massignon, Dieterici bu yer sorusu üzerinde durdular. Casanova, *Journal Asiatique* de yayınladığı bir tetkikte risâlelerde geçen Zodiaque takvimine göre bunların yazılış tarihini 1049 ve yerini de Mısır olarak tesbit ediyor (7). Buna ayrıca risâlelerde batınî fikirlerin bulunduğu düşüncesi de sebep olmaktadır. Fakat hıristiyan Arap yazarı Yuhanna Kumeyr onların Şiy'î asıllı olduklarını red ediyor (8). Ona göre risâlelerde şiy'î doktrinini hatırlatacak hiç bir nokta yoktur. Yazılış yerinin de Mısır olduğunu söylemek için takvim kanıtları yetemez. Yalnız İkhvan-üs-Safa yazarları hür düşünceli dirler. Ebu Hayyân Tevhidî'ye göre gayeleri dini, felsefe vasıtasiyle saf hale getirmektir (*). Eski Arap felsefe tarihcisi İbn-al-Kîftî de bunu destekleyecek şeyler söylüyor. Öyle ise biz bu risâlelerin yazılışı hakkındaki eski görüşe katılıyoruz.

Risâleler dört büyük kısma ayrılmıştır :

1) — Matematik ve felsefî ilimler,

2) — Tabiî ve cismanî ilimler,

3) — Psikolojik ve aklî ilimler,

4) — Kanunî ve ilâhî ilimler.

Bu ayırış onların ilimler sınıflaması değildir. Sırf pratik maksatla yapılmıştır.

Metod : Risâleler metodda uzlaştırıcı *(éclectique)* dir. Matematikte Pythagore'a, mantıkta Aristo'ya, metafizikte Platon'a, ahlâkta Sokrat'a, din felsefesinde Farabî'ye bağlıdırlar. Felsefeyi halk arasında Pythagore'culuk vasıtasıyla yayıyorlardı. Astronomiye ve psikolojiye dair düşüncelerinde Pythagore'culuğun büyük tesiri vardı.

---

(7) Casanova, Une date astronomique dans les Epîtres des Ikhwan al-safa (Journal asiatique, Janvier, 1915).

(8) Yuhanna Kumeyr, Ikhwan-al-safa, Drase, Mukhtarat, Beyrouth, 1950.

(*) Ebu Hayyan Tevhidî, **El-Mukabasât; Al-Mu'anese.**

Bilgi teorisi : Bilginin doğuşu ve kökü konusunda tasavvuf ehli ile sensualiste'lerin ve natüralist'lerin görüşlerini birleştirmektedirler. Onlara göre bilgi duyularla başlar. Duyular algıda dolayısiyle aldanırlar. Burada şüpheciliğe açık kapı bırakırlar. Fakat hakikat ancak ruhun temizlenmesi *(cilâ-i kalb)* yolu ile elde edilir. Burada da tasavvuftan faydalanırlar. İkhvan-üs-Safâ'nın bu bilgi açıklamasını sonra da az çok farklı bir şekilde Gazalî kullanacaktır. (*) Onlara göre de bilgide bir rehbere, bir öğreticiye ihtiyaç vardır. Fakat bu fikri Batınîler gibi «İmâm-ı Ma'sûm» fikrine götürmezler. Herhalde onların bilgi teorisi temelinde sensualiste olarak kalır.

Risâlelerde ilimler, Auguste Comte sınıflamasında olduğu gibi olayların basitten mürekkebe doğru sıralanmasına göre beş zümreye ayrılır:

A. Matematik ve mantık : Sırf soyut şekillerin ilmidirler,

B. Tabiat ilimleri : Astronomi ve fizik,

C. Zihin ilimleri : Tecrübî ve rasyonel psikoloji. İnsan ilimleri fizikle metafizik arasında köprüdür.

D. Tevhîd ve kelâm (Batıda Théodicée denen şeyin karşılığıdır) ki, tabiatın metafizik prensiplerini araştırır.

E. Ahlâk : Bütün ilimlerin yüksek hedefi ve insan toplumlarını düzenliyen kanunları veren ilimdir. Burada ahlâk Auguste Comte sınıflamasındaki sociologie'nin karşılığıdır. Risâleleri yazan birliğin maksadı bir aydınlar ve seçkinler ahlâkı yaratmaktı. İkhvan-üs-Safâ burada Aristo ahlakı ile Kelile ve Dimne'den (yani İbn - al-Mukaffa'in arapçaya çevirdiği Hind ahlâkından) faydalanırlar. (**) Risâleler metafizikte Plotin'in sudûr *(procession)* ve Urûc *(ascension)* teorisine bağlanırlar. Her şey tek varlıktan çıkar, yine ona döner. Yaradış bir meydana çıkış ve asla dönüş «kavs» inden ibarettir. Allahın varlığının kanıtları âlemin estetik yetkinliği *(kemâl)*, bilgeliği *(hikme)*, iyiliği *(Hayr)* dır. Yetkin olan bu sanat eseri bilge bir yaratıcının varlığını isbat eder. Aristocu İslâm filozoflarından (Meşşaî'ler den) farklı olarak âlemin yaratılmış olduğuna ve Allahın yaradış fiilinin hür olduğuna inanırlar. Her yaradış şudûr (meydana çıkış) yolu ile olur. Âlemin ruhu, küre biçiminde şekli ve devranî hareketi olan mutlak

---

(*) Gazalî bir çok risalesinde batınîleri ve «tâlimiye» mesleğini tenkid ettiği halde akıl anlayışından onların tesirindedir. Yalnız «Peygamberden başka muallim yoktur» diyerek te'vil eder.

(**) Bu eser Osmanlı devrinde türkçeye Hümayunnâme adı ile çevrilmişti.

cisme aittir. Âlemde içiçe onbir küre vardır. Bunlardan en genişi «Arş-ı zam» dır. Sabit yıldızların küresi Gök'leri ve yeryüzünü içine alan «Kürdür. Âlem dört prensibe bağlıdır :

1) Allah,

2) Fa'al akıl,

3) Âlemin ruhu,

4) İlk madde.

İkhvan-üs-safa bu prensipleri sayarken Razî'yi hatırlatıyorlar. Fakat başlangıçsız âlem görüşüne karşı yaradış fikrini savundukları için ilk maddeyi «ezelî» saymadıkları anlaşılıyor. Şu kadar varki İkhvan-üs-Safâ sistemi uzlaştırıcılığından dolayı bazı sıkıntılar ve çelişmeler içindedir. «Yaradış»la «Sudûr» fikrini uzlaştırma bunlardan biridir. Bazı fikirleri temamen İslâmiyete dayanıyor. Bazıları onunla uzlaştırılamıyor. Bu yüzden müphem, mecazlı ve anlaşılmıyan terimler kullanıyorlar.

Evrimcilik fikri: İkhvan-üs-Safâ'da bir nevi evrim *(évolution)* fikri vardır. Fakat bu Plotin felsefesinin yaptığı gibi eski anlamında ifade edilmiş şekillerin değişmesi görüşünden ibarettir. Dieterici daha geçen yüzyılda risâlelerdeki bu ifadeye kapılarak onları çağdaş évolutionisme fikrinin önderleri sayıyordu. Bu kadarını söylemek mübalağa olur. Fakat başka düşünürlerde görülmeyen bir cesaretle tabiatın bütün mertebeleri arasında sürekli bir gelişme olduğunu söyledikleri doğrudur. Bitkilerin ilk derecesi, madenlerin son derecesine, onların son derecesi de hayvanların ilk derecesine bağlıdır. (1. Resaîl : *Tekvin-al-maadin)* Bu sürekliliği anlatmak için risâleler hayvanlardan insanlara geçişi açıklamakta, hattâ maymunda insana benzer vasıfların nasıl başladığını anlatmaktadırlar. Fakat Darwin teorisinin bu pek erken habercileri insandan sonra da melekler âlemine, oradan ilâhî âleme ve mutlak varlığa doğru yükselişi anlatmada devam ettikleri için, bu görüşün çağdaş evrimcilikle ilgisi olmadığı anlaşılır. Buna benzer fikirler Osmanlı devrinde Erzurumlu İbrahim Hakkı tarafından *Marifetnâme*'de de ileri sürülmüştür.

CABIR IBN HAYYAN

İslâm ilim ve fikir tarihinde hemen efsâneyle karışık bir ün bırakmış olan Câbir b. Hayyan bütün eski Tabakat kitaplarında İslâm kimyasının

babası ve filozof olarak tanınmaktadır. Hayatına dair verilen bilgiler [illegible] larının incelenmesinden çıkan bilgiye tam uymadığından son zamanlarda birçok tartışmalı yazılara konu olmuştur. Câbir'den İslâm bibliyoğrafları sufî, kimyager ve filozof diye bahsederler. Şiy'îler onu kendilerine mal ederler ve Cafer-i Sadık'ın arkadaşı olduğunu söylerler. Bir kısım filozoflar onu kendilerinden sayarlar. Çünkü mantık ve felsefeye dair eserleri vardır. Kimyagerler onu kendi ilimlerinin babası sayarlar. Hakkında söylenenlerin bir kısmı da efsaneden ibarettir. Bazıları onun sayılan kitaplarından çoğunun başkalarına ait olup yalnız Kitab-ür-Rahme'yi onun yazdığını söylerler. Yetiştirdikleri arasında İbn Ayaz, ve El-Harkî'nin adlarını biliyoruz. Câbir'in efsâneli kişiliği onun hem lâtince çevirilerinde, hem de Arapça metinlerde görülmektedir. Simya tarihcileri bu eserleri uzun bir süre Câbir'in sanmışlardır. Halbuki bunlardan bir kısmı Lâtin âleminde yapılmış derlemelerden ibaretti. Bunların yanında daha az tanınıyorsa da Arap dünyasına ait olanlar da vardır. Bu karıştırmalar, başlıca Berthelot'nun tetkiklerinden sonra aydınlanmaya başlamıştır. Aldo Mieli'ye göre efsânenin ikinci safhası İslâm âlemine aittir ve burada problemin çözülmesi daha güçtür (9). J. Ruska ve P. Kraus'un araştırmaları söylendiği gibi bu eserlerin 8 inci yüzyılda değil 10'uncu yüzyılda yazıldığını tahmin ettiriyor (10). Bu araştırmalar eserlerin İsmailî doktrini çevresinde vücuda geldiği noktasında toplanmaktadır. Vakia Câbir'in eserlerinden bazılarında İsmailî ve imâmî fikirleri açıkca görülüyor. Fakat bunlarda biri efsânevî, öteki hakikî Câbir birbirine karışmış olabilir. Problem henüz çözülmüş olmaktan uzaktır.

İsmailîler'den İbn Meymûn «Mizan» adlı eseriyle bu çığırı yaymada büyük rol oynamıştı. Bu zata göre «küllî akıl», «Küllî nefs» i doğurmuş, dünyada birtakım kanun kurucular, Allah'ın sözünü doğrudan doğruya söyliyenler *(natıkûn)* şeklinde görünmüştür. Bunlar da Âdem, Nûh, İbrahim, Musâ ve Muhammed'dir. Son nâtık ve son imâm «mehdî» olarak çıkacak olan «Muhammed ibn İsmail» dir. İşte Ruska ve Kraus'a göre bu mezhepteki yazarların bu konudaki birçok eserleri Câbire nisbet edilmiştir. Onun Abbâsîler zamanında yaşamış olması ve 9 uncu yüz yılda Süryancadan çevirilerin en kuvvetli devrinde Irak'taki Sabiî'lerden, İmâmî hare-

---

(9) Aldo Mieli, **La Science arabe,** 1939.

(10) Paul Kraus, **Studien zu Jâbir ibn Hayyan,** Isis, XV, 1931; J. Ruska, **Quelques problèmes de la littérature alchimiste,** Ann. Guébhard - Séverine, VII. 1931 p. 156.

ketinden tesir alması akla yakın görünüyor. Metinlere bakınca bütün bu karışık tesirlerin onlarda birleştiği kolay anlaşılabilir.

Câbir'in eserleri bir kaç guruba ayrılabilir :

1) Sırf kimyaya ve tabiiyata ait olanlarıdır ki, bunlarda ne İsmailîlik izleri, ne de simyâ ve büyü gibi ilim dışı düşünceler vardır.

2) Câbir'in felsefeye ait fikirleridir ki, burada Yunan felsefesi, Sabiîlik ve batınîlik tesiri ile kendine vergi bir tabiat felsefesini açıklamaktadır.

3) Simyâ, tılısım ve büyüye ait kısımlardır ki, Câbir'in asıl Ortaçağda yayılan ve belki de başkalarına ait kitapları bunlardır.

4) Bir de filozofun doğrudan doğruya İsmailî doktrinini savunduğu risâleleri vardır. Bunlardan hangilerinin gerçekte Câbir'e ait olduğu hangilerinin ona isnâd edildiğini belirlemek çok güctür.

Câbir'e göre zaman sonsuz cevher ve genel cinsdir. Zamanda olan şey geçmiş, hal, gelecek diye bölümlere ayrılır. Bu bölünüş günesin hareketi ile ölçülür. Güc halinde olan, varlığı gelecek zamanda mümkün olandır; oturanın kalkması gibi. Fiil halinde olan, şimdi olandır: oturanın oturması gibi. Madenlerin varlıkları güç veya fiil olduğuna göre değişir. Bir cisim güc halinde başka bir cisim olabilir. Güc cismin maddesi, fiil onun şeklidir. Böylece bir cisimden bir cisme geçmek imkânı olduğu görülür. (Orta-çağ *alchimie*'sinin esası).

Şeyler iki kısma ayrılır: Basit, mürekkep. Mürekkep olanlar da mutlak veya ikinci olurlar. Mürekkep şeyler basitlerin birleşmesinden doğar. Tabiattaki şeylerin büyük bir kısmı böyle terkiplerden doğar. Terkiplerin terkiplerine çıkmak üzere en karışık cisimleri elde ederiz. Birinci mürekkeplere misâl tabiat, ikinci mürekkeplere misâl: sıcaklık, soğukluk. Üçüncü mürekkeplere misâl: Taş, hayvan, bitki. Tabiatta olan her şey ister istemez gücden fiile geçerek gelişmektedir. Câbir bu esasları organik ve inorganik kimyaya tatbik ediyor, oradan canlılar âlemine geçerek insana kadar geliyor. Tabiat ona göre niteliklerin çoğalmasından ibarettir. Bu çoğalma şu esasların birleşmesinden doğar: Hareket, sükûn, nitelik, nicelik. İlk unsurlar birleştikçe cisimler doğar. Yıldızların bünyesi de bu esaslara bağlıdır.

O, bundan sonra ilimlerin sınıflanmasına geçiyor. Onları insanla ilişiğinin uzaklaşma derecesine göre yediye ayırıyor:

1) Tıp ilmi,

2) Sanat ilmi,

3) Özelikler *(Havass)* ilmi,

4) [redacted]tılsımlar ilmi, (ki zamanımızda çok tarafları vardır diyor.)

5) Yıldızların kullanılması ilmi,

6) Tabiat ilmi *(İlm-i mizân),*

7) Şekiller ilmi *(İlm-i tekvîn),* gücden fiile geçmeyi inceler.

I — Tıp teorik ve genel olarak iki kısımdır. Teorik olanın birincisi akla aittir ve bütün ilimlere «giriş» görevini görür. İkincisi bedene aittir. Ötekinden faydalanarak kurulur. Pratik tıbba gelince o da nefse ve cisme ait olmak üzere ikiye ayrılır. Nefse ait olan pratik Tıp ya «tabiî zarurî» yahut «Sun'i ıstılâhî» olur. Cisme ait pratik Tıp da ya bedenin içi yahut dışı ile uğraşır. Tıp ilimleri tabiatta hâkim olan dört unsur *(Ustukuss)* dan hareket eder: Sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık. Buradan insanın bedeninin şu mizaçları *(ahlat)* elde edilir: Safra, sevda, balgam, kan, bunlar unsurların terkibinden doğar.

Câbir daha sonra teşrih (anatomi) kısmında bedenin bütün parçalarını inceliyor ve bunları «*Tıbb-ı - kebîr*» de anlattık diyor. Başka bir bölümde hastalıkların nevilerini ve onları meydana getiren sebepleri araştırıyor.

II — Sanat kelimesinden Câbir kimyayı anlıyor. Başlıca yedi basit unsur görüyor. Bunları :

1) Uçucu, yanar, birleşir,

2) Uçucu, yanmaz, birleşmez,

3) Uçucu, yanar, birleşmez.

diye üçe ayırıyor. Bu çeşitli ilimlerin terkipleri yıldızları meydana getirir. Yalnız ceset ve yalnız ruh olmayan, ruhlarla cesetlerden mürekkep varlıklar en üstün derecededir. (Burada meşşaî'lerden ve Aristo'dan ayrılarak insanda üstünlük görüyor).

III — Özelikler İlmi : Özelikler :

a) Ya çabuk kaybolur ki «hal» denir,

b) Ya ağır ağır değişir ki «heyet» denir, (bu kelimeyi İşrakî'ler benimsiyeceklerdir).

c) Ya da öze ait *(zatî)* olur.

Burada cisimlerin özeliklerini aradıktan sonra bunların şartları üzerinde duruyor. Maddî özeliklerin incelenmesinden manevî özeliklere, oradan tekrar yıldızlara ve onlarla insanların manevî vasıfları arasındaki ilişiğe geçiyor ki, böylece Câbir'in tabiat görüşünden ayrılarak ilimdışı *hermétisme* görüşüne saptığı görülüyor.

IV — Tılsımlar İlmi' nden «Mantık kitabı» nda uzun uzadıya bahsettiğini söyledikten, bunun gerçek değeri olmadığını işaret ettikten sonra, yıldızlarla insanların kaderi arasında ilişiklik olduğunu kabul edenlerin burada pratik sonuçlar elde edileceği sanısında olduklarını anlatıyor. Bu sanıya göre şeyler arasında ya benzerlik (mümaselet), ya karşılıklılık (mukabele) vardır. Bu esasa göre şehirlere akrepleri ve vahşileri çağırmak veya onları uzaklaştırmak için kullanılan usullere «Tılsımât» denir. Tılsımât iki şeye bağlıdır :

a) İlâçların vasıflarına,

b) Yıldızların hareketlerine,

Özelikler ise yalnız birine bağlıdır, Tılsımla özeliğin (Hassa'nın) farkı budur.

V — Şekil İlmi : *(İlm-al - mevazin* adlı kitabımızda açıkladık dedikten sonra) maddeden insana kadar tabiatın bütün derecelerindeki varlıkların şekillerini ve bunların birbirleriyle ilişiklerini anlatır diyor.

VI — Yüksek varlıkların insan hizmetinde kullanılması bilgisi *(İstihdam-al-ulviyât) :* Burada Câbir'i büsbütün Sabiîlik ve hermétisme *(Herâmise)* tesirinde görüyoruz. *Yüksek varlıklar* 4, 9, 7, 12 dir. Bunlar üstünde daha başka yıldızlar olan birtakım yıldızlardır ki, hepsi 68 dir. Başka bir sanıya göre bu sayı 163 e çıkar. Câbir'e göre yüksek varlıklardan faydalanmak iki tarzda olur :

1) Rasat,

2) Bahur,

ile. Rasat şudur: İstediğin hangi yıldızın, istediğin hangi dereceye düşdüğüne bakarsan bunu gözünle görürsün. Bahur ise her yıldız için iki türlüdür: Biri benzerlik, öteki karşılıklılık yolu ile. Benzerlik yıldızların kendi tabiatına uygun derecede olması demektir. Yıldız soğuk olduğu zaman derecesi de soğuktur. Karşılıklılık bu yıldızın aksi ile karşılaşmasıdır. Meselâ derece sıcak, yıldız soğuk ise fiil soğuk olur. Birincisi faydayı çekmek, ikincisi zararı uzaklaştırmak için kullanılır.

VII. Şekil ilmi *(Tekvin)*: Câbir'e göre bu Mizân, kullanma, Tıp veya sanat ilimlerinin sonucudur. Bu ilim, şeylerin birinci mertebeden ikinci, üçüncü, v.s. mertebelere nasıl geçtiğini gösterir. Filozoflar bu soruda bir çok kısımlara ayrılmıştır, diyor. Bir kısmı unsurların birinden ötekine geçerek bir «devr» yaptığı sanısındadır. Câbir bu nokta üstünde duruyor. Ona göre varlıkların şekil değiştirmesi ve evrimi mümkün olduğu gibi, yapma olarak insanı meydana getirmek de mümkündür, o çağda bu düşünce birçok zihinleri uğraştırmış ve batı Orta - çağında Paracelse'e kadar gelmiştir. Goethe'nin Faust'da talebesi Wagner'e Homunculus'u yaptırması bu sanının bir örneğidir. İslâm Orta - çağındaki «Uçan insan» (İbn-i Sîna bedensiz ruh için kanıt olarak kullanacaktır) ve Anka-i mugrib gibi hayalî düşüncelerin Câbir'in teorisinde nasıl yer aldığına şaşmamalıdır.

Câbir, bilginin duyularla elde edildiğini, fakat duyulara ait bilgiden derece derece akla ait bilgiye yükseldiğimizi kabul eder. Akıl ilimlerinin öğrenilmesi için, eskidenberi ilimler arasında kurulmuş olan mertebeleri bilmek ve en aşağı olan *hayvanî ve zulmanî* dereceden en yüksek olan *ilâhî* ve *nurânî* dereceye yükselmek lâzımdır. Filozof bu mertebelerde yükselmeye birçok kitaplar ayırmıştır. Kitab'ül ahcâr (Taşlar kitabı) da sonsuz tabiatın bütün şekillerini gözden geçiriyor. Kimyagerleri en çok uğraştıran budur. *Kitab-üt-tecmi*'de hayvandan insana yükseliş ve insanın kuruluşunu anlatıyor.

Câbir'in tabiat felsefesi Aristo, Stoa felsefesi ve Eflâtunculuğun bir çeşit terkibine varır, bu mertebeli âlem, en yüksek derecede ilâhî nura ulaşır. Fakat ilâhî nûr bir bütün olan varlığı kuşatır. Sonunda mertebeler bu tümel ve organik varlığın içinde erirler. Nûr şeyleri kabul eden doğucu beyaz bir cevherdir. Zulmet (karanlık) şeylerde nurun yokluğu halidir. Nuru kabul etmeyen şeylere zulmanî, nuru kabul eden şeylere Nurânî denir. Bilgimize giren duyular veya akılla öğrenilen şeylerin ilmine Zâhir, bu araçlarla öğrenilmiyen ve onun arkasında gizlenen hakikat ilmine de Bâtın denir. Nefs kendisine âlet görevini gören bedenin yetkinliği *(entelechia)* dir. Bu tanım «canlı olan âlet sahibi cismin yetkin-

liğidir» diyen Aristo tanımına yakındır. (Câbir kendi tanımı ile Aristo'nun tanımı arasındaki yakınlığı açıkça Kitab-ül-Hudûd'unda işaret ediyor.)

Câbir'e göre Sokrat, Simplicius, Thalès ve Plinus felsefenin bazı esaslarında birleşmektedirler. Onlara dayanarak şu hükümlere ulaşıyor: Felsefenin başlıca kuralları Mizân kurallarıdır. Bu sanı İbn Meymûn gibi onda da bu sistemin bel kemiğini teşkil etmektedir. «Mizân» deyince varlıktaki bütün şeylerin nicelik kanunlarını anlıyor. Bundan dolayı da bütün tabiî olayların nicelik ve sayı kanunlarına ircâ edilebileceği sonucunu çıkarıyor. Tabiî niteliklerin nicelik dili ile ifadesinden ibaret olan bu ilim ideali, henüz tecrübenin yeteri kadar gelişmiş, matematiğin tabiî oranları tam ifade edecek olgun bir âlet haline gelmemiş olduğu o çağda kendinden beklenen verimli eseri vermemişse de; Descartes'da tam şeklini bulacak olan ilmî görüşün vaktinden önce doğmuş habercisi sayılmalıdır. Astro-biologique kökten gelen ilim dışı bir kozmogoni ve henüz yenilememiş büyü görüşleriyle bunalan Orta-çağ ilmi bu geniş «Mizân» fikrinden ancak sınırlı olarak faydalanabilmiştir.

Câbir'e göre varlıklar ya *kadîm* (başlangıçsız), yahut *muhdes* (meydana gelmiş) dir. Başka bir bakımdan olanlar ya *bâtın* (görünmez) ya da *Zâhir* (görünür) dürler. Gerek görünür, gerek görünmez halde bu varlıklar ya mürekkep yahut basittir. Her mürekkebin en aşağı iki parçası vardır. Nitekim onun ister istemez «cihet» leri (mode) vardır. Büyüklüğün sonu olmaması akılla tasarlanamaz. Sonu olmıyan mesafenin sonu olmıyan zamanla kesilmesi mümkün değildir. Sonu olmıyan şeyin gücü ve fi'li olması da mümkün değildir. Bu, akılla tasarlanabilir. Nitekim sonu olmıyan şeyin bütün veya parça olarak hareket etmesi de mümkün değildir. Çünkü böyle olmasaydı tikel *(müfred)* ve sınırlı olması gerekirdi.

Câbir bu ilkelerden başlıyarak tabiî olayları açıklıyan sebepler üzerindeki düşüncelerini anlatıyor: Sebebi eserden önce bilmek gerekir. Özün sebepsiz ve esersiz olması mümkün değildir. Mürekkep cisimden sıfatları ve karşıtı kaldıramayız. Fiil bir şey için sonsuz olarak güç halinde olamaz. Bir şeyde (bir yıldızda) hayatın varlığı ancak nefsle kabildir. Bazı şeylerin bazı şeylerden çıkması sebeplik yoluyladır. Câbir «Nûr» ve «Zulmet» kavramalarını sistemine sokuyorsa da aslında onlardaki ikilikten uzaktır. «Özelikler Kitabı» nda birçok kanıtlarla ikici *(dualiste)* doktrine hücum ediyor. Bilgi problemi dolayısiyle de hangi şekilde akıl yürütüyor? iki varlıktan :

a) Ya her biri kendi özünü bilir,

b) Ya kendi özünü bilmez,

c) Veya biri özünü bilir, öteki özünü bilmez,

d) Yahut onlardan her biri özünü bilir ve özünü bilmez. Onlardan birinin bilgisi özünü kuşatırsa onlar sonludur. Çünkü bilgi onları kuşatmaktadır. Eğer sonlu iseler cisimdirler ve sınırlıdırlar. Onları kuşatan şey de ya cisimdir, yahut yokluktur. Bunlar ise ikiden fazladır. Öyle ise ikicilik yanlıştır. Ötekiler içinde ayni suretle akıl yürütüyor.

Câbir beyinle ruhî yetiler arasındaki ilişiği incelerken, bu soruda bazı filozoflara göre türlü görüşleri anlatıyor (adlarını söylemiyor.) Beyin herkesce aklın merkezi *(mahal-al akl)* sayılır. Beynin birinci boşluğu hayâl merkezi *(beyt-al-hayâl)* dir ki, insan bununla her şeyi hayâl eder. Bu kısım başta alın tarafıdır. Beynin ikinci boşluğu fikir merkezi *(beyt-al-fikr)* dir ki, bu hayalden daha doğru ve hareketlidir. Üçüncüsü daha üstündür ki, bu hatırlama merkezi *(beyt-ül-zikr)* dir. Bazılarına göre aklın merkezi yürektir. Böyle düşünenler kan dolaşımının ruhun hareketlerinde en önemli rolü oynadığını sanıyorlar. Câbir'e göre insan aklı, duyulara dayanır; çünkü duyunun merkezi beyindir. *(Kitab-al-tecmî').*

Bilginin kuruluşunda üç görüşü karşılaştırıyor :

1) Birine göre çocuk doğduktan biraz sonra öğretme yolu ile konuşmaya başlar;

2) İkinciye göre bunun için dıştan bir etkiye ihtiyaç yoktur. Şeylerle ilk karşılaştığı zaman kendiliğinden yaratıcı olur.

3) Bilgi çocukluktan beri ne apaçık olarak, ne öğretme yolu ile kazanılır. Fakat apaçıklığa «hiçbir» dediğimiz yerde ulaşır. Onlar apaçıklığın arzu olduğunu sanırlar ve objenin bu bilgi için istendiğini kasdederler. Halbuki biz apaçıklıktan nefsde bulunan şeyi anlıyoruz ki, onun tecrübeden önce zorunlu olarak bilici olması mümkün değildir. Câbir'in karşılaştırdığı bu görüşlerden birincisinin *empirisme*'e, ikincisinin rationalisme'e ve doğuştan fikirlere, üçüncüsünün bu iki çığırı birleştiren bir çeşit Leibniz görüşüne karşılık olduğu görülüyor. İlkçağ felsefesinde bunların az çok karışıklıklarını Demokrit, Eflâtûn ve Aristo'da bulabiliriz. Böylece Câbir islâm âleminde fikirleri en çok yaygın olan Aristo'ya bağlanmış olsa gerektir. Bu efsaneyle karışık filozof herhalde X uncu yüzyıl başlarını görmüş olacaktır. Çünkü eserlerinde bütün felsefî görüşlerin tartışmasını yapmaktadır. Öyle ise felsefenin geliştiği bir devirde yaşamış olmalıdır.

Câbir'in fizik ve metafiziği ayni ilkelerden hareket ediyor: Cevher ve nefs birleşerek sıcaklık ve kuruluk âlemine iner. Böylece bütün felekler (yıldızlar) kurulur. İlk varlıklara ait bilgiden ikinci varlıklara ait bilgiye geçilir. Burada akılyürütme *(istidlâl)* ve yorumlama *(istinbât)* yollarına başvurulur. Bu bilgi görünenden görünmeyene doğru gitmek üzere üç tarzda olur:

1) Analoji yolu ile *(mücanese);*

2) Alışkanlık yolu ile *(mecra'el-âde);*

3) Sebep-eser yolu ile *(El-Asâr).*

Analoji bir kimseye ait bir şeyi görünce, bu şeyden bütününün de ona benzediğini çıkaranın hali gibidir. Böyle bir akılyürütme sabit ve doğru değildir. Manichéisme *(Menaniye)* yanlış olarak böyle akılyürütmekte ve şöyle demektedir: Madem ki âlemde ışık ve karanlık, iyilik ve kötülük vardır, öyle ise bu âlemin dışında da bütün varlık için Nûr ve Zulmet olması gerekir. Alışkanlık yoluyla da zorunlu ve kanıtlamalı bilgiye varılamaz. (*Sanki David Hume'in görüşünü tenkit ediyor gibidir*). Bu yoldan ancak kandırıcı (iknaî) bilgiye gidilebilir: Sokrat'dan önce Sofist'lerin tuttukları bilgi yolu gibi Halkın tümevarışdan anladığı yalnızca alışkanlıkla kurulmuş olan ilişikleri zorunlu sanarak bunlardan sonuçlar çıkarmaktan ibarettir. Bu yol şaşırtıcı, hatta büsbütün yanıltıcı olabilir. Eserleri inceliyerek görülenlerden görülmeyenlere geçmek en sağlam yoldur. Maddecileri bu âlemin yaratılmış olduğunu kabulden alıkoyan, hiç kimsenin bu başlangıcı görmemiş olması idi. Halbuki onlara kurulmuş bir şehir misali verilmiş olsa, onun başlangıçsızlığını kanıtlamak için kullandıkları sebeplik ile göstermeye kalkarlar. Eğer başlangıcını görmediğimiz şehrin yapıldığını biliyorsak, bunun tek sebebi onun benzerlerinin yapıldığını görmüş olmamızdır. Âlemin kuruluşuna benzer bir misâl görmedik diyecek olurlarsa şöyle demelidir: Bu bizim söylediğimizde de vardır ve onun oluşunu akılyürütme ile çıkartırız. Görmediğimiz ve benzeri olan her şeyin varolması, nitekim görmediğimiz ve benzeri olmayan her şeyin de var olmaması gerektiğine neden hükmettiniz? Halbuki gördüklerinizden çıkararak görmediğimiz birçok şeylerin var olması mümkündür.

Câbir, Aristo'ya dayanarak bütün varlıkları kaplıyan on kategoriyi ele alır. Ancak onların yorumlanmasında Batınî görüşü meydana çıkar. *Cevher,* büyük aydınlatıcı feleğin yıldızıdır. *Zaman* bütün şeyleri içine alan sonsuz dehirdir. Kitab-ül-Hamsîn de doğrudan doğruya «Bâtın» bilgisine girmeye kalkıyor. Aristo'nun *Dış felsefe (El felsefet-ül-hârice)* de-

diği ilimleri kendi doktrinine göre «Zâhirî ilimler» saydıktan sonra insanlığın anlamını *(manâ'al-insaniye)* açıklıyan «Batınî ilimler» e girmeye çalışıyor. Burada batınîliğin ana kavramları arasında imâm, hicab, sâbık, insan-ı ekber, insan-ı asgar, zâhir, bâb, nâtık, tilmiz, üstad, makam gibi kavramlar üzerinde duruyor. Aristo'ya uygun olarak «tilmîz» i maddeye, «üstad» ı şekle benzetiyor. Ruhânî cevher Câbir'e göre *akıl, nefs* ve *ruhânî* şahıs'lardır. «Ruhânî şahıs» deyince türlü şeyler anlaşılmıştır. Bazıları bunları meleklerin özel bir nev'i *(El - melâiket - i hassa)* sayarlar. Fisagor ve Porphyrios'a göre yıldızlar hem melekler, hem de şahıslardır. Bazıları da felekte bulunan bütün varlıkların ruhânî şahıslar olduğunu söylerler. Fakat bu kozmolojik görüşün yanında psikolojik görüş te yer alıyor. Böyle düşünenlere göre ruhânî şahıslar imâmlar ve peygamberlerdir. Bazıları onları duyumlardan kaçan lâtif *(spirituel)* varlıklar diye tanımlarlar. Böyle düşünenlere göre ruhânî şahısların mutlaka dinlerin tanımladığı bir zümreye girmesi lâzım gelmez. En sonra ruhânî şahısları doğru düşüncelere, sağlam akılyürütmelerine dayanan fikir çığırları diye anlıyanlar da vardır. Câbir bütün açıklamaları gözden geçirdikten sonra kendi fikrini söyliyor: «Manevî şahıslar için ileri sürülen bütün bu görüşler yanlıştır. En doğru düşünce şudur: Onlar yıldızlardır, çünkü yıldızlar kişilerdir. Tabiat, akıl, nefs ile basit cevherler olup kişi değildirler.

Câbir, *Kitab-al-iştimâl* da Eflâtun'un bedenden bedene ruhun geçmesi *(tenasuh)* fikrine dayanarak bunu batınîliğin «devr» fikriyle birleştirmektedir. Ona göre «kevn» (yaradılış) zarûrî olduğu gibi «devr» de zarûrîdir. Bazılarına göre devr, her kişinin ilk şekline yeniden dönmesi demektir. Bu tam devir hayatın şekil değiştirmeleri içinde, zamanın çizdiği kapalı bir kavis halindedir. Halbuki zaman hareket eden şeylerin sayısıdır. Devr yıldızlar âlemini, doğup bozulmalar âlemini, onun içindeki bütün şeyleri kaplar. Zaman iki türlüdür: Biri bir halde sabittir ki, yıldızların zamanıdır. İkincisi yükselir, alçalır ki, doğup bozulma âleminin zamanıdır. Câbir de âlemin yaradılmış olduğu fikri Batınîliğin görüşüne uygun değildir. Bundan dolayı, ya onu bu çığıra maletmek doğru olmaz; ya da eserlerinden hangisinin ona ait olduğu, hangisinin olmadığını belirlemek için araştırmaların henüz yeter olmadığım söylemelidir.

Câbir bir kitabında *(Kitab-ı Havas-al Kebîr)* Bermekî ailesiyle yakınlığını gösteren vak'alar anlatıyor. Başka bir kitabında ise kendisinin Halid İbn-i Yezîd devrinde yetiştiğini söyliyor. Biri Abbâsîler'e, öteki Emevîler'e ait bu iki rivâyetten birincisi doğru olduğuna göre öteki ile ilgili bütün eserlerin başkasına ait (veya sonradan bozulmuş) olması gerekir.

Nitekim İbn Haldun bu imkânsızlığı düşünerek eğer ikinci rivayet doğru ise, bunun Abbâsîler zamanında yaşamış başka bir Halid olması ihtimalini ileri sürüyordu (11).

(11) İbn Haldun, **Mukaddeme**'de «İlm-i Kimya» bahsinde mensuplarının buna «İlm-i Cabir» dediklerini söylüyor (**Mukaddeme,** türkçesi, Cilt I, sh. 185 - 202).

IV

İSLÂMDA ARİSTOCULUK

(Meşşaî Okulu)

Tabiat felsefesine parelel olarak İslâm âleminde hemen klâsik şekil alan bir akılcı felsefe başladı. Ya'kûbî manastırlarında gelişmiş Aristo şerhlerinin Arapçaya çevrilmesiyle uyanan bu felsefe, bir yandan İslâm peripatos'cuları *(meşşâîler),* öte yandan daha sonraki yüzyıllarda atomculuk ve şüphecilikten kurtulan felsefî Kelâm hareketi oldu. Aristo'nun Organon'u ve metafizik'i Ehl-i sünnet doktrinine temel hizmetini gördü. Sokrat'tan önceki felsefenin islâmdaki akisleri dinle kolay uzlaşmadıkları halde, bu yeni çığır uzun bir hazırlık devresinden sonra İslâm imparatorluklarının medreselerinde İslâm inancı ile en iyi uyuşan resmî felsefe oldu. Fakat Arap dilinde yazılmış tanınan yayınlar ve öğretimde «Meşşaî» deyince, işin doğrusu, yalnız Aristo felsefesi değil, Aristoyla Platon'un Plotin'ci yorumlama ile uzlaştırılması anlaşılıyordu. Bu tesirleri toplıyan İslâm filozofları özel bir ortamda yaşıyorlardı. Bu da gnosticisme temeli üzerinde, eski Babil, Hiristiyan ve manichéen tesirlerini birleştiren Hermes *(Herâmise)* geleneği idi. Yunan filozoflarının yerli tesirlerle karışması bu yeni felsefenin özel bir sistemi olmasına sebep oldu. Böylece Plotin'den az çok farklı bir Sudur *(procession)* felsefesi meydana geldi. Bu syncrétiste çevre yeni doğan felsefelere bir yandan orijinalliğini veriyor, bir yandan onları çatışkan âmilleri uzlaştırma bakımından güçlüklere sokuyordu. Bu güçlüklerden belli başlıları Meşşaî okulunun sonuna kadar devam etmek üzere şunlardır :

1) İlk hiristiyanlık devrinin Aristocu Eflâtun ve Eflâtuncu Aristo şerhleri İslâm filozoflarının elindeki başlıca kaynaklar olduğu için, onlar da Aristo'yu, Eflâtun'la tamamlama ihtiyacını duydular. Hatta bu iki filo-

zof arasındaki farkın sanıldığı kadar büyük olmadığı düşüncesiyle onları uzlaştırmaya çalıştılar.

(2) Yunan felsefesi Sokrat'tan önceki ve sonraki bütün safhalarında tabiatın başlangıçsız olduğu kanısında idi. Bunun için ona başlangıçsızlık teorisi *(éternisme)* denebilir. Halbuki İslâmiyet daha önceki samî dinler gibi esasında yaradış teorisine *(créationisme)* dayanıyor. İslâm-filozofları Yunan kaynaklarından faydalanırken bu iki zıt görüşü uzlaştırmak zorunda idiler ki, bu birincisinden çok güç idi. Filozoflar felsefeyi temel olarak almış ve dinî inancı ona göre açıklamışlar; Kelâmcılarsa, tersine, dinî inancı temel olarak almış ve bunun için felsefî kanıtlar kullanmışlardır. Meşşaî filozoflardan her birinin bu uzlaştırma yolundaki başarı nisbeti farklıdır (1).

(3) Araplar Plotin'in «Tasû'at» diye tanıdıkları eserini tam olarak bilmiyorlardı. Yalnız ondan seçme bazı parçaların (yazarı bilinmemek üzere) sonradan Aristo'nun *Théologie si* diye okunduğu ve şerh edildiğini görmüştük. Bu parçalar bile Plotin fikirlerinin İslâm âleminde büyük tesir yapmasına sebep oldu. Hatta bu «sudur» teorisi yaradış ve başlangıçsızlık fikirleri arasındaki imkânsız uzlaşmayı bir dereceye kadar kolaylaştırdı. Önce Meşşaî'ler, sonra mutasavvıflar bu yola baş vurdular.

Mezepotamya'daki synerétique çevre İslâm filozoflarının yeni sistemlerindeki karışıklığın başka bir âmili oldu. Aslında yıldızlarla insanların talihi arasında münasebet görmeyecek kadar kesin bir determinizme hazırlanmış olan İslâm filozofları Mezepotamya çevresindeki astro - biologique görüşün tesirinden kendilerini tamamen kurtaramadılar. Meşşaî'ler determinist görüşü bir yandan Aristoculuğa, bir yandan da İslâmlığa borçlu idiler. Bunun için onlardan her birinin astrologie görüşünü red eden eserleri vardır. Fakat bu kesin tavır yine de onlarda sabiîlik izlerinin devamına engel olmadı. Bunun için İslâmda akılcı filozofları yalnız Yunan filozofunun ardından gidenler sayamayız. Hattâ bu kökten o derece ayrıldılar ki, batı düşünürleri Farabî ve İbn-î Sînâ dan yapılmış latince çevirileri okudukları zaman, orada Yunan felsefesine karşı hiristiyanlığı savunmak için en iyi silahı bulduklarını sandılar.

---

(1) Léon Gauthier, **Scolastique musulmane et scolastique chrétienne** [Revue d'histoire de la philosophie, 1928]; L. Gauthier, **Introduction à la philosophie de l'Islam; L. Gardet, Raison et foi en Islam** [Revue Thomiste, 1937 - 1938].

1

EL - KİNDÎ

Ebû Yusuf Yak'ub bin Ishak El-Kindî Bağdat'da yetişmiş ilk Arap filozofudur (*). Bütün eski felsefe çevirilerini gözden geçirdi ve düzeltti. Aristo'nun eserlerini tamamladı. Zamanındaki tabiat filozoflarına hücum eden ilk akılcı filozof oldu. 872 de öldü, 150 kadar eser ve şerh yazdı. Fakat bunlardan azı orijinaldir. Eserlerinin en önemli kısmı zamanındaki fikir cerayanlarına hücumları ve redleridir. Lâtince çevirisiyle batı dünyasında en tanınmış eseri *Kitab al-akl - ve'l - makûl*'dür. Aristo'nun sanılan *Esolocya* kitabı önce Abd-al-Mesîh tarafından Arapçaya çevrilmişken, sonra El-Kindî onu Halife adına düzeltti. El-Kindî'nin tartışmaları arasında şu kitapları sayabiliriz :

a) Tanrı'nın birliği hakkında. Abdüllâtif Bağdadî, sonradan bu kitaba hücum etti.

b) İbn Ravendî ve Dehrî üzerinde tartışmaları.

c) Tanrısızlar *(melâhide)* ve zindik'ler *(İbn-al-Mukaffâ)*, Merkuniye (gnostique'ler) hakkında tenkit kitapları.

d) Tabiatçı İslâm filozofları (meselâ Razî), ilk kelâmcılar (Mu'tezile) ile zamanının bilginleri hakkında yazdığı tenkit risâleleri. Bunlar arasında Yahya al-Nahvî'ye yazdığı tenkidi hatırlamalıyız (2).

El-Kindî fikirlerini 36'yı aşan risâlede ifade etti. Fakat bunlardan

---

(*) Tam künyesi şudur: Ebu Yusuf Yakub bin İshak bin al - Sabbah b. Umran b. İsmail b. Muhammed b. al - Eş'as b. Kays. Nesebi Ya'reb b. Kahtan'a ulaşır. Irak'a yerleşen «Kinde» arab aşiretindendir.

(2) Père Ridchardt Joseph Mikarisî, **El - Tasânif al - mensûbe ilâ feylesof al - Arab** (bi münasebeti ihtifalati Bağdad ve El - Kindî), Bagdad, 1962.

büyük bir kısmı kaybolmuştur. Kitaplarının tam listesi İbn Nedîm'in *Fihrist*'inde verilmiştir. Bu kitaplardan bazıları Halifelere, bir kısmı dostlarına ithaf edilmişti. 12 nci yüzyılda Arapçadan Lâtinceye çevrilmiş kitaplar arasında El-Kindî'ye ait birkaç eser de vardır.

El-Kindî'de felsefenin metodu kanıtlama *(al-burhan)* ve amacı Tanrıya yaklaşmaktır. İlmî kanıtlama ekzersizle kuvvetlendirilmiştir. Ruh böylece saf mânevî şekilleri kavramaya elverişli, kendisi de güç halinde mânevî bir şekil *(al-sûre)* olur. Bundan ayrılınca fiil halinde şekil olur. Bilginin hedefi süje ile obje arasında aynîlik kurmaktır. (Bu düşünce ona yeni Eflâtunculuktan geliyor). El-Kindî Aristo'nun ikinci Analitik'lerini yorumlamak için Eukleides'in geometri'sine dayanıyor. Mantıkî kanıtlamayı kullanmadan önce, geometriden daha çok duyulara ait misalleri alıyor. Onda Aristo kurallarının tatbikini görüyor. Bir şeyin var olduğu ve ne olduğu bilinmeden kanıtlamaya girilemez. Bu Eukleides axiom'ları gibi zihnin ilk tanıdığı bir kuraldır. El-Kindî'nin bir fizik ve metafiziğe ulaşmak için bütün çabası doğu ve batı Orta-çağında daima rastlanan güçlüklerle karşılaşmıştır. Akıllar teorisinin bu güçlükleri açıklamadan başka hedefi yoktu. El-Kindî böylece kanıtlamayı dayandırdığı ilkeleri kuruyor.

Kanıtlamanın (Burhan'ın) konusu maddenin temel şekillerinin bilinmesidir ve hareket noktası da öz bilgisidir.

1) Birinci safhada akılyürütme *(al-istidlâl)* en iyi bilinen özeliklerden *(al-havass)* daha az bilinen özeliklere, ilinekden *(al-âraz)* öze *(al-zat)* doğru gider.

2) İkinci safhada El-Kindî, Eukleides'in klâsik kanıtlamasına dayanır.

Bu iki kanıtlama arasında bir çelişme vardır. Ve eğer özlere ulaşmak için kanıtlamadan başka usul kabul edilmezse, bu çelişme kaldırılamaz. El-Kindî güçlüğü çözmek için bir teviye bu soru etrafında dönüp dolaşıyor ve hiç bir çözüm yolu bulamıyor. Ne Eflâtun'un bölüm yolu *(division)*, ne Sokrat'ın tanımlama *(définition)* yolu, ne Aristo'nun tasım *(syllogisme)* metodu bunu veriyor. Bölüm ile «cins» i, tanım ile «nev» i, tasım ile «ferd» i elde ediyor (3). El-Kindî mantığın tümelleri-

(3) Emile Brehier, **Histoire de la Philosophie du Moyen - Âge.**

ne *(al-külliyat)* gerçek gözüyle bakmıyor. Varlık duyumlarla kavrandığı gibi, söz de düşünce ile elde edilir. Soyut akılyürütme ile *(al-muraka-ba)*, iç düşünmeyle elde edilir. Bu soruda El-Kindî'nin çözümü kelime oyunu halindedir. O bütün akıledilirleri *(al-mâkulât)* fiilde ve sonsuzda düşünen, fiil halinde bir akıl *(al-akl bi'l-fiil)* tasarlıyor. Buna fiil olarak akıl diyor. Bu akıl, insan ruhunda bulunamaz. Ruhda *(al-nefs)* güç halinde bir akıl vardır ki güçden fiile, kendiliğinden fa'al akıl *(al-akl-al fa'al)* tesiri ile geçer. Bu iki derece arasına kazanılmış aklı *(al-akl-al mukteseb)* koyuyor ki, akıledilirler *(al-ma'kulât)* orada bulunur.

El-Kindî kendi akıllar hiyerarşisi teorisini Platon ve Aristo'dan aldığını söylemekle birlikte, onun kendisine ait olduğunda şüphe yoktur. İlham aldığı İskender Afrodisî'nin vakıa onunkine yakın bir akıllar teorisi vardır; fakat bu kadar tam değildir. El-Kindî'nin maksadı duyulur âlemle akıledilir âlem arasında köprü kurmaktı ve bu çaba bütün meşşaî felsefesinde devam etti. El-Kindî, vakıa ilk kavramlar teorisinde akıledilir şekiller olan tümellerle bütün ilimlere ait (ve hepsinde ortak) olan genel kavramları karıştırıyor ki, bu onun hakikaten zayıf tarafıdır. O bu suretle, ayni ilkelerle *(principe)* ayni zamanda hem meşşaî fiziğini, hem metafizik, hem mantıki açıklamayı düşünüyordu. El-Kindî boşluk *(el-khalâ)* kabul etmiyor. Evrenin dışında ne boşluk ne doluluk vardır. Ruh organik hareketin sebebidir. Orada ruhun bir cevher olduğu sonuçlanır. Böylece, Aristo'ya rağmen, âlemin sonunun geleceğine inanıyor. Çünkü Gök ve Kürenin hareketi küre dışındaki bir hareket ettiriciden gelmiyor. Bu da gösterir ki bu hareket bitebilir ve bitecektir. Bu düşüncesiyle El-Kindî kendi fizik teorisini İslâmî görüşle tamamen uzlaştırmıştır.

El-Kindî'nin peygamberlik teorisi sonraki meşşâî filozoflarından Kelâmcıların görüşüne daha yakındır. İlk felsefesinin *(El-felsefet-al-ulâ)* bir bölümünde ve halifenin oğluna ithaf ettiği bir risâlesinde *(El-İbâne)* Abbâsî şahzadesine Kur'an'daki «yıldız ve ağaç secde ediyorlar» âyetini felsefî bakımdan yorumluyor. Tanrının birliğine dair risalesinde de belirli bir zamanda «yoktan var oluş» dan *(Creatio ex nihilo)* açıkça bahsediyor. Bu doktrin ne Yunanlılardaki âlemin başlangıçsızlığını savunan *(éterniste)* görüş, ne de akıllar teorisinde kullandığı yeni Eflâtuncu dışarda görünüş, Tecelli *(Emanation)* doktrini ile uzlaşabilir. El-Kindî'ye göre «vahy», kelimesi kelimesine kabul edilmelidir. Walzer'in bir makalesine göre El-Kindî Kur'an ile ilmî hakikatin ayni sonuçlara vardıklarına inanıyor. Bu devirde Kur'an'ın görüşü «müneccimlik» i temsil ediyordu ki, El-Kindî'ye göre aklî ve metodlu bilginin sağlam bir dalı gibidir.

El-Kindî'ye dair düşüncelerin farklılığı ve onun bazan kendisi ile çelişme haline düştüğünün kabul edilmesi, sanımızca, El-Kindî düşüncesinin kendi içinde ve zaman süresinde gelişmesinden ileri gelmektedir:

1) O, önce Aristo felsefesine tâbi idi.

2) Ruhun ölmezliği problemi ile karşılaştıkça Eflâtun felsefesine yaklaştı ve onu Aristo ile uzlaştırmaya çalıştı.

3) Bu yetmedi; zirâ tabiî âlemlerle, tabiat üstü âlemlerin münasebeti problemi ile karşılaşacaktı. O zaman yeni Eflâtuncu yorumlamaya girdi.

4) En sonra, yaradış problemi onda metafizik tasanın en üstün noktası oldu. Bundan dolayı «Sudur» teorisi ile yetinemedi, bu da El - Kindî'yi İlk-çağ felsefesinden uzaklaştıran bir yaradış teorisi aramaya götürdü. İslâmda onun yolunu tutanlar bu nokta üzerinde dursalardı İlk-çağın başlangıçsızlık *(éternisme)* kadrosunu aşarlardı ve daha 11 inci yüzyılda Albert le Grand'ın sentezine ulaşabilirlerdi.

El-Kindî Allahta öze ait sıfatları *(El-sıfat al-zatiye)* inkâr etti; onun sıfatları ancak olumsuz olarak tanımlanabilir *(El-sıfat al-selbiye)*. Mutlak birciliği ile Allah'ı ilk hareket verici, maddeye şekil verici, onu güç'den fiile geçirici gibi görüyordu. Bu sebepten dolayı Allah'a yaratıcı denmelidir.

Kendi metninden şu cümlelerde onu dinleyelim: «İki türlü ilim vardır: Tabiat ilmi ve tabiat-üstü ilim. Tabiatta birliksiz çokluk ve çokluksuz birliğin yeri yoktur. Kendi başına bir akıledilir değildir : O ne bir unsurdur, ne cinstir, ne nevidir, ne kişidir, ne farktır, ne de cinse veya nev'e ait sıfattır, ne harekettir, ne ruhtur, ne tümeldir, ne tikeldir, ne başkasına göre birdir; fakat çokluk kabul etmeyen mutlak Bir'dir. O bir çok parçalardan mürekkep değildir. Mutlak varlık olarak Bir'in ne maddesi, ne şekli, ne niceliği, ne niteliği, ne göreliği *(al-izafe)*, ne başka akıledilir sıfatları vardır, o mutlak ve saf Birlik'dir: Saf Bir tavırları *(mode)* bakımından birçok olmaz. Nevilere bölünmez, ne süresi, ne mekânı, ne dayanağı, ne sıfatı, ne cevheri, ne arazı vardır.»

Bu metin gösteriyor ki El-Kindî'nin tasvir ettiği şartsız Bir, Plotin'in

Ennéades'larından mülhemdir. (Doğrudan doğruya değilse de Aristo'nun sanılan Théologie kitabı yolu ile). Fakat bütün meşşâî okulunda hâkim olan bu tesir, yalnız Aristo ve Eflâtun felsefelerini yaklaştırmak için değil, ayni zamanda duyulur âlemle akıledilir âlemi yaklaştırmak için de bir maksada göre seçilmişti. Buna rağmen duyulur âlemle akıledilir âlem arasındaki kaçınılmaz ayrılık filozofun ruh ve beden zıtlığı, ruh yetilerinin ilerlemesi, uyku ve rüyanın tabiatı hakkında anlattıklarında her vesiyle ile meydana çıkar. Zamanının ilim ve zihniyetine sadık olarak aydınlık ve kat'îlik emelinde ise de, El-Kindî, skolastik düşüncedeki syncrétisme'den her zaman kurtulamamaktadır. Ona göre bedensiz cevherler vardır: Ruh meselâ böyle bir cevherdir. O bedenden arınmış bir nevidir, çünkü nev'in bedene ihtiyacı yoktur. El-Kindî başka bir risâlede Eflâtun ve Aristo teorileri hakkında aydınlamalar vererek ruh problemini ele alıyor. Ona göre ruh, değeri büyük olan basit ve yetkin bir özdür. Işık nasıl güneşten çıkarsa, onun cevheri de Allah'tan gelir. Bu ruhun tabiatça kendisinden gayri olan bedenden ayrı olduğu görülüyor, zirâ onun cevheri manevî ve ilâhî cevherdir. Öfke gücü insana zaman zaman tesir eder ve ruhun tabiatının zıttıdır. Ruh bedeni ve öfke gücünü, atlının atı idare ettiği gibi idare eder. Şehvet gücü de fasılalı olarak tesir eder. Fakat ruh onu yener ve zihin gücü ile onu idare eder. Ruh bedeni bıraktıktan sonra ayrı cevher halinde devam eder. Ve kendisinde sır bilgisi açılır. Bu bakımdan filozof Eflâtun felsefesinin ardından gitmekte ve tilmizi olmaktadır. Bu ruh karanlık âlemde bedene bağlıdır. Bu âlem eğer güneş ışığını almamış olsaydı tam karanlıkta kalacaktı. Bu ruh bedeninden nasıl ayrılır ve Tanrı âlemine nasıl girer? El-Kindî bu bakımdan dinî görüşe sadıktır, doğrudan doğruya Eflâtun'un sembolizmini kullanır. Eflâtun insandaki şehvet gücünü domuza, öfke gücünü köpeğe, zihin gücünü meleğe benzetiyor. Bu sonuncu güçle bilge oluyor ve bundan dolayı haklı ve iyidir ve doğrulukla hareket eder. Eflâtun'un ve başka bir kısım filozofların gözünde ruh ölümden sonra devam eder. Cevheri Tanrı gücüne benzetilebilir ve bu ayrı gücü ile, Allahın âlemi bildiği gibi, o da başka şeyleri bilir. Bedenden ayrıldığı ve uzaklaştığı zaman, ay altı âlemin *(Felek-i taht-al-Kameri)* üstündeki akıledilir âleme gider; Tanrı'nın ışığına girer, Allah'ı görür; böylece her şey ona açılır ve onun için şeffaflaşır. Pythagore diyor ki: ruh bedene bağlı olması bakımından şehvetten vazgeçmeye ve düşüklüklerden temizlenmeye çalışırsa, şeylere ait derin bilgiyi kazanır. Ruh önce özü paslı olan aynaya benzer, pası silindiği zaman orada bütün şekiller görünür, ve bu ruh uyumaz, çünkü uyku sırasında duyuları kullanmayı bırakır ve kapalı kalır, halbuki bu sırada hürdür ve âlemde olan, gizli ve açık her şeyi bilir. Eğer bu ruh uyumuşsa, yani, uyku sırasında kesintiye uğramışsa in-

san uykuda olduğunu bilmeyecektir. Ve bu hali uyanıklıktan ayıramıyacaktır. Üstün âleme götürücü bir köprüye benziyen bu âlemden kurtulacağı zaman onun devamlı yeri öteki âlem olacaktır. El-Kindî'ye göre Eflâtun bu vesiyle ile akıllı nefslerin meskeninin felekler üstünde olduğunu ve bedenlerinden ayrılan bütün nefslerin bu yere vardığını, orada bir süre kaldıktan ve saflaştıktan sonra Merrih küresine ve daha sonra en yüksek küreye çıktığını söyliyor.

El-Kindî şöyle bitiriyor: «Ey bilmeyen kimse! Ömrünün bu âlemde bir an sürdüğünü, sonra hakikî âleme gittiğini, orada sonsuzca kalacağını, burada yalnız bir geçici olduğunu bilmiyor musun? Sana ruhun basit bir cevher olduğu hakkında filozofların doktrinini kısaca bildirdik.» Dinî inançla uyuşma bakımından filozof çok sarihtir. Hele Farabî'nin «Erdemli Şehir Halkı Üzerinde Düşünceler» adlı kitabında söyledikleri ile karşılaştırılınca ondan çok fazla islâmî görüşe yakındır.

El-Kindî uyku ve rüya hakkındaki başka bir risâlesinde şu tamamlayıcı açıklamaları veriyor: Ruhun iki gücü vardır: Duyulur ve akıl edilir güç. Bu güçlerin tabiatı bilinirse, uyku ve rüyanın tabiatı da anlaşılır. Uyuyan kimse fiil halinde olan, fakat duyumları olmıyan uykudaki bir canlıdır. Rüyaya gelince, o bu kesinti süresince duyulur şekillerin faaliyetidir. O duyuların ortaçsız, fakat doğrudan doğruya dış âleme karşılık olan faaliyetidir. Rüya fikrin ruh tarafından kullanılması ve bu sırada duyuların kullanılmasının ortadan kalkmasıdır. Duyulurlar ruhta kişiye ait şekiller, akıledilirler de kişi-üstü şekiller, yani neviler ve cinsler halinde devam ederler. Rüyaların sembolleri dış âlemin vakalarına işaret eder. Rüyaların sembolleri genel olarak uykuda görülen bir hayâlin aksini gösterirler: Tahmin veya sanı derecesinde ruh (kesinliksiz bilgi) sembolü kullanmalıdır, çünkü sanıda iki imkân vardır ki, birinin gerçekleşmesi ötekinin zıddıdır. Bazan o doğrulanır, bazan yalanlanır, onları sınayan duyu tecrübesidir; fakat rüyada her ikisinin de gerçekleşme bakımından ayni değeri vardır. Rüya gören çoğu kere olan ve olacak olan şeylerin aksini görür. Eğer rüyada öldüğünü görürse bu uzun yaşıyacağını gösterir. Fakirleştiğini görürse, bu zenginleşeceğine delâlet eder. Rüya insanın yediği yemeklere, hazmına, yani uykuda aldığı duyumlara da bağlıdır. Kendi zamanına göre çok derin olan bu rüya tahlilleri El-Kindî'nin ilmî seviyesini gösteriyor. Rüya hakkmdaki yeni teoriler, malzemenin çokluğuna rağmen henüz kat'î bir neticeye ulaşmamıştır ve filozofun açıklamaları bu bakımdan önder olmak vasfını taşıyor. El-Kindî'nin ruhta kesintisiz faaliyet hakkındaki görüşü sonradan

Descartes'da şuurun cevherliği fikrini ve Locke'a karşı kanıtları hazırlamıştır (4).

El-Kindî'nin ardından gidenler Ahmed Serakhsî ve Ebu Ma'şer Belkhî idi. Böylece meşşâî okulu kurulmuş oldu.

YAHYA B. ADÎ : El-Kindî ve Farabî'nin çağdaşıdır. Bir hıristiyan Yakûbî filozofu ise de Bağdad'lıdır, arapça yazmıştır ve İslâm filozoflariyle sık tartışmaları onu bu kadroda ele almamız için yeter bir sebeptir. İslâm akılcı felsefesinin gelişmesinde önemli bir rol oynadı. Aristo'nun eserlerinden bazılarını Süryancadan Arapçaya çevirdi. İslâm messâîleri ile aynı kanıtları kullanarak onlara karşı hıristiyanlığın, «teslis» *(Trinité)* ve «tecessüd» *(Incarnation)* inançlarını savundu. Bu konuda tam felsefî zeminde tartışma yaptı. Bu tartışmalar o devrin ne derecede hür düşünceli olduğunu gösterir. Konusu yalnız dinî dogmaların hakikati değil, fakat mantıkî imkânı idi. Bazı ortak ilkeler kabul edilince bu kanıtların tasarlanabileceğini göstermek istiyordu. «Teslis'de İnancın Savunulması» adlı kitabında Yahya, El-Kindî'nin «Reddiyye» lerinden her birine aydın cevaplar veriyor. Müslüman filozof Tanrının birliğinin teslis ile uzlaşıp uzlaşamıyacağını soruyor. El-Kindî şu kanıtı ileri sürüyor : Her kişi cevher ve özeliklerden *(Khassa)* ibarettir. Bundan dolayı bir eserdir ve hiç bir eser sonsuz değildir. Ayrıca kişinin mutlak olarak bes tümelden birine (cins, nevi, fark, araz, hassa) girmesi gerekir. Bu da Tanrının sonsuzluğunu red etmeye götürür.

Yahya bu zeminde tartışmayı kabul ediyor ve cevabı şudur : El-Kindî bir sebebe bağlı olan hiç bir şeyin sonsuz olmadığını söylüyordu. Halbuki eğer bir sebep her an bir eser meydana getiriyorsa, daima eser olarak var demektir : Güneş daima ışığı doğurduğu gibi, sebep te sonsuzca eseri meydana getirir. İslâm filozofları bu kanıtı maddenin sonsuzluğunu kanıtlamak için kullandıkları halde, İbn Adî, El-Kindî'nin Tecelli ve Akıl-edilirler teorisi ile Teslîs'in mantıkî olduğunu göstermek, ayrıca Allah'ın İsâ'nın kişiliği ile birleştiğini açıklamak için kullanıyor. El-Kindî diyor ki: «Hıristiyanları red için onlara karşı baba, oğul ve kutsal ruhda *(Ruh-ul-Kuds)* yani üç kişide bir terkip olduğunu söylemek yeter. Hıristiyanlar üç başlangıçsız *(Ezelî)* kişinin ayni olan tek cevher olduğunu söyliyorlar. Halbuki her terkip edilende hiç bir eser «başlangıçsız» değildir. Baba, oğul ve kutsal ruh başlangıçsız değildirler. Öyle ise başlangıçsız olmıyan başlangıçsız

(4) H. Z. Ülken **La Philosophie d'Al - Kindî** (Congrès pour la Commémoration du Philosophe .à Baghdad, 1962).

varlıklarımız vardır.» Yahya şöyle cevap veriyor: «Kişilerin ayni olduğu doğrudur. Fakat kişilerden birini öteki ikisinden ayıran özeliklerinin kabulü hıristiyanların anlayışına uygun değildir. Çünkü üç kişi tek cevherin özelikleridir. Onlar ayni cevhere verilen sıfatlardır.»

2

FARABÎ

(870 - 950)

Farabî (870 - 950) İslâm felsefesinde Türk asıllı büyük bir filozoftur. (Ebû Nasr Muhammed B. Turhan B. Uzluğ B. Turhan-al - Farabî-at Türkî). Hayatı hakkındaki bilgi kendisinden iki yüzyıl sonra yazılmış felsefe tarihleri ve Tabakat kitaplarından geldiği için çelişik bazı noktalar kalmaktadır. Kendi devrinde yazılmış tarih kitaplarında (meselâ *Tarih-i Bağhdad*'da) onun adı geçmiyor. Bu onun çok sessiz ve yalnız bir ömür sürmesinden ve siyasî hayata karışmamasından ileri gelse gerektir. 870 de Buhara'da doğdu. Büyük babası Türk ordusunda kumandandı. Babasının tavsiyesi ile önce Bağdad'da hukuk okudu ve memleketinde kadılık yaptı. Fakat asıl istidadı felsefe idi. Ebû Bişr Metta'nın kitaplarından felsefeyi öğrendi ve Ebû Bekr Sarrac'dan gramer ve mantık dersi aldı. Felsefe merakı onu şahsî araştırmaya götürdü. Kadılığı bırakarak Bağdad'a gitti. Bu sırada Harran'da Sabit bin Kurre'nin Sabiî felsefesi çok ün salmıştı. Bu şehirde kendini tamamen felsefeye verdi ve Yuhanna B. Haylan'la birlikte çalıştı. Zamanının bütün ilimleriyle uğraşıyordu. Bu bakımdan hakkında söylenenler efsâneyle karışık denecek kadar aşırıdır. Meselâ yetmiş dil bildiği söyleniyor ki, aslında türkçe, arapça ve farsça'dan başka bir de süryânca bildiği tahmin ediliyor. Yunanca bildiğine dair ne eserlerinde, ne çeviri ve şerhlerinde bir alâmet görülmüyor. Devrinin göreneğine göre felsefede derinleşmek için bütün ilimlerle uğraştığı doğrudur. Musiki teorisine dair İslâm âleminde bu sahada temel olan eserler yazmıştır. Pratiği olmaksızın hekimdi. Matematikle uğraşıyordu. Müzikte yalnız teorici değil, icracı idi. İslâm musikisinin temellerini kurmuştur.

Samânî emiri Nuh bin Samân, Farabî'yi Buhara'ya çağırdı, bir an-

siklopedi yazma işini verdi. (*El-Tâlîm-üs Sânî*) Eser ilk İslâm-Türk felsefesî ansiklopedisidir. Sonradan buna benzer birçok eserler yazılmıştır. Meselâ daha önce gördüğümüz Resail-i İkhvan-üs Safâ, sonuncusu Osmanlı devrinde Taşköprülü zadenin Mevzuat-ul-ulûm'u gibi. Ne yazık ki Farabî'nin bu eseri Samanî sarayında çıkan bir yangında yanmıştır. Bugün eserin yalnız hangi bahisleri içine aldığını biliyoruz. Farabî bu eseri yazdığı için «Muallim-i sanî» (ikinci üstad) ünvanını almıştı. (Birinci üstad Aristo sayıldığına göre). Uzun bir süre Buhara'da kaldı. Fakat yeni felsefî araştırmalara girmek üzere Bağdad'a gitti, orada da, siyasî anarşi yüzünden, uzun zaman kalamadı. Hamdanî emîri Seyfüddevle'nin çağırması üzerine Haleb'e gitti (5). Hayatının son yıllarını orada geçirdi, ve en önemli eserlerini orada yazdı. Bu emîrin Şam ve Mısır seferlerinde birlikte bulundu. Şam'da 80 yaşında öldü (950).

Farabî İslâm âleminde meşşâî okulunun ikinci kurucusudur. Eserleri oldukça dağınık yazılmıştı. Sistemini Leibniz gibi birçok denemeler ve aforizmalar halinde vermiştir. Büyük kitapları, daha çok Aristo'nun başlıca eserlerinin açıklanmasına ait olanlardır. Aristo'nun kitaplarım tam bir seri halinde haşiyelemesi ve şerh etmesi bakımından öteki filozoflardan ayrılır. Şerhlerinde El-Kindî ve İskender Afrodisî çevirilerini temel olarak almış, metinleri kendi sisteminin ihtiyacına göre kullanmıştır. Pek çok deneme ve risâlelerinden yalnız bir kısmı zamanımıza kadar kalmıştır. Farabî, Aristo'nun eserlerinden başka Eflâtun diyaloglarını *(Felsefet-i Eflâtun ve eczauha)* (6) İskender, Felotin (Plotin), Zenon ve Porfiryos (Porphyre) un eserlerini biliyordu. Eflâtun'la Aristo'yu uzlaştırmaya çalışıyordu. *(El-cem-i beyne re'ye-al-hakîmeyn, Mayenbagî en Yukaddime kable talim-al - felsefe)* Aristo felsefesini özetleyen ve tenkid eden güzel bir eser yazdı (7). Mantık, psikoloji, metafizik, tabiat ilimleri, mistik felsefeye dair bütün bu kitaplarından başka kısa bir ilimler sınıflaması - belki de kaybolan eserinin özeti - olan «İlimlerin Sayılması» adlı bir kitabı vardır (8).

---

(5) **Yetimet-üd Dehr** de Farabî'nin Haleb'e gelişi ve Hamdanî sarayına yerleşişi efsâneli bir şekilde anlatılıyor.

(6) Walzer, Farabî'nin Ayasofya Kütüphanesindeki tek nüsha Eflâtun diyaloglarına dair eserini Lâtince'ye çevirerek İngiltere'de yayımladı.

(7) El - Farabî, **Felsefet-ü Aristotalis.** Naşiri ve girişi yazan : Muhsin Mahdi. Beyrut.

(8) **Farabî, İhsa - ül - ulûm** (Türkçeye çev. : Ahmet Ateş), Maarif Vekâleti Klâsikleri, 1961.

Metodu : Farabî'nin sistemi, Aristo mantığına dayanan akılcı bir metafiziktir. Aristo sistemini temel olarak almış, onu Plotin'ci görüş yardımı ile İslâm inancı ile uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu uzlaştırma iki merhalede yapılıyor. Önce Yunan kaynaklarını birbiriyle uzlaştırmaya çalışıyor. Aristo'ya dayanmakla birlikte, onun yeni Eflâtuncu yorumlamalarını tercih ediyor. İsagogia, Esologia gibi kitaplara dayanıyor. Sonra Aristo'yu Eflâtun'la uzlaştırıyor. Bunun için İslâm'da meşşâî doktrini deyince bu kelimeden Batıda olduğu gibi sırf péripatos'cu bir felsefe anlamamalıdır. Daha sonra da ilimle şeriatın uzlaştırılması söz konusudur. Bu problem yalnız Farabî için değil, bütün *hélénisme* tesirlerini alan İslâm filozofları için vardır. Meselâ İbn Rüşd, *Fasl-ül-Makal*'inde Farabî gibi hikmetle dini uzlaştırmaya çalışmıştır. Farabî'nin bir çok hücumlara uğramasının sebebi, uzlaştırmak istediği fikirlerin birbirinden çok uzak olması ve onların dayandığı ilkelerin müphem kalması idi. Yunan felsefesinde âlemin başsız ve sonsuzluğu fikrini İslâmın yaradılmış âlem fikri ile uzlaştırmada çok güçlüğe uğradı. Ayni tarzda güçlükler din felsefesi ile peygamberliğin özü konusunda meydana çıktı. Farabî bu uzlaştırma gayretinden yalnız siyaset görüşünde vaz geçti. Orada asıl Eflâtun'a bağlı kaldı ve ikinci derecede Aristo'ya değer verdi.

Metodunun sonucu olarak Farabî geniş bilgili ansiklopedik bir filozoftur. Kaybolan ilk eseri *(Et-talim al-sanî)* de bunu gösterir. «İlimlerin Sayılması» ve ayrıca «İlimler Mertebelenmesi» *(Merâtib-al Ulûm)* adlı kitaplarında bunun daha küçük örneklerini vermiştir.

Tenkitleri : Çeşitli felsefe sistemlerini incelerken uzlaştırıcı *(éclectique)* düşünür olan Farabî onları daima yetmez ve problemlerin tek cephesine cevap verir buluyor. Bunun için eserlerinden büyük bir kısmını eleştirmeye ayırmıştır. Birbiriyle karşıt olan cereyanları uzlaştırmaya çalıştığı denemelerinde bu tenkitleri yaptığı gibi, Aristo eserlerinin açıklamalarında da yapmıştır (9). En önemli tenkitleri «Yahya-al-Nahvi'ye reddiye», «Calinos'a reddiye», «Razî'ye reddiye» dir. Farabî, Aristo ve Eflâtun'dan başka başlıca şu Yunan filozoflarından söz etmekte, fakat onlar için de tenkitler ileri sürmektedir : Pythagore, Aristippos, Kirene okulu filozofları, Stoa okulu (revakî) filozofları Diogenes, Pyrrhon, Epikür.

İlimler sınıflaması : «İlimlerin Sayılması» nda onları beş guruba ayırıyor :

---

(9) Farabî bir kısım Yunanca kelimeleri Arap harfleriyle kullanıyor. **Analitik - ul-ulâ, İsagoci, Katigoria,** mantık yerine bazan **logia, Berminyas, (Peri - Hermeneus),** v.s. gibi. Sonra karşılıklarını buldukça Arapçalarını koyuyor.

1 — Retorik,

2 — Mantık,

3 — Tabiat ilimleri,

4 — Metafizik,

5 — Siyaset ilimleri.

Fakat bu sınıflama pratik bir maksatla yapılmıştır. Nitekim sonra da teorik başka bir sınıflama yapacaktır.

Farabî'nin metodu sonuçlamaya *(El-İstintac)* dayanır (10). Sırf akıl zemininde kalmamak üzere, akıl ve akılyürütme *(El-İstidlâl)* yolunu tutar. Pythagore ve Pascal gibi matematik sonuçlamadan başlıyarak mistisizme ulaşır. Böylece, başta mantıkçı ve akılcı olan Farabî sonradan mistik olur. Fakat mistisizmi felsefî bir sistem değil, bir ruh hali olarak görür. Farabî doktrini uzlaştırıcı bir spiritualisme'dir. Âlemin ilkesini manevî *(spirituel)* sayar, ve bütün maddî olayları manevî ve ruhî ilkelere irca eder. Bu irca birçok doktrinlerin uzlaştırılması ile yapılır. Aristoculuk eklektizm'in temelidir. Fakat onunla Eflâtun felsefesi arasında derin ayrılık yoktur. Çünkü Farabî'ye göre her iki filozof da ruhcudurlar, ikisi de Tanrı fikrine dayanırlar, ikisi de aklı temel sayarlar. Aralarındaki fark yalnız metodda ve teferrüattadır (11). Farabî ayrıca bu uzlaştırmaya Yeni Eflâtuncu yorumlamaları, Harran okulundan aldığını Gök teorisini katar. Farabî sistemi tek manevî ilke etrafında birbirinden oldukça uzak olan bu teorileri birleştirir.

Eklektik sistemini açıklamak için Farabî Aristo'ya görünüşte sadık bir ilimler sınıflaması yapar. Önce ilimleri teorik ve pratik diye ikiye ayırır. Birinciler mantık, tabiat, ilimleri, metafiziktir. İkinciler ahlâk ve siyasettir. Fakat Aristo'dan farklı olarak üçüncü bir zümre birinciyi tamamlar: Bunlar da matematik ve müziktir. Farabî sınıflaması Aristo gibi «yaratma» ilimlerine ayrı bir yer vermez. «Şiir» *(Poetika)* ve «hıtâbe» *(Rhetorika)* (*) ona göre mantık ilimlerinin son iki dalıdır. Aristo'da Organon

---

(10) Sonradan Osmanlıların kullandığı **ta'lil** kelimesi bu kavramın karşılığı değildir. O daha ziyade «sebeplendirme» demektir. İstintac'ın karşılığı da «tümden geliş» değil «sonuçlama» «veya sonuç çıkarma» dır.

(11) Telif ü. re'y beyn - el - hakîmeyn.

(*) **Bunları Poetika ve Ritorika diye zikrediyor.** Fakat arapçalarını da kullanıyor.

altı kitaptı. Farabî, sınıflamasında başa Porphyrios'un İsagogia'sını *(Al-medhal)*, sona şiir ve hitabeyi koymak üzere bunu dokuz kitaba çıkardı. Bu suretle Aristo'nun ilimler sınıflamasını da değiştirmiş oldu.

Mantık : Farabî'ye göre mantığın üç bölümü vardır : İlkeler *(al-mebâdî)*, kanıtlama *(al-burhân)*, sonuç. Esas kanıtlamadır ki O da kavramlar *(al-taşavvurât)* ve önermeler *(al-tasdikât)* olarak ikiye ayrılır. Birinci bölüm kavramlar ve tanımlarla *(at-ta'rifât)* uğraşır. (Bu ayırma Aristo'da yoktur). Farabî tanıma büyük yer verir ve oradan «tanımlanamazlar» a kadar çıkar. İlmi, sezgiyle *(al-hads)* bilinen tanımlanamazlara dayandırır. Sonradan İbn Sina bu noktayı derinleştirecektir. Hükümde ve akılyürütmede Farabî, Aristo gibi önermeleri *(al-kazaya)* ve tasımı *(al-kıyas)* inceler (12).

Ona göre ilmin üç kaynağı vardır : Duyu, akıl *(intellect)*, nazar *(spéculation)*. İlk ikisi ile vasıtasız bilgi, üçüncüsü ile vasıtalı ve spéculatif bilgi elde edilir. İslâm filozofları aklı nazardan ayırırlar. Birincisinden Locke felsefesindeki réflexion'u, ikincisinden Descartes'deki doğuştan fikirleri ve aklı anlarlar.

Sezgi apaçık bilgiye ulaşma vasıtasıdır. Fakat Farabî'ye göre iki türlü sezgi vardır: Biri duyulara ve akla aittir ve dış âlemi algılamamıza imkân verir. Öteki spekülâsyona aittir, ve şeylerin ilkelerini kavramaya elverişlidir. Bu ikincisi yardımı ile soyut ve seçik şekillere nüfuz ederiz ve hakikî ilim ona dayanır. Farabî iki cins akıl yürütme ayırır :

1) Zorunlu *(al-zarûrî)*,

2) Olası *(al-muhtemel)*.

Zarûrî akılyürütme metafizik ve fiziğin ilkelerini verir. Bu akılyürütme tarzına göre bir sebepten yalnız bir eser doğabilir. Olası olan akılyürütme bizi hep ayni derecede mümkün iki yol arasında bırakır ve senteze götürür ki, Farabî buna dikotomi *(tekâfi-i edille)* diyor. İlim mutlak hüküm veremez. O zaman diyalektik bir senteze ulaşılır. Fakat determinist olan Farabî daima zarûrî akılyürütmeyi, diyalektik veya dikotomik akılyürütmeye, yani mantıki kelâmcıların «cedel» ine tercih eder.

Tabiat İlmi : Farabî metafiziği kozmoloji ve psikolojiyle birleştirir.

(12) Uyun al - mesail'in başında Mantığının bir özeti vardır. Fakat Aristo Organonuna yazdığı büyük şerhleri neşredilmemiştir (A. Ateş, **Farabi Bibliyografyası**, 1951).

Gök (felek) teorisini akıllar teorisine ve metafiziğe bağlar. Aristo açıklamalarında (şerh) *Fiziğin* 8 inci kitabındaki ilk hareket ettirici (Allah) fikrini *Metafizik*'in 5 inci kitabındaki akıllar nazariyesi ve Nefs kitabının *(De Anima)* 2 ve 4 üncü bölümlerindeki «insan aklı» fikriyle birleştirir.

Farabî'de tabiat ilmini metafizik ve psikolojiden ayırmak güçtür. Çünkü Allah ile Göklerin hareketleri arasında, Gök akıllarının mertebeleri ile insan aklı arasında sıkı bir bağlantı vardır.

Farabî kendinden önceki filozofların Pythagore ve Demokrit'ten aldıkları tabiat görüşüne hücumla başlıyor; boşluk ve atom fikrini red ederek Aristo'nun madde ve şekil teorisini benimsiyor. Maddeyle şeklin birleşmesinden cevher doğar, fakat bu birlik önceden varolan unsurlardan başlamaz. Ferdi gerektiren şekle «cisim şekli», nev'i gerektirene «nevi şekli» denir. Madde bütün bu tarzların değişmelerine rağmen devamlı kalır. Üç buut sonludur; o halde âlem sonludur. Mekân bir cismi kaplıyan dış cismin iç yüzü diye tanımlanır. Yani Farabî'de madde teorisinden ayrı bir mekân görüşü yoktur.

Tabiat görüşünde Farabî temamen deterministtir. Bu determinizim onun metafizik determinizmine bağlıdır. El-Kindî âlemin yaradılışı ve mahvoluşunu isbat için yeni Eflâtuncu teorilere baş vuruyor. Farabî ise şu yolu tutuyor: Âlemin başı ve sonunu kabul etmek için yanlış yere Aristo'ya atfedilen Théologie kitabına dayanıyor (13). Bu yanlışlık Farabî'ye mahsûs değildir. Bütün orta çağa yaygındır. Plotin'cilerde olduğu gibi Farabî'de de âlemin özü problemi felsefede büyük bir rol oynuyor. Bir, Akıl ve ruhun üçlüğü âlemin ilkesidir. Plotin'de canlı bir kaynaktan çıkan mânevî oluş *(hudûs)* söz konusu olduğu halde, Farabî tamamen maddî bir âlemin açıklanması ile meşguldür. O, Plotin'in Akıl ve ruhunu peripatos'cu filozofların akıl ve ruhu ile birleştiriyor. Bazı yeni Eflâtuncular Gök'ü mutlak olarak ma'nevî saydıkları halde, Farabî onun maddî olduğunda ısrar ediyor ve Aristoculukla Eflâtunculuğu uzlaştırıyor.

Fizikle metafizik arasında köprü kurmaya imkân veren teorilere rağmen Farabî bu konudaki tetkiklerinde müphem kalıyor. Metafiziğe temamen yeni bir unsur karıştırıyor: Plotin'ci üçlük (Bir, Akıl, ruh) temayülünü hıristiyan Teslisine yaklaştırıyor. Vahdaniyetci bir müslüman fi-

(13) Kitab - al - Esolocya (Théologie) Ortaçağda Aristo'nun sanılan yazarı meçhul bir eserdir. Plotin'den alınmış parçalardan ibarettir. Abd - al - Mesih arapçaya çevirdi ve El - Kindî düzeltti. Farabi ve İbn Sina üzerinde tesiri oldu.

lozofunun bu teslisi red etmesi lâzımdı. Allahın üç *hypostase*'den mürekkep olması imkânsızdı. Bir yani Allah'la Akıl arasında uçurum vardır. Akıl yalnızca mümkün olabilir. Varlığını kendi özüne değil, Allaha borçludur. Mümkünden varlığa geçiş Aristo'da olduğu gibi kuvveden fiile geçiş değil, varolmıyandan varolana geçiştir. Bu geçiş Allahtan başka herhangi bir gerçek için doğrudur. «*Uyun -al-mesail*» de Farabî varlığın tanımlanamaz kavramlarının (yani zarûrî ve mümkünün) metafiziğin özünü teşkil ettiğini söylüyor (14). Böylece mümkünden varlığa geçmek için Aristo'da bulunmıyan bir üniversel güç (kuvve) kavramını işe karıştırıyor. Bütün bu unsurlardan Farabî metafiziği doğacak ve İbn Me'mûn yolu ile Spinoza felsefesini hazırlıyacaktır.

Metafizik : Gerçeğin zirvesinde Allah, zarurî varlık *(Vâcib-al-vücûd)* dır. O, var oluşunu başka hiç bir şeye borçlu olmıyan varlıktır. O hakikî ve sınırsız varlıktır. Onun varoluşu, başka varlıklarda olduğu gibi, özüne katılmış değildir: Varoluşu ve özü aynidir, kelâmcılar ise tersine, varoluşun Allah da öze sonradan katıldığını düşünüyorlar. Farabî'nin görüşü «vahdet-i vücûd» a yaklaşıyor. O Allahın varlığının zarûretinden ziyade tanımlanamaz olduğu üzerinde ısrar ediyor. İslâm felsefe, tasavvuf ve kelâmında hâkim olan agnosticisme yerine metafizik determinizm'i koyuyor. Şeylerin Allah'tan meydana gelmesi (hudûs) Eflâtuncu bir tarzda düşünülmüştür. Onun Allahı ne bilmeden meydana getiren bir tabiattır, ne de şeyleri keyfî, düşüncesiz ve düzensiz bir tarzda doğuran bir iradedir. Allah, kendi kendisini bilmek suretiyle sonsuzda yaratır. Öyle ise sonsuzda sonsuz bir varlık yaratır. Ayrıca, doğrudan doğruya yalnız bir varlık yaratır. Çünkü o birdir. Aristo mantığının «birden yalnız bir çıkar» kuralına dayanan Farabî'ye göre bu ilk varlık ilk Akıldır. Fakat bu ilk varlıkta çokluk vardır. Çünkü o kendi özü bakımından kendisini mümkün olarak bilir, Allah'ı da zarûrî olarak bilir. O halde onda iki türlü bilgi vardır : Birincisi Aklın kendi kendisi hakkındaki bilgisidir. İkincisi Aklın Allahın bir parçası olması bakımından bilgisidir. Aklın kendi kendisini bilmesi bakımından o zorunsuz *(contingent)* dur; Allah'ı bilmesi bakımından zorunludur. Kendisini zorunlu olarak bilmesi bakımından başka bir aklı yaratır; kendisini zorunsuz olarak bilmesi bakımından ilk Gök *(felek)* in maddesini, kürelerin gökünü yaratır. Kendi özünü bilmesi bakımından bu Gök'ün şekli veya nefsini yaratır. İkinci akıl ikinci bir Gök'ü, o da üçüncü aklı yaratır ve böylece bizim ay altı âlemimize *(Felek-i taht*

(14) Uyun al - mesail (H. Z. Ülken ve K. Burslan, **Farabi ve eserlerinden parçalar** içinde Türk. Çev. Kanaat Kitabevi, 1940, s. 207 - 210).

-al-kamerî) inînceye kadar bu devam eder. Akıllar ve feleklerin yardımı ile doğmalar ve dağılmalar âlemi *(Âlem-i kevn ve fesad)* doğar. Ay altı âlem Gök'lerin zayıflamış bir şeklidir. Aristo kozmolojisi Farabî'de yeni bir şekil almıştır. Zaruretini Allah'tan alan ve Allah gibi zarûrî olan âlem artık Aristo'da olduğu gibi güzellik ve alışkanlığın yumuşak kanunlarına tabi değildir. Tabiat ta «üniversel bir kuvvet» in keyfî iradesine tabi değildir. Fiziğin, Yunan felsefesinde olduğundan daha sağlam, daha sarsılmaz temelleri vardır. Yunan fiziği Eflâtun'da âlemin ruhuna *(al-Nefs-al-âlem),* yahut Aristo'da güzellik ve alışkanlık kanunlarına dayanıyor. Bu iki filozofda henüz mekanik determinizm yoktur. Halbuki Farabî de metafizik zaruret fizik zarureti kuruyor.

Farabî müneccimlerin (astrolog) fikirlerine aslâ katılmamıştır. Hattâ onlar aleyhine bir risâle yazmıştır (15). Yunan ilminden çok fazla deterministtir. Bununla birlikte astronomiye kadar da yükselememiştir Çünkü bir teviye değişen ve tek kaynaktan çıkan bir âlem kabul ediyor. Farabî metafiziğinde üç fikir hâkimdir (16) :

1) Aristo'da Allah âlemin merkezidir ve maddeye şekil verir. Farabî'de tersine, madde ile Allah arasında ikilik kaldırılmıştır. Madde zarûretini Allah'tan alır.

2) Aristo'da Allah ilk hareket ettiricidir ve maddeye mekanik olarak tesir eder. Farabî bu teoriyi tamamen değiştirir ve ayni ilke ile metafizik ve fiziki açıklamak ister Bu teorilerle Spinoza'ya öncülük eder ve tek, zarûrî ve sonsuz bir cevher teorisine zemin hazırlar.

3) Aristo'da Allah bilmeden mekanik bir surette, yalnız güzel ve iyi kurallarına göre tesir eder. Orada adetâ çelişme var gibi görünür. Fakat hedefler belirli *(déterminé)* dir. Bu da Allahın bu gerekli hedeflere göre tesir ettiğini gösterir. Aristo ve Eflâtunu uzlaştırmak için İslâm filozofları arasında Farabî Allahın şuurla tesir ettiğini, bilgisinin determinizmi ifade ettiğini söyler. Allah yalnız tümelleri (küllîleri) yani âlemlerin kanunlarını bilir, tikelleri (cüz'iyi) bilmez.

4) Aristo'ya göre ilk hareket verici Faal Akıl veya Allah'tır (17).

(15) **Fazilet al - Ulum** (Aynı Kitap, sh. 58 - 73), **Fima yasihhu ve la yasihhu min ahkâm en nucum** (Türk. çevrilmemiş). Her iki kitap da astrolojiye şiddetle hücum ediyor.

(16) G. Quadri, La Philosophie arabe dans l'Europe médiévale, trad. d'Ital. R. Huret Payot 1947, p. 71 - 94.

(17) Aristo Faal akılla Allahı birleştiriyor. Farabi'ye göre o Allahın yaratığıdır. Allah olamaz. Çünkü mahdut yaratıkları meydana getiren şey de sınırlıdır.

Farabî'ye göre tümel akıl Allah'tan çıkan ilk yaratıktır. Aristo'da Allah'la evren arasında orta yaratıkların mertebeleri olmadığı halde, Farabî'de «sudûr» teorisi dolayısiyle bu orta yaratıklarla Allah'tan evrene derece derece inilir.

Orta çağı ve Farabî'yi bu kadar uğraştıran bu Gök Akılları, Gök cisimlerinin ruhları ve Küreler teorisi Renaissance'tan sonra felsefede bütün değerini kaybetmiştir. Farabî'nin determinist felsefesine rağmen sonrakilerce makbûl sayılmamasının sebebi Sabiîlik'den gelen bu eski düşüncede aramalıdır.

İlk varlık bütün varlıkların ilk sebebi olan varlıktır. Allah, saf iyilik, saf akıldır.

Farabî metafiziği Kelâmcılara üç noktadan karşı koyuyor :

1) Kelâmcılara göre öz, varoluştan önce gelir. Yahut varoluş öze katılır. Farabî'ye göre varoluş ve öz zarûridir, yani Allah'ta aynidir. Onlar yalnız yaratıklarda, yani zorunsuzlarda *(el-mümkinat)* ayrıdırlar.

2) Kelâmcılar, ruh ölmez olduğu için bedenler birleşecektir derler : Bedenlerin öldükten sonra dirileceğine *(haşr-i ecsâd)* inanırlar. Farabî bunu red eder. O bütün Meşşaî ve İşrakî filozofları arasında bu bakımdan dinî nastan en uzak olanıdır.

Psikoloji : Psikoloji, Farabî'de metafiziğe ve tasavvufa bağlıdır. Psikolojisini iki eserde açıkladı: «*Kitab-al-akl*» ve «*Fusûs-al-hikem*» (18), O, ruh nazariyesinde de deterministtir. Psikolojisi metafizik determinizmine bağlıdır. Mistik filozofların metodunu kullanır, fakat bunu kendi doktrinine göre yorumlar. Farabî bu psikolojik determinizmi şöyle ifade eder: «Meydana gelen her şeyin bir sebebi vardır. Doğuşlar âleminde bu kural dışında bir şey yoktur. İnsan sebepsiz ve saiksiz bir şey yapamaz ve isteyemez. Bu sebepler birbirine o tarzda bağlıdır ki başlangıç olan bir ilk sebebe ulaşırlar. Bir kimse istediği şeyi yapabileceğine inanırsa isteğinin kökünü aramalıdır. İrade özerkliği yokluktan mı çıkmıştır, iradesi sonradan mıdır? Eğer iradesi sonradan meydana gelmiş değilse bu demektir ki bu

---

(18) Fusus - al - hikem (Ülken ve Burslan, Farabi'den parçalar, sh. 210 - 216). Khalil Goer bu eserin Farabi'ye ait olduğundan şüphe ediyor ve bunun için üslup kanıtları ileri sürüyor, bir de filozofların «ruh» kelimesini kullanmadıklarını söylüyorsa da bu iddia sağlam görünmüyor. Kh. Georr, **Farabi est-il l'auteur de Fuçuç al - hikam** [ext. de Revue des Etudes islamiques, 1947, Paris].

irade varlığın başından beri vardı. Yani bu istekle yaratılmıştır ve özerkliği özünden geliyor. İsteği o zaman başka bir istekle gerektirilmiş olacaktır. Fakat isteği sonradan meydana gelmişse, her meydana gelenin bir sebebi olmalıdır. Öyle ise iradesi onu gerektiren bir sebepten doğmuş olacaktır. Bu sebebe gelince o ya kendisi, ya bir başkasıdır. Eğer sebep kendisi ise bu isteğin yaradılışı ya başka bir isteğin neticesidir ki, bu sonsuzca gider; ya da bu istek kendi kendisini meydana getirir. Öyle ise o bir başkası tarafından meydana getirilmiştir. Yani bu istek kendi dışındaki sebepler ve saiklere ulaşır. Kısaca insanda iradeye ait her ne varsa başsız ve sonsuz sebeplerden ileri gelir.

Ruh, insan tabiatının aynasıdır, akıl onun ışığıdır. Akıledilir şekiller bir Allah vergisi ile ruha akseder. Bu aksi sağlamak için ruhu her türlü pastan temizlemelidir. Böylece tasavvuf yolu Farabî'de bilgi teorisine götüren bir davranış olur. Ruhu temizlemek duyuların hazzından manevî hazza yükselmek demektir. Farabî'nin bilgi teorisinde ilk adım iştihaların nefsini baskı koyucu nefisle öldürmektir (19). Farabî Aristo'dan ilham alan bilgi teorisine dayanarak evrimci ve empirist bir psikoloji kuruyor. İnsan aklı nefislerin, (hayvan ve insan ruhlarının) gelişmesinden doğar. Aklın dört derecesi vardır :

1 — Güc halinde akıl *(al-akl-ı bi'l-kuvve),* intellectu potentia

2 — Fiil halinde akıl *(al-akl-ı bi'l-fiil),* intellectu in effectu

3 — Kazanılmış akıl *(al-akl-al-müstefâd),* intellectu adeptus

4 — Fa'al akıl *(al-akl-al fa'al)* (20), intelligentia agens.

Aristo'da yalnız iki derece vardır : Pasif akıl, aktif akıl. Güc halinde akıl bir istidattır. Orada şekiller henüz maddeden ayrı değildir. Fiil halinde akıl bir istidadın meydana çıkmasıdır: O zaman şekiller maddeden ayrılır. Kazanılmış akıl âleme, yani saf akıledilirlere aittir. *(al-ma'kulât as-sırfa).* Bu Eflâtun'un veya Aristo'nun temaşaî akıl dediği şeydir. Etkin akıl insan zekâsiyle Tanrı'ya ait âlem arasında köprüdür. Etkin akıl metafizik psikolojisinin prensibi, fenomeolojinin Ego'sıdır. Onun yardımı ile şekiller güç halinde akıldan fiil halinde akla geçerler. Şuuru harekete getiren bu

(19) **Nefs-i emmare** ile **nefs-i levvame** savaşı bütün sufilerin temel fikridir.

(20) **Kitab - al - akl va'l - ma'kul** (Farabi'den parçalar kitabı içinde: **Maani - al - akl). De Intellectu et Intellecto** adiyle latinceye çevrilmiş olan bu eser hıristiyan Ortaçağına çok tesir etmiştir. (Et - Gibson, **Les Sources gréco - arabes de l'augustinisme avicenisant,** Arch, d'hist. du Moyen - âge 1930).

yardım şuurda ilerlemeyi sağlar, yetkin olduğu için fa'al akıl aküel'dir. Yani bulunduğu halden başka bir hale geçebilir. Fa'al aklın çeşitliliği tesir ettiği maddenin çeşitliliğinden ileri gelir. Aristo'ya göre Fa'al Akıl asıl Allah'tır. Fakat Farabî'ye göre faal akıl ilk prensip değildir, çünkü ilk prensip şeylere varoluş ve yetkinlik vermeli, kendisi de kusursuz olmalıdır. Halbuki Faal Akıl yalnız sınırlı şekilleri meydana getirir, bu da onun eksik olduğunu gösterir. Bunun için Faal Akıl Allah olamaz. Allah, Faal Akla hareket veren bir prensip olmalıdır. Farabî'ye göre Allah birdir *(vâhid)* başsız ve sonsuzdur, *(dâhir)* harikalıdır *(küllül-ucüb)*. Farabî'nin metafizik psikolojisi onu tasavvufa götürmüştür. İlâhî akıl düşünülemez. İnsan aklı için bilinemez olarak kalır. Fakat aşk, ve vecit yolları, yani tasavvuf ilâhî hakikate nüfuza elverişlidir.

Tasavvuf : Farabî metafizikle tasavvufa ulaşmadığı halde, psikoloji ile ulaşır. Psikolojisi tasavvufla başlar, tasavvufla sona erer. Farabî tasavvufa yer veren ilk islâm filozofu olduğu gibi, hakîm Tirmizî'de felsefeye yer veren ilk mutasavvıftır. Farabî'ye göre, Birliği kavramak mümkün değildir. O bununla Allah'ın sıfatlariyle görünmediğini kasdeder. Mistiklerin görünmez âlem *(âlem-ül-gayb)* dedikleri şey budur. Fakat Allah gizli değildir. Onu zuhurunun (meydana çıkışının) kudretinden dolayı görmemiz imkânsızdır. Güneşin ışığı gözlerimizi kamaştırdığı gibi, sudurunun şiddetinden dolayı biz onu göremez oluruz. Farabî tasavvuftaki «emr» âlemi ile «halk» âlemi'ni şu tarzda açıklıyor: «emr» *(pré-création)* âlemi soyutlar âlemi, yani sebepsiz varolan âlemdir. «Halk» *(création)* âlemi duyular âlemi, yani bir sebepten doğan âlemdir. Fakat bu iki âlem birbiri içine girer : Farabî âlemin «Büyük insan», insanın «küçük âlem» olduğunu söyler (21). Bu tanımın sonradan Muhyiddin İbn al-Arâbî ve başka mistik filozoflar üzerinde tesiri olmuştur. Farabî'ye göre mistik felsefe bir sistem gibi anlaşılmamalıdır, o bir ruh halidir.

Din Felsefesi : Farabî maddenin başsız ve sonsuz olduğunu söyler ve Eflâtun'daki ruhun bedenden bedene geçmesi fikrini kesin olarak red eder. Ruhun bedenden sonra devam ettiğine inanır. Ancak ruhun ölümünden sonra ferdî cevherini kabul etmez. Uzamsız ve mekânsız olarak ruhların birliğinde devam edeceklerini söyler ki, bu teori sonradan İbn-i Rüşd tarafından geliştirilecektir. Bunun için, Farabî'nin görüşü ile İslâmiyetin dogmu arasında esaslı fark vardır. Kelâmın kuvvetli olduğu bir

(21) Fusus - al hikem.

devirde yaşıyan Farabî bu farkı yorumlamaya mecbur oldu ve kelâmcıların şiddetli hücumuna uğrayan onun din felsefesi buradan doğdu.

Farabî'ye göre dinin sembolik bir vasfı vardır. Bütün dinlerde büyük bir yeri olan peygamberlik kutsal güç *(al-kuvvet-al-kudsiye)* derecesine ulaşanlarda meydana gelir. Peygamberlerin vazifesi, saf akıledilirlere *(al-ma'kulât)* ait hakikatleri başka türlü kavrayamayan bilgisiz halka onları sembollerle anlatmakdır. Cennet, cehennem ve Kur'an'daki başka dogmlar sembollerden ibarettir. Peygamber metafizik ve nazarî ilmi *(al-hikmet-an-nazariye)* bilmez, fakat onda sezgi gücü vardır. Pratik âlemde ve ahlâkda dehâ sahibidir. Halbuki yetkin bir filozof pratik ilimle nazarî ilmi birleştirir. Öyle ise yetkin bir filozof peygambere üstün görülmelidir. Kur'an'ı akılla açıklamak isteyen Farabî oradaki arş, kürsî, levh, kalem gibi birçok terimleri, kendi sistemine göre yorumluyor ve ayni metodu bedenlerin öldükten sonra dirilmesi ve ahiret konularına tatbik ediyor. İbn-ü Rüşd bu bakımdan Farabî'nin ardından gitmiştir.

Ahlâk : Nazarî ahlâk Farabî sisteminde büyük bir yer tutmaz. Çünkü pratik teoriye, ahlâk ilme bağlıdır. Fakat Farabî, Aristo'nun «Nikomakhas'a ahlâk» ını şerh etmiştir. Bu şerhte, psikolojide olduğu gibi, Aristo ahlâkını mistik ahlâk ile uzlaştırmıştır. Öğretim ve eğitim yollarını ayırmaz. Her hakikî öğretim bir eğitimdir, yahut her öğretim için bir eğitim lâzımdır (22). Fakat bunlardan hangisinin üstün olduğunu ayırd etmiyoruz: Yani öğretimden mi eğitime gitmeli, eğitimden mi öğretime bilmiyoruz. Farabî'nin ardından giden bazı filozoflar bu nokta üzerinde durdular. Filozofun birçok risaleleri ahlâkın gelişmesi konusuna ayrılmıştır. Zarurî varlık, karşıtı olmıyan varlıktır. O her şeyi kendisinden çıkaran saf iyilik, saf yetkinlikdir. İnsanlara göre iyilik ve mutluluk yöneldikleri hedeflerdir. İnsan, birtakım hedefleri iyi oldukları için ister. Fakat iki türlü iyilik vardır:

a — Başka bir gayeyi gerçekleştirmeye çalışan başkasındaki iyilik: Ekzersiz veya şifa gibi.

b — Gayesi kendisinde olan kendi başına iyilik; erdem yalnız kendi başına iyiliği tercih ederek gerçekleşir. Ahlâkî fiiller beğenilmiş, yani özerkli olmalıdır :

---

(22) Mutluluğun elde edilmesi (İkinci kısım : Ülken : Tercüme Dergisi, 1961) Birinci kısım : **Tahsil - üs - Saade** (Ülken ve Burslan, Farabî'den parçalar, 1954 - 189).

1) İnsan bazan geçici olarak iyi fiiller yapar. Yahut onları baskı altında yapar. Her iki halde de mutluluğa ulaşamaz. Mutlu olmak için bu fiiller özerklikle (ihtiyarla) yapılmalıdır.

2) İnsan iğreti oarak, hayatın bazı hal ve şartlarında iyi fiiller yaparak ta mutlu olamaz. Onları ömür boyunca ve alışkanlık halinde yapmalıdır. Farabî de Aristo gibi ahlâk teorisini zihin gücü ve alışkanlığa dayandırıyor ki, bunlar fiillerde tam orta yolu tutmayı sağlarlar.

Siyaset : Farabî, siyasî felsefeye dair iki eser yazmıştır. Bunlar «Erdemli Şehir Halkının Sanıları» *(Arâ-ü elh-i medinet-al-fâdhıla)* ile «medenî siyaset» *(siyaset-ül-medeniyye)* dir (23). Bu iki kitap birbirini tamamlar. Siyasette Farabî Eflâtun'un yolunu tutar. Eflâtun'un «Devlet» diyalogunu başka diyaloglariyle tamamlar ve İslâm inancı ile uzlaştırır. Farabî siyasette bir nevi *utopiste*'dir. Fakat onun *utopie*'sini Thomas Morus'e ve Campanella'ya benzetmemelidir. Çünkü utupique toplumun yanında filozof gerçek toplumu da kabul eder. Ayrıca o humaniste'dir. Onun yetkin devleti bütün insanlığı kuşatan bir dünya devletidir. Metafizik ve psikolojik insanlık görüşü ayni zamanda siyasette prensip vazifesini görür. Farabî buradan dayandığı Yunan filozoflarını aşar (Şu kadar ki, Zenon'da da dünya hemşehriliği = *cosmopolitisme* fikri vardır). Bu ilerlemenin sebebini eskilerin site toplumu yerine İslâmın üniversel toplumunda aramalıdır.

Farabî'ye göre iki türlü site vardır :

1) Erdemli toplum,

2) Erdemsiz toplum.

Aydınlar aristokrasisinin idare ettiği birincisi, yalnız âlimler ve erdemlilerden mürekkeptir. Bu toplumda başkan seçim yolu ile gelir. Fakat Aydınlar aristokrasisindendir. Hakikî mutluluk bu toplumda gerçekleşir. Öldükten sonra ruhun yaşaması bedenlerinden ayrılan ruhların bir toplum halinde devamları demektir. Fakat erdemli toplum yanında Farabî «erdemsiz» dediği gerçek bir toplumu da görüyor. Onca erdemsiz toplumu doğuran ilkeler çeşitlidir :

---

(23) Bu iki kitap Almanca'ya tercüme edilmiştir: Friedrick Dieterici; **Alfarabî's Der Muster Staat** (Leiden, 1895), Arapça metin ve Almanca çeviri (Ara-ı ehl-i medinet - ül - fazıla), Türkçeye Nafiz Danışman çevirmiştir. F. Dieterici (Nachlass) Herausgegeben von Paul Brönnle: **Die Staatsleitung** (Siyaset - ül - medeniye), Brill, 1904, (Türkçeye çevrilmemiştir).

a — Tabiatta kuvvetli ile zayıf arasında sürekli bir savaş vardır. Bu savaş kuvvetlinin zayıfı ezmesi ile sona erer. Bu hal, toplumu yaratan ilk faktördür.

b — Fakat zayıfla kuvvetli arasında anlaşma zarûridir. Onsuz kuvvetli zayıfı ezmede devam eder ve bu hal anarşi doğurur. Bu anlaşma, ilk toplumu yaratır.

c — Sonradan insanların arzulariyle bir sözleşme *(convention)* kurulur. İnsanlar çıkarlarını ve arzularını birleştirerek toplumu yaratırlar. Bu daha yumuşak bir çeşit sözleşme teorisidir.

d — Ancak Farabî bu açıklamalardan doymuş görünmüyor. Onlardan hiçbiri toplumun kökünü tam olarak açıklayamaz. O, tabiî bir gerçektir, böylece Farabî Aristo'nun görüşüyle birleşiyor. Erdemsiz toplumun doğuşunu açıklıyan teorileri anlatırken Farabî Eflâtun Kinikler veya sofistlere ait kanaatları anlatmaktadır. Erdemsiz topluma ait bir bölümde Farabî kötü ruhların öteki dünyada cezalandırılacaklarını söylüyor. Fakat Siyaset-ül-Medeniye'de bu fikrinden vazgeçiyor: Bu ikinci esere göre kötü ruhlar mahvolacak ve iyi ruhlar insanlık fikrinde devam edeceklerdir (24). Erdemsiz toplumun da :

a — Hırs, sefahat ve istibdadın hüküm sürdüğü bilgisiz toplum;

b — Erdem ilkelerini bilmiyen ve düşüklüklere kendini bırakmış olan kötü toplum;

c — Başlangıçta iyi iken sonradan değişen değişmiş toplum;

d — Hiç bir hedefi olmıyan bozulmuş toplum

olmak üzere çeşitleri vardır. Bu zümreler birbirleriyle devamlı savaş halindedir. Gayeleri yer yüzünün kazançlarını ele geçirmek ve maddî arzuları doyurmaktır. Yalnız serveti, hırsı, iktidarı, şehveti değerlendirirler. Kuvvetle idare edilir ve yalnız kuvvetlilerle zayıflar arasında gizli bir sözleşmede emniyet bulurlar.

---

(24) Sicilya'lı İbn Seb'in «Büd - ül - Ârif» adlı eserinde Farabî'nin siyaset felsefesine dair bu iki kitabını tenkit ederken onun çelişmeye düştüğünü, «Medinet - ül - fazıla» da ruhların bedenle birleşmeden ölmez olduklarını söylediği halde, «Siyaset - ül - medeniye» de ruhların ancak tümel ruh (ruh-ı küllî) içinde devam edecekleri, ferdî ruh olarak devam etmiyecekleri kanaitini savunduğunu ileri sürerek Farabî'ye hücum eder. Fakat buna benzer tenkitleri — Gazalî'den başka — yine bir meşşaî filozofu olan İbn Bacce de yapmıştır.

Farabî siyasî fesefesinde Eflâtun'dan ilham alır. Fakat ona göre insan, hürriyeti yardımiyle bilgiye tesir edebilir. Kötülük yalnız bilgisizliğin sonucu değildir, ayni zamanda kasıdlı ve iradî olabilir. Filozofun siyaset görüşü her şeyden önce Eflâtun'un «Devlet» diyaloguna dayanıyor. Onun gibi İdeal sitenin bariz vasıflarını arıyor. Onu uzviyete benzetiyor. Ancak erdemli site başkanına ait kısımda Eflâtun'un «Kanunlar» *(Nevamîs)* diyalogundan da faydalanıyor. Erdemsiz siteye ait tanımlarında da Eflâtun'un Theaitetos, Protagoras, Gorgias, Criton, Kanunlar, Calliclès gibi diyaloglarından faydalanmaktadır. Bunun için onu Hobbes veya Rousseau'nun uzaktan habercisi saymak doğru değildir.

Farabî «Meşşaî» okulunu ikinci olarak kurmuştur. Yahya b. Âdi, İbrahim b. Âdi, Ebu Süleyman Sicistanî, Ebu Hayyan Tevhidî İbn Miskeveyh onun ardından gittiler. Sonuncusu «Tehzib-ül-ahlâk» adlı kitabında Farabî'nin fikirlerini basitleştirerek halka yaymakla birlikte ahlâkın metafiziğe, paratiğin teoriye üstünlüğünü savunması bakımından ondan ayrıldı, Ebu Hayyan Tevhidî «Felsefî parçalar» *(El-Mukabasat)* adlı kitabında bir felsefe antolojisi yaptı. Bayhakî, bu okula göre bir felsefe tarihi yazdı (25).

Farabî'nin kelâmcılar üzerinde tesiri de büyük oldu. Gazalî her ne kadar ona ve İbn Sına'ya hücum etti ise de psikolojisinde ve felsefesinin başka kısımlarında ondan faydalandı. Fahreddin Râzî, Farabî'nin determinist irade nazariyesini taklid etti. Filozofun bazı büyük bilginler üzerinde de tesiri vardır. Meselâ Nasîr Tusî onun ahlâk görüşüne dayanarak «Ahlâk-ı Nâsırî» sini yazdı. Bu eseri de sonradan Celâleddin Devvanî ve daha sonra Kınalızade Ali takip ettiler. Nasîr Tusî, Farabî'nin «Mantık» ından ilham alarak bir yandan Fahreddin Râzi, öteden Sadreddin Konevî ile tartışmalara girdi. İlim tarihinde Farabî tesirini en çok alan tanınmış fizikci İbn Heysem olmuştur (Lâtinler Alhazen diye tanırlar. İbn Sinâ ile ayni yıl Mısır'da öldü: 1038). Işık fiziği ile uğraşmaları onu algı üzerinde psikolojik tetkiklere, o da şüpheciliğe götürmüştür. İbn Heysem bu şüphecilikten Farabî'nin sistemi yardımı ile kurtuldu. Böylece bilginin maddesinin duyulardan ve şeklinin akıldan geldiğini söyliyerek şüpheciliği aştı. Fakat bu henüz Kant'ın göreci *(relativiste)* felsefesinden çok uzak bir uzlaştırma tarzıdır.

Farabî tasavvuf üzerine de tesir etmiştir. Sonraki tasavvuf ehli onun

---

(25) Beyhakî, **Tetimme-i Sıvan al-hikme.**

psikolojisinden ve mistik metafiziğinden faydalandılar. Bu tesir başlıca Muhyiddin b. al-Arabî üzerinde görülür. Onun «emr ve halk» âlemleri, «Büyük âlem» ve «küçük âlem» görüşünü bu tanınmış mistik filozof geliştirmiştir. Farabî'nin dinî sembolizmini Bedreddin Simavî «Varidât» adlı kitabının başında yeniden ele aldı. Ancak onun din felsefesi hakkındaki görüşü önce sathî olarak İbn Sina, sonra da şiddetli olarak, Gazalî, hatta İbn Rüşd tarafından tenkid edildi.

Farabî'nin Batı felsefesinde de tesiri oldu. 11 - 12 inci yüzyıllarda bir kısım eserleri lâtinceye çevrildi. Bu çevirileri yapanların en tanınmışları Johannes Hispalensis ile Gundissalvi'dir. Hıristiyan Orta Çağ filozoflarından Albertus Magnus onun psikologisinden ilham aldı. Saint Thomas Allahın varlığına ait bir kısım kanıtlarını ona borçludur.

Fazilet-al-ulum (bilgilerin erdemleri)

Farabî'nin eserlerinden bazı parçalar vererek onu kendi ağzından dinleyelim :

Bilgilerin ve sanatların erdemi üç sebepten olur : 1) Konunun şerefi ile, 2) Kanıtın kuvveti ile, 3) Şimdi veya ilerde sağlayacağı fayda ile. Büyük fayda sağladığı için üstün sayılanlar şer'î ilimlerdir. Kanıtın kuvveti ile üstün olanlar geometri ve mantıktır. Konunun şerefi ile üstün olanlar yıldızlar ilmidir. Bazen iki veya üçü birleşir : İlâhî ilim gibi. Belirli bir ilmi herhangi bir sebebe dayanmadan üstün sayan kimsenin tabiatında eksilik vardır.

Bir kimse birbirine benzer iki şeye göre üçüncü bir şeyin bunlardan birinin sebebi olduğunu anlarsa, acele ile bu iki şeye de sebep olduğuna hükmedebilir. Benzeyişler bazen öze, bazen araza aittir. Aleme ait şeyler iki türlüdür : 1) Sebepleri olanlar, 2) Bilinen sebepleri olmayanlar : Güneş doğarken insanın ölmesi gibi. Bunlara tesadüf deriz. Tesadüf olan şeyleri bilmeye imkân yoktur. Alemde tesadüf olan ve bilinen sebepleri olmayan şeyler olmasaydı korku ve ümit ortadan kalkardı. O zaman da insanî işlerde düzen kalmazdı. Çünkü korku ve ümit olmazsa kimse yarın için hazırlanmaz. Halk başkasının sözünü dinlemez, Allaha kulluk edilmez ve iyilik yapılmazdı. Yarın olacak şeylerin hepsini bilen kimse sükun içindedir. Böyle olduğu halde yarın için çalışan kimsenin hali ahmaklık olacaktır.

Önceden bilmemiz mümkün olan her ilim, ne kadar engele uğrasa da yine elde edilmiş demektir. Önceden bilinmesi mümkün olmayan ilmi

ise meydana gelmedikçe elde etmek mümkün değildir. Varlığı ve yokluğu eşit olan mümkün şeyler için tasım yoktur. Çünkü tasımın olumlu veya olumsuz tek bir sonucu vardır. Bir tasım bir şeyi ve onun karşıtını doğurursa, ilim meydana getirmez. Tecrübeler yalnız mümkün şeylerde işe yarar. Zaruri ve imkânsız şeylerde düşünce ve tecrübe kullanılmaz. Bu gibi şeylerde tecrübeye başvuran kimsenin aklında eksiklik var demektir; ateşin yakması, suyun ısıtması gibi tabiî şeyler bazen zaruri sayılıyor, halbuki böyle değildir. Mümkün şeyler bilinmedikleri için, her bilinmeyene mümkün denilmiştir, halbuki böyle değildir. Burada mutlak genel - özel (umum husus mutlak) münasebeti vardır : her mümkün bilinmez, fakat her bilinmez mümkün değildir.

Bir çokları tecrübelerle bir takım bilinmezleri aradılar, sonunda öğrendiler. Mümkün olan şeyleri öğrenme bakımından ümitleri kuvvetlendi ve şöyle düşündüler : Bunlara ait bilgisizliğimiz sebeplerini elde etmedeki kusurumuzdandır. Bilgimiz arttıkça bunları elde edebiliriz. Halbuki bunlar sorunun aslında imkânsız olduğunu bilemediler. Mahiyeti mümkün (zorunsuz) olan şey bilinemez, varlığı veya yokluğu değiştirilemez.

Ortak isimler büyük yanlışlıklara sebep olur. Bunun misali yıldızlara ait hükümlerdedir. «Yıldızlara ait hükümler» *(Ahkâm-al nücum)* ortak bir isimdir. Bir kimse yıldızlardan bazısının büyüklüğünü ve buutlarını öğrenirde bu bakımdan söz söylerse yıldızlara ait bir hüküm verdi denir. Bu zarurî'lerden (zorunlulardan) dir. Bir kimse bir yıldızın başka bir yıldıza yaklaştığı zaman insanların zenginleşeceğini, yahut (dünyaya ait) bir olay olacağını söylerse, yine yıldızlara ait bir söz söylemiş olur. Bu ise sanı ve tahminden ibarettir. Bu hükümlerden birinin mahiyeti ötekine aykırıdır. Bunlar yalnız isimde ortaktırlar. Halkın çoğu bunları birbirine karıştırır.

Sebepler ya yakın, ya uzak olurlar. Yakın sebepler bilinir. Uzak sebepler bazen bilinir, bazen bilinemez. Alemde sebepleri pek uzak bazı olaylar vardır. Bu sebepler zaptedilemediği için bu işler tesadüf sanılır. Bir kavmin zenginleşme zamanını, servetinin cihetini bilmek için saydığımız yolu tutmadan önce falcılık veya kâhinlik gibi yollara baş vuran kimse sağlam akıllı değildir. Dünya olayları çoktur. Bunlar içinde iyi - kötü, güzel - çirkin, faydalı - zararlı olanlar vardır. Her hangi bir kimse bu olaylara ait bazı tesadüfi hükümler verebilir. Bazı tesadüfler ise insanı hayrete düşürür. Lakin bunlar akıllı bir kimsenin güveneceği zaruri şeyler değildir. Bunlar ancak bazı tesadüflerdir ki aklında özden veya arızi zayıflık olan kimse bunlara meyleder.

Yüksek yıldızların hareketlerinde kuş sesleri, avuç çizgileri, v.s. yi uğurlu veya uğursuz saymaya göre iki cihetten üstünlük vardır: 1) Yıldızlar niteliklerinde alçak yıldızlara tesir ederler. 2) Bu yıldızlar sabittir, basit ve şereflidir, bozulmazlar. Kuş sesleriyle yıldızların hareketleri arasında uğurlu - uğursuz münasebeti olamaz. Küsuf ile hükümdarın ölümü arasında münasebet aramak tamamen yanlıştır. Bu iddia delilerin bile kabul edemiyeceği şeylerdendir. Bilginler yüksek yıldızların başkasına tesir etmeye elverişli olmadığında birleşirler. Şu halde yıldızlarla uğraşanların onlardan bazısının uğurlu, bazısının uğursuz olduğuna hükmetmelerine sebep yoktur. Merih gibi kan rengine benzeyen bir yıldız savaşa delalet etse, aynı renkte başka cisimlerin de buna delalet etmesi gerekirdi.

Farabî'nin bu ve başka risalelerinde astrolojiye şiddetle hücum etmesi bugün için pek tabii görülebilir. Fakat Sabiîlik tesiri ile İslâm devrinde de astroloji görüşlerinin devam ettiğini düşününce determinist olan Farabî'nin fikirlerinin ne kadar değerli olduğu anlaşılır. Aynı savunmalara ondan sonra İbn Sina da devam etmiş ve Farabi'nin kanıtlarını genişleterek bu konuda «Yıldızlara ait hükümlerin reddi» *(İbtal-i ahkâm al-nücum)* adlı eseri yazmıştır. Ayrıca bu kitabı kendi çağdaşı tanınmış alim El-Birunî'nin yarısı astronomi yarısı astrolojiye ait olan «*Ahkâm üttencim*» adlı eserine hücum için yazdığını da işaret edecek olursak meşşaî filozofların ne kadar güç bir mücadele durumunda oldukları anlaşılır.

Ta'likat (Kenar notları)

Zorunlu varlıktan çıkan herşey, onun tarafından düşünülme yolu ile çıkar. Akledilir şekillerin varlığı zorunlu varlıkça akledilmelerinin aynıdır. Onun tarafından akledilirlik, ondan vücuda gelmeden başka bir şey değildir. Öyle ise bu varlıklar var oldukları için akledilirler, akledilir oldukları için de vardırlar (25 a).

Madde (hylé) sırf madde olmak bakımından başka şeydir, istidat olmak bakımından başka şeydir. Öyle ise istidat hylé'nin şeklidir derler, fakat değildir. Çünkü istidat hylé'nin nefsidir. İnsanî mahiyet, mahiyet olmak bakımından doğmaya ve bozulmaya elverişli değildir. Ancak insanî kişiler doğup bozulmaya elverişlidirler. Bilgelik hakiki varlığı bilmektir.

(25 a) Sonradan lâtin Ortaçağında Saint Anselme tarafından **Preuve ontologique** diye ileri sürülerek Çağdaş felsefede de Descartes, Spinoza ve Leibniz tarafından kullanılacak olan tanınmış kanıtın burada başladığını görüyoruz.

Hakiki varlık ise kendi başına Zorunlu varlık *(Vacib-al Vücud)* tır. Bilge olan kimse yetkin olarak kendisile zorunlu olanı bilendir. Bilgi kendi başına Zorunludan başkasında eksiktir (b). Bundan dolayı âlemin ötesinin bilinmesi eksiktir. İlk prensipten başka bilge yoktur. Çünkü o kendi özünü yetkinlik olarak bilir. Gaye yalnız zorunlu varlıktır, çünkü herşey Allahın dediği gibi ona ulaşır. Her şey iyiliktir, şu halde Allah mutlak iyiliktir. İlk ilke bütün fiillerinde yetkin, bilge ve iradelidir. Tabii şeylerde görülen eksiklikler maddenin tam düzeni kabuldeki aczinin sonucudur.

İnsanî nefs kendi başına kaim ise de, bulunduğu bedenden başka bedene geçmez (c). Çünkü her nefsin özelliği kendi bedeni iledir. Bir nefse vergi olan beden başka nefsin bedeninden ayrıdır. İnsanî nefs maddeden ayrı olduğu için kendi özünü düşünür. Hayvanî nefsler ayrı olmadıkları için özlerini düşünemezler. Çünkü bir şeyin akledilirliği maddeden ayrılması demektir. Nefs duyulan ve hayaledilen şeyleri ancak âlet yardımiyle kavrar. Tümeller ve aklî'ler ise doğrudan doğruya kendilerine kavrarlar (d). Allah öncedir ve sondur, çünkü fail ve gayedir. Onun gayesi öze aittir. Her şey ondan çıkar ve ona döner (e). Beden nefsin varlığı için şarttır. Fakat nefs kendi devamı için bedene muhtaç değildir. Nefs yetkin olmayan bedenden ayrılırsa, bedensiz yetkinlik kazanması muhtemeldir. Beden nefsin varlığı için şart olduğu halde, yetkinliği için şart değildir.

İnsan hiç bir şeyin hakikatını kavrayamaz. Çünkü onun bilgisinin başlangıcı duyulardır. Akılla benzeyenleri ve ayrılanları seçer. Bu sırada akıl şeylerin bazı şartlarını ve özeliklerini kavrar. Kat'isini muhtemelinden ayırır. Nefs bedende kâin değilse de, kullandığı güçleri bedendedir. Nefs ve güçleri bitişiktir. Bu güçler nefsle beden arasında ortaçtırlar (f). Bu gücler pratik gücden doğarlar. İnsanî nefsler bilgilerinin ilkesini hayâlgücünden alırlar.

(25 b) Nécessaire pour soi.

(25 c) Tenasuh **(métempsychose)** fikrini reddediyor.

(25 d) İbn Sina'nın cevherî ruh görüşünün köklerini burada buluyoruz.

(25 e) Nur suresindeki **«Hüve'l Evvel ve'l Ahir..»** âyeti ile **«Ve inna ileyhi türcel'un»** âyeti.

(25 f) Burada Descartes'ın **Traité des Passions**'daki fikirlerinin ilk izleri görülüyor.

Geometrinin kanıtları öğrenilirken şekillerin levhaya çizilmesi, kanıtlamanın karışıklığa uğramadan zihinde yerleşmesi içindir (g). Eskilerin kanısına göre insan nefsleri ve faal akıllardan bir takım nefsler çıkar, işte bunlar devam ederler. İnsanî nefsler ise ölümlüdürler. Felek şeyleri önce akılla kavrar, sonra hayâl edinir. Biz ise şeyleri önce hayâl eder, sonra akılla kavrarız. Felek ve yıldızlar İlk İlkeyi akılla kavrar. Bu kavrayıştan edindikleri şevk onlara hafiflik verir. Bu hafifliğin arkasından hareket gelir.

Mufarikat (Maddeden ayrı varlıklar)

Mufarikler türlü derecelerdedir ve mahiyetleri de çeşitlidir.

1) Sebepsiz var olan varlıktır, bu ise birdir (Spinoza buna kendi kendinin sebebi causam sui diyor),

2) Faal akıllardır ve bir çok nevileri vardır,

3) Göksel kuvvetlerdir ki bunlar da çeşitlidir,

4) İnsanî nefslerdir: Bunların çokluğu kişilik bakımındandır.

Müfariklerin her birinde bulunan umumi sıfatlar dörttür :

A) Bunlardan hiç biri cisim değildir. Bu menfi bir sıfattır. Bunun olumsuz anlamı ortaklığını, mahiyetlerinin farklı olmasını gerektirir,

B) Bunlar ölmezler, bozulma ve dağılmaları yoktur. Eğer böyle olsaydı, onlarda güç halinde ve fiil halinde varlık ile güç halinde mahvolma birleşirdi. Aynı zamanda hem var, hem yok olmaları gerekirdi. Anlaşılıyor ki basitler fiile çıkınca, onda güç ve imkân kalmaz.

C) Maddeden ayrı olanlardan her biri özlerini kavrarlar. Özlerini bilmeleri nefs ve varlıklarından ibarettir.

Kavram üç türlüdür: Zorunlu, mümkün (zorunsuz), imkânsız. Zorunlu, özü varlığını gerektiren veya varlığı sebepsiz olan, yahut varlığı zorunlu olan şeydir. Mümkün, ne varlığı ne yokluğu zorunlu olmayan, özüne göre varlık ve yokluğu eşit olan şeydir. Buna sebebe muhtaç olan şey de diyebiliriz. İmkânsız, özü yokluğunu gerektiren, yani yokluğu zorunlu olan şeydir. Zorunlu iki türlüdür: 1) Kendisi için zorunlu *(Vacib lizati-*

(25 g) Eflâtun'un **Menon** diyalog'unda Sokrat bu geometrik kanıtlamayı anlatır.

hi) : özünde varlığı zorunludur: Allah gibi. 2) Başkası için zorunlu *(vacib ligayrihi)* : Özüne göre varlığı zorunlu değildir, ancak sebebine göre varlığı zorunludur : Varolan mümkünler gibi. İmkânsız da iki türlüdür: a) kendisile imkânsız : özüne göre yokluğu zorunlu olandır. b) Başkasile imkânsız : özüne göre yokluğu mümkün olandır (ki buna Gazali mümkün i-hass, bugünkü terimle zorunsuz contingent diyecektir.)

Sebepsiz varlığın özü kendi varlığına sebep olamaz. Eğer bu varlık cisim olsaydı üç imkânsızlık olurdu: A. yok olan şey için varlık gerekirdi: Yani öz varlığına sebep olmuş olurdu, B. Sebepsiz olan bu varlık, bu mahiyetin şartlarından ve onun eseri olurdu, C. Varlığın zorunluluğu bu mahiyetle kaim ve onun için zorunlu olmuş olurdu.

Da'avi i-kalbiyye (Kalbin dâvaları)

Varlık, zorunluluk ve imkân başka bir kavrama mühtaç olmadan tasarlanabilen kavramlardır. Zihinde aydın olarak bulunurlar. Bunları tanımlarsak ancak uyarmak içindir. Var olan şeyler iki türlüdür: A) Kendisile varlığı zorunludur. *(Vacib-ül Vücud),* B) Kendisile varlığı zorunlu değildir: Mümkün şeyler. Varlığı mümkün olan şeyin yok farz edilmesi imkânsız değildir. O şeyin varlığı için sebep gerekir. Özüne göre varlığı zorunlu olanın başkasına göre varlığı mümkün olabilir. Özüne göre mümkün olamaz. Varlığı mümkün olan şeyler birbirine sebep olarak sonsuzca uzayıp gidemez. Kendi başına varlığı zorunlu olan şeyin yok farz edilmesi imkânsızdır. Varlığı zorunlu olan varlık başka varolanların varlığının ilk sebebidir. Onun için cins ve fasıl yoktur, o kendi başına kaimdir. Ona yokluk karışmaz. Güc halinde bulunamaz. Onun karşıtı yoktur. Sırf iyiliktir, Bilgedir, Diridir, Kudretlidir. Yetkinliğin ve Güzelliğin son derecesidir. Herşey ondan çıkar. Fakat bizim irademiz gibi irade değildir. Böyle olsaydı kendisinden başka gaye için irade etmiş olurdu. Şeylerin ondan meydana gelmesi ilim ve irade dışında tabiat gereği de değildir. O bütün varlıkların şu anlamda sebebidir ki onlara devamlı olarak varlık verir. Ondan yalnız bir varlık çıkar, o da birinci Akıl'dır. Bu varlıkta arızî çokluk vardır. Bunun varlığı özüne göre mümkün ve İlk İlke dolayısile zorunludur. O kendi özünü ve ilk ilkeyi düşünür.

Tahsil-üs Saade (Mululuğun elde edilmesi)

İnsanlıkla ilgili bir takım şeyler vardır ki, bunlar milletlerde ve medenî halkta meydana gelince onlar için dünya mutluluğu ve Ahret mut-

luluğu doğar. Bu şeyler: 1) Teorik erdemler, 2) Fikir erdemleri, 3) Ahlâk erdemleri, 4) Pratik erdemlerdir. Teorik erdemlerde son gaye varlıkları ve ilkelerini yalnız akledilir olarak bilmeden ibarettir. Bu bilgilerin bir kısmı insanda doğuşundan beri varadır, o derecede ki insan onların nasıl bulunduğunu ve nereden geldiğini bilmez. Başka bir kısmı düşünmek, araştırmak, gizliden meydana çıkarmak, öğrenmek ve öğretmekle elde edilir.

Öğretmek milletlerde teorik erdemleri yaratmak demektir. Eğitmek ise ahlâk erdemlerini ilmî sanatları yaratmak yoludur. Öğretim yalnız söz ile olur. Eğitim ise milletleri bilgi yetilerinden doğacak fiillerle o suretle alıştırmaktır ki, onların kesin kararları o fiilleri yapmak için harekete geçmiş, onları yapma sevgisi gönüllerini kaplamış olsun. Onlar sanki o fiillere âşık olacak hale gelmiş bulunsunlar. Bir iş yapmak için iradeyi harekete getirmek bazen sözle, bazen eylemle (fiille) olur. Nazarî bilgileri ya bir milletin önderleri, ya da görevi nazarî bilgileri korumadan ibaret olan kimseler öğrenirler. Bu bilgiler bir kaç türlü öğrenilebilir: 1) Misalle değil, öğrenilecek şeyin asıl kendisile öğrenilir. Bunlarda daha önce nazarî ilim çeşitlerinden birinde ilk öncüller ile ilk bilinen şeyler tanımlanır. Sonra öncüllerin bölümleri ve bu bölümlerin sıralanması tanımlanır. Tabiat bakımından insanlıktaki mertebeleri bu dereceye gelmiş olan gençlerin zihinlerini eğitimle yetiştirdikten sonra, yukarda adı geçen şeyler (h) öğretilir. Çocukluktan olgunluğa kadar Platon'un zikrettiği sıraya uygun olarak (Devlet diyalogu) başka eğitim usullerile birlikte öğretmeye zorlanır. Olgunluk yaşına gelince de Hakan küçük başkanlıklardan birine tayin eder. Bunlar yavaş yavaş bu derecelerde 56 yaşına gelinceye kadar yani ömürlerinin sekiz - yedi yılına ulaşıncaya kadar yükselirler. Sonra en büyük başkanlık derecesine ulaşırlar. Onları öğretimle yetiştirmenin yolu budur. Bunlar nazarî bilgilerde kamu sanısına uygun olarak yolları daha da kısaltılamıyacak en elverişli olanlardır.

Milleti eğitme işi kendisine düşen kimsenin tutacağı yol şudur: Milleti ya iyilikle, ya da zor kullanarak eğitecek adamları bulacaktır. Bunlar, eğitim gücünün en küçüğüne varıncaya kadar parçalara, daha küçük parçalara bölünürler. Bu zümrelerde basamaklar, her birine göre sıralanır. Herhangi bir millette veya medeniyette bu iki zümre (yani yumuşaklıkla

---

(25 h) Mutluluğun elde edilmesi (Tercüme Dergisi, sayı 73 - 74, 1961, Ocak - Haziran, Çev.: H. Z. Ülken), Bu tafsilat buraya aldığımız parçadan önceye aittir.

veya zorla eğiten zümre) bulunursa öteki zümrelerin yetiştirilmesi onlara düşer. İşte milletleri en üstün mutluluğa eriştiren dört insanî erdemin meydana geleceği yollar bunlardır.

FARABÎ OKULU

Farabî'nin ardından gidenler her ne kadar İbn Rüşd'e kadar bütün meşşaî'ler diye tanınmakta ise de, filozofun hemen ardından gidenlere ayrıca «Farabî Okulu» diyebiliriz. Bunlar arasında başlıca Ebu Süleyman Sicistanî, Ebu Hayyan Tevhidî, İbn Miskeveyh, Ebü'l - Ferec üzerinde durmalıyız. Sicistanî, «Sıvan-ül-hikme» adlı eseriyle tanınmıştır. Bundan başka «Erdem yollarının izinden gitme», «İlk Hareket Ettirici» adlı kitapları vardır. Beyhakî ondan kalan bazı sözleri naklediyor: «İlim dili bütün dillerden daha açıktır», «İnsan nefs ile tabiatın tam ortasındadır», «Yok etme arzusu ile kötülükte direnme kötülüğü arttırır», «Üstünlerinle tartışma ve bilmediğin şey üzerinde konuşma!» v.s. gibi. Filozof olduğu kadar da edip ve şairdi. İbn Ebi Usaybia (26) ondan bazı şiirler veriyor. Ayrıca «İnsan güçlerinin dereceleri», «Mantık Üzerinde Konuşma», «Sorulan Şeyler ve Cevapları» adlı eserlerini sayıyor. İbn al-Kıftî'ye göre Sicistanî doğduğu şehirden ergin yaşta Bağdad'a gelmiş, Metta b. Yunus ve başka bilginlerden ders görmüş, böylece İlkçağ ilimleri hakkında geniş bilgi edinmiştir (27). Husrev Şehinşah kendisini korudu ve birçok kitaplarını onun adına yazdı. Sicistanî Aristo'dan da bazı şerhler yapmıştır. Bir gözünü kaybetmiş olan şair filozof bu yüzden halktan uzak ve oldukça yalnız yaşıyordu. Bununla birlikte sınırlı ve çok seçkin bir ilim çevresi meydana getirmişti. Sıvan-ül hikmenin henüz bulunmamış olması, bir çoklarında bu kitabın bir gün meydana çıkacağı sanısını uyandırmaktadır. Eğer eser bulunursa, devrinin fikir hayatına dair en önemli kaynaklardan biri meydana çıkmış olacaktır. Şimdiki halde Leyden'deki bir dergi içerisinde (Cod. 133 d Golius'de) kitabın bazı parçaları vardır (sh. 66 - 73) «Tetimme» sonradan Beyhakî tarafından ona Ek olarak yazılmış olup, içinde ondan alınmış parçalar vardır.

Sicistanî'nin ilim meclisinin en tanınmış bilginlerinden Ebu Hayyan Tevhidî de Farabî okulundandır. Yine onucu yüzyıl fikir adamlarından

---

(26) İbn Ebi Usaybia, **Uyun al - enba' fi tabakat al - etibba,** 2 cilt.

(27) İbn - al Kıftî, **Tabakat al - hukemâ,** 1 cilt.

olup ötekinden daha iyi bilinmektedir. 924 de doğduğu tahmin ediliyor. Ölümü de 970 veya 990 sanılıyor. (1023 de olduğu rivâyeti de vardır). Bu farklar bu soruda karar vermeyi güçleştiriyor. Kitaplarının konusuna göre 990 - 1000 de öldüğü tahmin edilebilir. Dr. Zeki Mübarek ve Sendubî nin iddiasına göre aslı İran'lı, M. Kürd Ali'ye yöre Arap'tır. İranlı olması ihtimali daha kuvvetli görünüyor. Ebu Hayyan'ın tanınan başlıca eserleri *El - Mukabasât* (seçme parçalar) (28), *El - emta ve l-muanese,* El - basâir ve l - zehâir'dir. Ayrıca adları bilinen, henüz bulunmamış olan kitapları da vardır. Felsefe ve edebiyatta ayni derecede yetkili olan Ebu Hayyan'ın felsefî fikirleri başlıca «seçme parçalar» ile «*El - Emtâ*»'da toplanmıştır. Bunlardan başka filozofun İbn Miskeveyh ile birlikte yazdıkları *El - havamil* ve *ş - şevâmil* iki düşünür arasındaki tartışmaları, sorular ve cevapları içine almaktadır (29). Ebu Hayyan'ın eserlerinin en değerli tarafı yeni fikirler getirmeden ziyade Sicistanî gibi devrinin bütün fikrî hayatını ve problemlerini toplamasında ve aksettirmesindedir. Yakut Hamevî onun için «Ediplerin filozofu ve filozofların edibi» diyor ve felsefî problemlere edebî bir şekilde nüfuz yetkisinde olduğunu anlatıyor. Meselâ felsefî problemlerden şu şekilde söz açıyor: «Nefs nedir? Yetkinliği nedir? Ruhtan nasıl ayrılır, hakikati nedir? Nefsin cisim olmasına engel nedir? Ölümsüz müdür? Eğer ölümsüz ise, onda insanın ne olduğu bilinir mi? İnsan edir? Nasıl tanımlanır? Bu tanım hakikî (gerçek) midir? Yoksa aralarında bünye farkı var mıdır? Tabiat nedir? Ruh nefsden vaz geçebilir mi? Ya da nefs ruhtan vazgeçebilir mi? Akıl nedir? Meydana getirdiği şey nedir? Akıl düşünür mü? Nefs nefes alır mı? Aklın Allah yanında mertebesi nedir? Aktif (etkin) midir? Pasif (edilgin) midir? Onun sonu *(meâd)* nedir? Bu son insan için mi, nefs için mi, yoksa her ikisi için midir? İnsan ferdlerinin nefsleri arasında farklar nedir? Canlı sınıflarının nefsleri arasındaki farklar nedir? Melek canlımıdır? Eğer canlı dersek onda «hayat» varmıdır? Allah canlıdır, melek canlıdır, insan canlıdır, at canlıdır sözlerinin ne anlamları ve farkları vardır? Tabiat canlıdır veya nefs ve akıl canlıdır denebilir mi? Ebu Hayyan «seçme parçalar» ında zamanının bütün fikir adamlarının düşüncelerini karşılaştırmakta ve eleştirmektedir. Gerek burada, gerek «El - Emtâ» da âlemin başlangıcı olmaması veya yaradılmış olması, aşağı âlemin üstün âlemden ayrılması, Allah'ın *Evvel,*

---

(28) Ebu Hayyan Tevhidî, **El - Mukabasât,** (Naşiri : Hasen - al Sendubî, 1929, Mısır).

(29) **El - Hevamil v'ş - Şevâmil** (Naşiri : Ahmed Emin ve Esseyid A. Safer, Kahire, 1951).

Ahir, Zâhir ve Batın sıfatlarının anlamları, fiilleri, bunların zorunlu veya «özerkli» olması, ya da zorunluluk ve özerkliğe bağlı olmıyan bir şey olması, kulların onun hakkında bilgisinin doğuştan ve zorunlu mu, akılyürütme yoluyla mı olduğu, ayrılığın birliğinin *(vahdet-i vücûd)* anlamı, soruları incelenmektedir. Yine ayni kitapda öteki âlem, ahiretin «mead» anlam ve zorunluluğu, nefs ve bedenin ayrı oluşu, güc'leri, mizac ve tabiatleri, bunların temizlenmesi anlatılıyor. Ebu Hayyan bu eserlerde kelâm sorulariyle felsefe sorularını da karşılaştırıyor. Felsefe ona göre insanı Allahın birliğine *(tevhîd)* götürür. Eğer bundan başka bir yola götürürse mutlaka felsefî düşüncede bozukluk vardır. Bunun için her kim felsefe isterse gözünü dine çevirmeli ve her kim din isterse felsefenin yardımından faydalanmalıdır. «Seçme parçalar» ın bir bölümünde varlığın kısımlarından söz ediyor, bu arada Nuşencanî'nin bu konudaki fikirlerini anlatıyor. Ebu Süleyman'dan alarak geleceği haber verme *(kehanet)* ve gaybı haber verme sorularındaki düşüncelerini yazıyor : Ona göre «geleceği haber verme ilâhî bir kuvvettir. Herkeste bulunabilir, yalnız dereceleri değişir.» «Bilge kişi de yıldızlara bakan *(müneccim)* gibi yanılabilir mi?» sorusuna Evet! diyor. Çünkü kuvveti tam olarak gayeye ulaşamaz. Peygamber de yanılabilir mi? Sorusuna da : Evet! diyor, ancak halkı uyandırmak için gönderildiği konuların ve hükümlerin dışında! Başka bir bölümde aklın şerefinden ve başka güc'ler arasındaki yerinden söz ediyor. Ayni kitapta manichéisme ve mazdéisme üzerindeki düşüncelerini de buluyoruz. Ebu Hayyan bu kitapta hemen bütün felsefe ve toplum sorularını bir araya getirmiştir. Üslubu eskilerden çok farklı ve yenidir. - Ebu Hayyan ve Sicistanî'nin başlıca özellikleri edebiyatla felsefeyi, dinle bilgeliği birleştirmeleri, zamanlarının bütün felsefî çığırlarını inceliyerek fikir tarihi yazmaları idi. Bundan dolayı onlara İslâm felsefesinin ilk felsefe tarihcileri diyebiliriz.

Farabî okulunun en tanınmış kişilerinden biri İbn Miskeveyh dir. Ondan yukarıda kısaca bahsettik. Ahlâk ve ilim konusunda Farabî'den ayrıldığı için ona bazıları *Üçüncü öğretici (El - Muallim - üs Salîs)* derler. Fakat bu şerefi ayrıca Üçüncü Ahmet zamanında Yanyalı Esat Efendi de almıştır. İbn Miskeveyh «*Nuzhetnâme-i Alâî*» adlı eserini Alâüddevle Deylemî adına yazmışdı ki, bu zat Sicistanî'yi himâye eden Adud - ud dele'nin yerine geçmiştir. «*Şevâmil*» adlı eserine Ebu Hayyan «El - Havamil» adıyla reddiyye yazmış ve iki eser bir arada yayınlanmıştır. Nasîr Tusî «*Ahlâk-ı Nâsırî*» sinde onun Tehzib-ül Ahlâk'ının tesiri altında kalmıştı. *El-Fevz'ül asgar (30), El-Fevz'ül ekber* adlı iki küçük kitabı Mısır'da basıl-

(30) **El - Fevz - ül - asgar** (Naşiri : Mustafa Fehri, Mısır Matbaat - üs - saade, H. 1325).

mıştır. İbn Miskeveyh 10 ve 11 inci yüz yılda yaşamış ve 1030 da ölmüştür. Bu sırada Abbasî halifelerinin nüfuzu azalmış ve her yerde feodal devletler kurulmuştu: Saffarî'ler, Buveyhî'ler gibi. Filozof Samanî'lerin Türkistan'da, bu küçük devletlerin İran'da hüküm sürdükleri zaman yaşamış ve İslâm âleminin siyasî ve fikrî karışıklığını görmüştür. Onun «*Tecarüb-ul-ümem*» (milletlerin tecrübeleri) adlı tarihi ile İslâm âleminin bu devrine ait birçok bilgi ediniyoruz. İbn Miskeveyh'e göre o yüzyılda din ilimleri zayıflamaya başlamıştı. Fakat buna karşı dünya ilimleri büyük bir gelişme kazanıyordu : Tabiat ilimleriyle birlikte mantık, felsefî ilimler ve ilâhiyat çevirilerinin çoğalması ve yeni düşünürlerle temelleniyordu. Filozof bu vesileyle Aristo şerhlerinin öneminden ve üstadı Farabî'nin fikirlerinden söz ediyor, Me'mun'un Bağdad'da kurduğu *Divan-üt Tercüme'*den, bunlar arasında yetişen Huneyn, Kusta, Sabit gibi büyük çeviricilere, Aristo, Eflâtun, Calinos ve onları şerh edenlerin eserlerinden yapılmış çevirilere dokunuyor. Arap felsefesinin Yunan felsefesine varis olduğunu ve İslâm dünyasında uyanışın bununla mümkün olduğunu, El - Kindî'nin ilk defa «Arap Filozofu» ünvanıyla tanındığını, fakat Farabî'nin asıl İslâm felsefe okulunun kurucusu olduğunu, ondan sonra gelenlerin üstadı olduğunu söylüyor. İbn Miskeveyh zamanındaki büyük bilginlerden ve Farâbî okulundan Ebûl Ferec b. Tayyib'i de zikretmeliyiz.

İbni Miskeveyh 941 de Rey'de doğmuştur. Önce Razî ve Câbir'in eserlerini okuyarak felsefe tahsil etti. Daha sonra Farabî'nin tesirinde kaldı ve ömrünün sonlarına kadar bu tesir devam etti. Huneyn ve Yahya b. Adî çevirileri yardımı ile Yunan felsefesine, başlıca Eflâtun'un eserlerine nüfuz etmişti. El-Fevz-ül asgar da Aristo'nun *De Anima*'sını, *Tehzip*'inde yine Aristo'nun *Katigorias*'ını okuduğunu söylüyor (31). Zamanında iki ahlâk sistemi hâkim bulunuyordu: biri Farabî'de olgunlaşan akılcı Yunan ahlâkı, öteki mutasavvıfların ahlâkı. Henüz ikincisinin büyük üstadları yetişmiş değilse de Sırrı Sıktî, Musa El-Ansarî, Ruzbarî gibi Sufî ahlâkçılar vardı. Akılcı ahlâkın «tam orta» ve «itidâl» ilkelerine karşılık tasavvuf ahlâkı tevekkül, sabr ve riza erdemlerini telkin ediyordu. Fakat Miskeveyh tasavvufun ilkelerine bağlı kalmıyor, insan hayatının zühd hayatı olmadığını, ahlâkın dünya arzuları içinde gerçekleşeceğini kabul ediyordu. İnsanın iradesine birinci derecede önem veriyordu, âlemin mertebeleri arasında insanın özel bir mertebesi vardır; bir yandan aşağısındaki, bir yandan da yukarısındaki mertebelere bağlıdır. Bundan dolayı aşağısındakilere doğru inme gücü olduğu gibi, yukarı mertebelere çıkma

(31) İbn-i Miskeveyh. **Tehzib - ül - ahlâk** (Naşiri : Abd-ül - alim Salih - el - mahamî. 3 üncü baskı, 1908. Valideti Abbas - ül - evvel medresesi basımevi, Kahire.

gücü de vardır. Ayrıca İbn Miskeveyh, teferrüd *(individuation)* sorusunda Sufî'lere itiraz etmektedir. İnsan ona göre yaradılışında sosyal varlıktır. *(Medeni bit-tabı)*. Bundan dolayı başkalarına muhtaçtır. Öz değerini yalnızlıkta geliştiremez. Ancak başka insanlarla birlikte ve onların yardımıyla geliştirebilir. Hasılı o *Uzla* (yalnızlık), *Zuhd* (zahidlik), ve *teferrüd*'e (tek kalma) karşıdır. «İnsan sosyal varlıktır ve mutluluğun sağlanması için kalabalık olan şehrin kurulmuş olması gerekir. Halktan kaçmak, dağlarda ve mağaralarda oturmak, vahşilik yolunu tutmak üzere nefislerini eğitmek istiyenler medeniliğin zıddı yoldadırlar.» diyor.

İbn Miskeveyh bu esaslardan sonra, Yunanlılar gibi, başlıca dört erdeme önem veriyor. Bunlar da bilgelik *(hikme)*, cesurluk *(Şecaa)*, incelik *(rikka)* ve adalettir. Sosyal hayat bunlarla devam eder. Yalnız yaşıyan insanda bu erdemler doğamaz. «Erdemi zahidlikte, halka karışmadan kaçınmada, yalnızlıkta arıyanlar bu erdemleri nasıl elde ederler» *(Tehzib-al Ahlâk,* s. 35) filozof kitabının bir çok yerinde Sufîlerin ahlâkına böyle hücumlarda bulunuyor ve felsefî ahlâkı savunuyor. O devirdeki Sufî ahlâkının bir başka nev'i de ahlâkî bilgelik *(El-hikmet-al ahlâkiye)* idi. Bu ahlâkî bilgeliğin kökleri İbn El-Mukaffâ'm Biyedba'dan çevirdiği Kelile ve Dimne'deki Hind bilgeliği idi. Bu eser Pehlevî dilinden Arapça'ya nakledildikten sonra birçok düşünüre tesir etmişti. İbn al-Mukaffa'ın yine ahlâkî bilgeliğe dair olan El - Edeb - üs - Kebîr'i de bu kaynaklardandır. İbn Miskeveyh üzerinde El - Kindî'nin de tesiri vardı. Tehzib'in sonundaki psikolojik hekimlik *(Et-tıb-al-nefsî)* de ona dayanıyor. Farabî'nin teorik felsefesini benimsiyen filozof bu kısımda onu cesaretle tenkit ediyor. O ayrıca İhvan-üs Safa ile de uğraşmış, hangi noktalarda onlardan ayrıldığını söylemiştir. Bu meslek mensupları dini felsefeye bağlıyorlardı. Halbuki filozof dinin felsefeden bağımsız olduğu ve özel bir önemi olduğu kanâatındadır. Felsefe akla dayanır, din ise emirlere ve yasaklara boyun iğmektir ve tartışma kabul etmez. Felsefe fikir hürriyetinden doğar. Diyalektiği (cedel) kabul eder, din ise felsefeden önce gelir ve önemi insanı çocukluğundan başlıyarak yetiştirmektir. Felsefe ancak insan aklı yetkinliğe geldikten sonra tesir edebilir (ayni kitap, s. 42). İ. Miskeveyh'e göre ahlâkın gayesi üstün mutluluk *(Saadet-el kusvâ)* dır. O öyle bir gayedir ki, kendinden üstün bir gaye yoktur. Bunun için ona son gaye *(El-Gayet-ün - nihâye)* de denir. Mutlak iyilik ile son gaye arasında fark görmüyor. Tehzib'in ilk bölümlerinde çocuk ruhu, eğitimi, ruhun geçirdiği merhalelere ayrılmıştır. Böylece insan önce mizac ve karakterinin gerektirdiği mutluluğa *(El-Saadet-el-hulkiye)* ulaşır. Fakat bunlar daha bedenin dış mutluluğundan ibarettir. Ondan sonra felsefenin gösterdiği aklî mutluluğa yükseliyoruz. Fakat bu da ferdî olmaktan yukarı çıkamaz. Bundan dolayı bütün bu mut-

lulukların hedefi kendi dışlarındadır ve hiç bir yerde sona eremez. Halbuki üstün mutluluk başkası için değil, kendisi için *(bizatihi)* dir. Devamlı ve mutlak iyiliktir, belirli bir kişiye ait değildir. Belirli bir mekânı ve zamanı yoktur. Bütün mekân ve zamanlardadır. Bütün insanların ilişkilerine aittir. Üstün mutlulukta insan özerklidir. Mutluluğu başkası için değil, mutluluğun kendisi için yani sırf mutluluk olduğu için ister. Dünya hazlarından hiç birini hedef edinmez. Ve erdemlerin en yüksek rütbesi olan aklî iyiliğe yönelir. Bu ise nefse ait hazlardan sıyrılmakla mümkün olur. İnsan böylece hayvanî varlığından *(el-behimiyye)* kurtularak ilâhî varlığa yükselir. Bundan dolayı da üstün mutluluk kutsal ve tanrısal *(ilâhî)* dir. Ancak o insan gücünün dışında değildir. Yaşça küçük olanlar değil, akılca çocuk olanlar ona ulaşamazlar. İnsanları ondan alıkoyan bedene ve nefse ait iştahlarıdır. İnsan bu mutluluğa akıl çabalariyle, felsefî ilimlerdeki bilgisiyle ulaşabilir. Bu çabalar ve bu bilgi insanı maddî olan şeylerden kurtarır ve insanlığın yetkinliği olan bilgelik derecesine yükseltir. Bir kimse bu üstün dereceye varınca ona tam mutluluğa ermiş denir. Onun bilgisi artık *irfan* halini almıştır ve varlığın bütün sırlarına sokulmuştur. Bilge olan insan dünya acılarından kurtulur ve dünya mutluluğu, yahut beden mutluluğu denen şeye ihtiyacı kalmaz. İlâhî nûr ile nurlanır : Allahın inâyetine *(grâce)* erişir. Sevinci *(es-sürûr)* kesintili ve geçici hazlar gibi değil, sonsuz olur.

Bu üstün mutluluğun unsurları nelerdir? Bazıları bunların yine başka mutluluklara ait unsurlara dayandığını sanmışlardır. Halbuki onlarla bunun arasında «mahiyet» farkı vardır. İ. Miskeveyh, iyiliğin mutlak tad olmadığım söylediği zaman onun bu dünyaya ait olmayan Eflâtun'un İdee *(Misal)* âlemindeki gayede olmadığını söylüyor. Çünkü o mutlak olarak bütün mutlulukları içine alır. O kendi başına kaimdir, bunun için de İdee'ler âlemine yükselen Eflâtun'un gayelerine benzemez. İbn Miskeveyh burada Aristo'nun tesirindedir. Onun gibi üstün mutluluğun başkalarına ve kendi aşağısındaki mutluluklara bağlı olduğunu kabul eder. Bazı kimseler en büyük mutluluğun *(Es - Saadet - el Uzma)* ancak ruh bedenden ayrıldıktan sonra doğacağını söylerler. Onlar ruhun veya nefsin bedensiz olarak yetkinliğe erişeceği, bedene ve madde âlemine bağlı kaldıkça asıl mutluluktan yoksun olacağı sanısındadırlar diyor. Böylece Eflâtun ve Pythagore'u kasdediyor. Halbuki Aristo gibi ona göre de, insan nefisle bedenden mürekkeptir ve üstün mutluluğun bütün halindeki insanda gerçekleşmesi gerekir. Yine bundan dolayı, o başka bir hayatta değil, bu dünyada gerçekleşecektir. İnsan bu dünyada aklı ve çabaları ile beden hazlarının kötülüklerinden sıyrılabilir ve onlara hâkim olabilir. İyiliğin gerçekleşmesine ait bazı kanıtlar veriyor :

1) İyilikler çeşitli kategorilere bağlıdır. Cevherin iyiliği hepsinin üstündedir.

2) Bu özel iyilikler için çeşitli ilimler bulunmalıdır. Her ilim belirli bir iyilik derecesine (yani her teori belirli bir pratiğe) karşılıktır. Eğer üstün mutlulukta mutlaka tad *(lezze)* yoksa ve ona karşılık Eflâtun'un dediği gibi bir iyilik Idee'si de yoksa, öyle ise o nasıl gerçekleşir? Bu sorunun çözülmesini İbn Miskeveyh'in mutluluk kitabı *(Kitab-üs Saade)* nin birinci bölümünde buluruz. Ona göre «teknik âletlerden her biri tabiatı taklid ederek yapılmıştır ve belirli bir organa karşılıktır. Bir âletin maksadını ve yetkinliğini tam olarak yapması için onu başka bir âletin yerinde kullanmak doğru değildir. Tabiat bütün parçaların başı olduğu için onun da mutluluğu vardır. Bedenimiz için de soru aynidir. O, birbirine muhtaç olup, ayrı ayrı görevleri olan organlardan ibarettir. İnsan varlıkların en şereflisi olduğu için, insan nefsinin hayvanî nefsin gayesi olmaması ve onu aşması gerekir. Bundan dolayı da insan nefsinin gayesi beden tadları veya onun benzerleri olamaz.

Her varlığın mutluluğu kendisinden çıkan fiillerin tam ve yetkin olarak yapılmasıdır. İnsanın mutluluğu da onu ayırdetme gücünü ve aklını en iyi kullanmasıyla gerçekleşir. Fakat bu akıl bazan yakından, bazan uzaktan görür. İnsanın yetkinliği İbn Miskeveyh'e göre iki türlüdür: Bir kısmı uzaktır. Bunun tek örneğini teknik âletlerde de görüyoruz. Yakın yetkinliği katı cisimleri açar ve uzak yetkinliği onların kullanılmasını sona erişitirir. Tabiî âletlerde mide yemeği öğütür ve sindirir, uzak yetkinliği onları bedenden atar. Nitekim insanın yakın yetkinliği kendisinde görmek ve ayırd etmek gibi fiillerin meydana çıkması, uzak yetkinliği de onun akla göre yaşamasıdır. Bu da üstün mutluluktur. İnsanın yetkinliği kendinden en şerefli unsur olan akla dönmekle *(bir-rücu)* mümkündür. Fakat insanların çoğu bu gayeye erişme yolunu bilmezler ve buna erişenlerin sayısı azdır. Çünkü bu yetkinlikte büyük çabaya ve uzun zamana, dünya işlerinden ve zevklerinden vaz geçmeye ihtiyaç vardır. Bunu ise herkes yapamaz. Halbuki yakın yetkinlik daha kolay gerçekleşir. Filozof buna karakter *(el-seciyye)* diyor ve bu kelimeyle «iyi fiilleri kötülerinden ayırma gücü» nü anlıyor. Bu ayırma gücüne «*el-kiyase*» diyor. Bu da zahmetli işler ve sanatlarla uğraşanlara vergidir ki, onlar işlerini bununla düzene koyarlar. Bu yeti karakterden üstündür. Fakat daha yüksek işlerle uğraşanlar ve memleketi yöneltme görevini görenlerde bu güç bilgelik *(el-hikme)* adını alır. İnsan yalnız özel işlerindeki seçme gücü ile kalmaz; bunun için pra-

tik ve teorik bütün insanlık bilgilerine ihtiyaç vardır. Bilgelikle insan iyi fiilleri kötülerinden en geniş anlamda ayırma yetkisini kazanmış demektir. Bilgelik için üstün derecede zihin ve bilgi gücleri gerekir. Bu yükseliş insanı üstün mutluluğa götürür. Üstün mutluluk için bazı şartlar bulunmalıdır: Meselâ insan kuvvetli olmalı, bedeni tam sağlık halinde bulunmalı, mutedil (ölçülü) bir mizacı olmalıdır. Çünkü insanın beden sağlığı onun akıl hallerine, o da iyilikle kötülüğü ayırmadan ibaret Tanrısal hallerine tesir eder. Üstün mutluluğa ulaşmanın başka bir şartı sosyal hayatı yaşamaktır. Çünkü insan ancak toplum halinde yaşadıkça ahlâk ve fikir eğitimi için hem kendisinin, hem başkalarının tecrübelerinden faydalanır. Yalnızlık içinde yaşıyan ve toplumdan kaçan insan bu tecrübelerden faydalanamaz. Bundan dolayı da gerek fikrî, gerek ahlâkî eğitimi zayıflar. İnsan yaradılışı bakımından sosyal varlıktır *(El - insanü medeniyyün bit-tabî)*, yani o insanî mutluluğun gerçekleştiği şehir (Medine) hayatına muhtaçtır. İnsanın bu erdemlerden habersiz olması onun için büyük tehlikedir ve en iyi yolda gittiğini sanan insanı bile şaşırtabilir. İnsan, üstün mutluluğa erişmeden önce, kendisi için gerekli bir adım olan pratik erdemli kimselerden olduğu da bilinmelidir. «Akıl önce pratik olmalıdır ki, sonradan o vasıtayla teorik halini alabilsin.» *(Et - Tehzib,* s. 198). Bilgi insanı erdeme götürmez. Tersine, erdem ve üstün mutluluk için çaba insana pratik gücü kazandırır ve bundan dolayı insan hakikî bilgiyi kazanır.

İ. Miskeveyh felsefesinin önemli bir kısmı da psikolojik hekimliğe aittir. Bu konuya daha önce E. Z. Razî *«Et-Tıb-ür-ruhânî»* adlı kitabında dokunmuştur. İ. Miskeveyh onun yerine *Et-Tıb-ün-nefsânî* tâbirini kullanıyor. Psikolojik tıbbın hedefi beden ve ruhun birlikte eğitimi yardımı ile insanı yetkinleştirmektir. Bunun için İ. Miskeveyh Calinos zamanındanberi birçok bilginlerce işlenmiş olan tabbı tenkid ediyor ve onların yalnız bedenle uğraşmasını en önemli eksiklik olarak görüyor. Bununla birlikte bu psikolojik hekimliğin köklerini yine Yunan hekimlerinde buluyoruz: Ona göre önce insanı yöneldiği gayeleri bakımından eğitmelidir ki, bunlar bedene ait zevklerin düzenlenmesidir. İkincisi: İnsanın hayvanî hayata karşı direnmesini ve üstün dereceye çıkmasını sağlıyan nefs yetkilerinin eğitimidir. İnsanın yaradılışı bakımından beden hazlarına çevrilir. Fakat bu alandaki tüketimin gerek beden, gerek ruh bakımından kendini yıprattığını görür. İşte bütün insan ilmi bu eğitimi sağlama etrafında toplanacaktır. İ. Miskeveyh'e göre ilim veya bilgelik iki kısımdır:

1 — Teorik,

2 — Pratik.

Teorik kısım içinde mantık, tabiat ilimleri ve metafizik vardır. Başka ilimler de onlardan pek az ayrılıyor. Pratik kısma gelince, bu da «ahlâk» ve «siyaset» diye ikiye bölünüyorsa da onları ayırmak mümkün değildir: Çünkü sosyal insanın ahlâkı siyasete bağlıdır. İ. Miskeveyh insanın eğitilecek yetkilerini üçe ayırıyor:

1) Alışkanlık *(el - âde)* dir ki, bütün erdemlerin kazanılmasını, insanın yükselmesini sağlar. Alışkanlığın kötüye kullanılması insanı derece bakımından düşürür.

2) Takliddir ki, insanları birbirine bağlar. Başkalarının tecrübelerinden, aklından faydalanmasını sağlar. Fakat kötüye kullanılınca insanı en aşağı dereceye indirebilir. Bu yeti ile insanın sosyalliği arasında sıkı ilişik gören filozofu burada son yüzyıl Fransız sosyologlarından Gabriel Tarde'a benzetebiliriz.

3) Uyanış *(el - intibah)* yetisidir ki, böylece insan gerçek kabiliyetlerini öğrenir. İyiyi kötüden tam ayıracak hale gelir. Ahlâkın üstün bir şuur derecesine çıkması ve tam bilginin kurulması böyle mümkün olur. Filozof kitabın son bölümünü kötü huyların eğitimine ayırmıştır. Burada onu başka akılcı İslâm ahlâkcılarından ayıramayız. Bundan dolayı bu bölümü de kısa geçiyoruz. İbn Miskeveyh'de ahlâk sırf teorik ve sırf pratik *(hédonisme)* değildir. İkisi arasında çok becerikli bir bağlantı, bir nevi köprü kurulmuştur. Onun ahlâkı Aristo'nun *Endémonisme*'inden geniş ölçüde tesir almakla beraber, tam olarak ona irca edilemez. Filozofun eserlerinden büyük bir kısmı tarihe ve edebiyata ait olduğu ve felsefesini yalnız birkaç kitapta toplama zorunda bulunduğu için onun sistemi inceliklerıyle meydana çıkmamıştır. O, metafizik ve psikolojiye dair fikirlerini «*El-Fevz-al ekber*» ve «*El-Fevz-ül asgar*» da toplamıştır. Bunlardan daha özetlenmişi olan ikincisinde Allahın kanıtlanması ile işe başlıyor. Bu soru önce bir bakımdan son derece güç, bir bakımdan son derece kolaydır. Allahın kanıtlanmasına ait ilkelerde filozoflar birleşmektedirler. İlk kanıt Allah'ın hareket ile kanıtlanmasıdır. Çünkü hareket olayların en açığı ve ilkidir. Hareket eden bir şey mutlaka kendini hareket ettiren baş-

ka bir şeye muhtaç olduğu için, bütün şeyleri hareket ettirenin hareket etmez olması lâzımdır. Bu kanıttan sonra İ. Miskeveyh Allah'ın birliğine, cisim olmadığına, başlangıçsız ve sonsuz olduğuna, onun olumlama yolu ile değil *(sıfat-ı sübutiye)* olumsuzlama yolu ile *(sıfat-ı selbiye)* bilindiğine, Allah'ın şeyleri başka bir şey aracı ile meydan getirdiğine geçiyor. Bu metafizik temel - sorudan nefs ve hallerinin incelenmesine ulaşıyor. Ona göre nefs cisim ve araz değildir. Nefs, hazır bulunan ve bulunmıyan, akılla veya duyuyla kavranan bütün varlıkları algılar. Nefsin varlıkları algılama tarzı çeşitlidir. Nefsin akılla kavrama yolu ile duyu ile kavrama yolu arasında da ayrılık varsa da, onlarda ortak olan cihetler de vardır. Filozofa göre üçüncü soru peygamberliğe aittir. Burada âlemdeki varlıkların mertebelerini anlatmakla işe giriyor. Böylece «küçük âlem» in kendine vergi bazı duyularla «büyük âlem» e ait bütün sırları kavrıyabileceği sonucunu çıkarıyor. İ. Miskeveyh'e göre «Vayh» in felsefî açıklaması budur. Sadık rüya ile «vahy» arasında ilişik vardır. Ve bu türlü rüya peygamberlikten bir parçadır. Bununla birlikte peygamberlikle «kâhinlik» i kesin olarak ayırıyor. Hattâ peygamberliği de, bir şeriatle gönderilmiş olan *(risâlet)* ve yalnız haberle gönderilmiş olan *(Nübüvvet)* diye ayırıyor. İ. Miskeveyh'in verdiği bu bilgiler birçok kelâmcılarla bir kısım filozoflarda ortaktır.

İbn Miskeveyh «Mutlulukların sıralanması» *(Tertib - al - Saade)* adlı kitabında: «Herkesin kendi nefsine gaye olarak aldığı ve çalışmasında hedefi olan mutluluk adını verdiği şey ya lezzettir, ya servettir, ya sağlıktır, ya başarı veya bilgidir, bu gayeler hususundaki farklılık en son mutluluğa verdikleri değer bakımındandır. Hangisini son mutluluk saymışlarsa onu elde etmek için ötekileri vasıta yaparak çalışmışlardır. İnsanlar ve hayvanlar için umumî ve ortalama olan şey bizim için mutluluk değildir. Çünkü o bizim insan olarak gayemiz ve yetkinliğimiz değildir. Fakat özel olarak insana ait olan ve insanın vasfı olan mutluluk denebilir. Ancak şu anlamda ki o bütün insanlığı kaplar. İnsana vergi olan bu mutluluklardan bütün insanlarda ortak olanları insanlığın esaslı vasfını teşkil ederler.

Bütün insanlar ve hayvanlarda ortak olan şeyler yemek, içmek, rahat etmektir. Bunlar mutluluk ve insanın yetkinliği değildir. İnsan olarak, insana mahsus olan umumî mutluluk görme ve ayırdetme dolayısiyle insandan çıkan fiillerdir ki onlarda akıl rol oynar. Bu anlam her insan için varolan mutluluktur. Ve herkes insanlıktaki kendi rütbesi nisbetin-

e onu elde eder. Bu anlam doğuştan ve yaradılıştan, halkda vardır. İnsan olarak insanın özel mutluluğu bilgi sahibi veya erdemli sanat sahibi olmasıdır. İnsanlar ilimler ve sanatlardaki mertebelerine göre, ayırdedişdeki derecelerine göre bu bakımdan birbirlerinden ayrılırlar. Bu mutluluklara karşılık olarak kötü insanların zikrini bırakıyoruz. Çünkü onların karşılıklarını bilirsiniz : Tıbkı mantıktaki karşıt terimler gibi.

1) Nefsteki mutluluk : Bilgi, öğretim ve bilgelik (hikmet) ledir,

2) Bedendeki mutluluk : Güzellik ve mizac sağlığı gibi.

3) Beden dışındaki mutluluk : İyi ahlâklı çocuklar, dostlar, zenginlik, nesep şerefliliği gibi.

En yüksek mutluluk herkesin elde edebileceği ve her isteyenin başaracağı bir şey değildir. En yüksek mutluluğa ulaşan kimsenin alâmeti devamlı sevinç içinde bulunması, emelinin genişliği, ümidinin kuvveti, dünya işlerinden dolayı pek ıstırap duymaması ve tasalanmamasıdır. Böyle bir insan, dıştan halka uyar ve onlara yaklaşır. Fakat içten onlardan ayrıdır. Başka bir saikle değil, sırf kendi başına sevinç içindedir ve bu hal onun için asıldır ve değişmez.

İbn Miskeveyh bilgelik ile felsefeyi ayırıyor. Onca bilgelik akıllı nefsin *(Ennefs - nâtika)* ayırdedici erdemidir. Bütün varolanların varolmaları dolayısiyle bilinmeleridir. İstersen insanî işlerle ilâhî işlerin bilinmesidir diyebilirsin. Bu bilginin verimi olarak akledilirlerden hangisinin yapılması gerektiği, hangisinin bilinmemesi gerektiğini öğrenirsin. Halbuki felsefeyi İbn Miskeveyh tarif ederken ikiye ayırıyor :

1) Nazarî (teorik)

2) Amelî (Pratik)

İnsan bu iki bölümü tamamlarsa tam mutluluk meydana gelir. Teorik bölümde insanın yetkinliği ilim gücü ile meydana gelir. İnancında yanılmaz ve hakikatten şüphe etmez. İlimde ilâhî ilme ulaşır ve orada durur. İkinci yetkinlik insan için eylem gücü *(El - Kuvvet-ül-âmile)* dir. «O huy (ahlâk) yetkinliğidir : ilkesi özel güçler ve fiillerin sıralanmasıdır. O suretle ki bu fiiller gerektiği gibi düzenli bir sıralanma içinde onun ayırd edici

gücüne göre çıksınlar ve halk arasında siyâsî idareye *(El-tedbir-ül-medenî)* ulaşsınlar, ta ki ortak mutluluğu sağlasın. İbn Miskeveyh felsefesinde insanlık yetkinliğinin gayesi bütün varolanları tümellikleri ile, arazları ve hassaları (32) ile değil, özlerine ait tanımlariyle bilmesidir.

İbn Miskeveyh bilgi ve eylemde bu dereceye ulaşan kimsenin bir bütün olarak bilgin olduğunu ve ona «küçük âlem» denebileceğini söylüyor. Çünkü bütün varolanların şekilleri üzerinde birleşmekte, böylece o Tanrısının halifesi olmaktadır. O yanılmaz, ilk düzenden ayrılmaz ve tam bilgin olur. Tanrıdan gelen feyzi devamlı olarak almaya yetkili, devamlı varlık sahibi olur. Tanrı ile onun arasında perde kalkar. Bu hali tasarlıyamıyan, onun bilgisine ulaşamıyan kimsede ruhun devamlılığı, ölümden sonra hayatın sonu hakkında şüphe başlar. Bu halde bulunan kimsenin haline Tanrısızlık (athéisme) denebilir ve o bilgelik ve şeriat alanından çıkar. İbn Miskeveyh'in görüşüne göre felsefe insanlık hayatının gayesidir. Devamlı bir terakki (ilerleme) yolunu tutmak için bilgi ile eylemi birleştirmelidir. Yaratıcı ile yaratık arasında aklî ve ruhanî bitişiklik (ittisâl) Allah'ın feyzini almadaki gücü için tek vesiyledir. Bu mertebe peygamberlerde, bilgelerde (hakîmler) ve din bilginlerinde meydana gelir. Onlar tam bilginler ve yaratıcının halifeleridir.

İbn Miskeveyh'e göre nefsin üç gücü vardır :

1) Hayvanî (behimî) güc ki en aşağısıdır.

2) Yırtıcı güc (En-Nefs-üs-subbaiye) ortasıdır.

3) Akıllı güc ki en şereflisidir.

Bu üç güc İbn Miskeveyh'e göre birleştiği zaman tek şey olur. Sonra akıllı gücün siyasetinden bahsederken onun insanı kaplıyan şehvetin terk edilmesi olduğunu söylüyor. Aristo'nun ruhun ölmezliğine ait görüşüne geçerek (ahlâk kitabında) Aristo'nun ahiret konusuna dokunmadığını söylüyor.

İnsanî nefsin mizacta ve duyularda ilkesinin tenbellik ve rahatlık yüzünden kalbin harareti olan «hor» gibi ve ilkesi feragatla yapılan na-

(32) Hinekleri ve özellikleri **(Accidents et propriétés).**

zar olan «aşk» gibi olduğunu söylüyor. Bundan sonra «nefsin sağlığın koruyucusu», «bir kimsenin kendi kusurlarını bilmesi», «Nefsine ait sağlığı görmemesi» konularında yazıyor.

İbn Miskeveyh insanlar arasında yardımlaşma, birleşme, arkadaşlık ve sevgiden, sevginin nevileri ve cinslerinden, sebeplerinden söz ediyor. Nefsini yükselten erdemlerin nevilerini anlatırken, nefsin kusurlarını meydana getiren düşüklükleri onların öfke, korkaklık, hayret, öğünme, alay etme, şakalaşma, zulmetme gibi şekillerinin sebeplerini zikrediyor. Bu arada ölüm korkusundan ve melankoliden (hüzün) kurtulma yollarını anlatıyor.

İbn Miskeveyh'in «*Tehzib - al ahlâk*» ında anlatılan konular arasında en güzel bölüm Lütfi Cuma'ya göre ölüm korkusundan kurtulma çaresine ait bölümdür ki, Arap felsefe tarihcisine göre Fransız filozofu Guyau'nun «Geleceğin Dinsizliği» adlı kitabında söylediklerine benziyor (*). İbn Miskeveyh şöyle diyor: «Ölüm korkusunu, ölümün hakikati ne olduğu, yahut nefsinin ne zaman ona ulaşacağı, ya da bedeni dağıldığı ve terkibi imkânsız olduğu zaman nefsinin de dağılıp dağılmıyacağını bilmeyen, yahut ölümün hastalıkların acılarından gayri büyük bir elem olduğunu zanneden, nihayet ölümden sonra hangi şeyin olacağını bilmede hayret içinde kalan kimse duyamaz.»

İbn Miskeveyh felsefesi şeriata özel olarak bağlı kalmakdan ve insanın yaradıcıya karşı ödevlerini kabul etmeden ve şeriatın adaleti emrettiğini, toplum hayatı ve sevgi ile yaşamayı istediğini söylemekten geri kalmaz.

İbn Miskeveyh'in felsefesinde akıl ve ruh gibi cevherlik soruları ile yaratıcı, insanî varlığın sırrı, aklî hayatın gayesi ve dinî akîdeler arasında hiç bir çatışma ve farklılık yoktur (33). İbn Miskeveyh'in «*Tehzib-al-Ahlâk*» ına göre esas, insanı bilgelikte doğru yola götüren sırf eylem düşüncesi (pratik akıl) dır.

(*) Lutfi Cum'a burada Guyau'nun **Irréligion de l'avenir**'ini zikrediyor.

(33) O bu bakımdan daha eski Meşşaî'lerden ve başlıca Farabî'den ayrılır.

İbn Miskeveyh metafizik felsefesini otuz bölümde üç soruya ayırmıştır. Her soruda böylece on bölüm vardır. Birinci soru yaratıcının (Sânî') isbatıdır. Bu Allah'ın varlığı için aklî kanıtı göstermeden ibarettir. Filozof bunun bir bakımdan güç, başka bir bakımdan kolay olduğunu, kolaylığının nefsin doğruluğunun ışık gibi açık olması, güçlüğünün gizli cihetlerinden ileri geldiğini söylüyor. Biz nefslerimizi duyulardan ileri gelen vehimlerden kurtarma ihtiyacındayız. Bu vehimler bizi asıl akledilirleri karıştırmaya götürür. Bu da çok güç bir iştir, çünkü birçok konularda insanlar bu vehimlerle doludur : «İnsan varolanların sonuncusudur ve bütün terkipler ona ulaşır ve onda durur; maddî giyecekler ve elbiseler onun ışıklı cevherinde, yani akılda değerlenir. İnsan varolanların sonu olunca onun nefsinde ilk olan şeylerin de son olması gerekir.

İkinci soru nefs ve halleri ve nefsin isbatı, onun cisim ve araz olmadığı hakkındadır. Bütün varolanların gizli ve açık olanları, akıledilir ve duyulur olanları bunlarla kavranır. İbn Miskeveyh astronomiye ait bölümde güneşin dünyadan 100 defa büyük olduğunu söylüyor. Halbuki zamanımız astronomisi güneşin 1.300.000 defa büyük olduğunu göstermektedir. Filozof Eflâtun'un ruhun ölmezliği hakkındaki kanıtlarına geçiyor ve nefsin bu haline mutluluk diyor.

Vahiy hakkında düşünürken onun melekî (*) akıl olduğunu, sadık rüyanın peygamberlikten bir parça olduğunu söyler. Peygamberlikle kâhinlik arasındaki farktan bahsediyor; Şeriatı olan *(Mürsel)* ve olmıyan peygamberin, Nebî ile Mütenebbî'nin (yani sahte peygamberin) farklarını işaret ediyor.

«*Tecarüb-ül - Ümem*» filozofun çok değerli tarih kitabıdır. Bu devre filozofları arasında biricik tarihci İbn Miskeveyh'tir. Kitabın bize kadar yalnız ikinci kısmı kalmıştır. (Edition Margolioth, Oxford, 1914 - 1915, 2 Vol.) Mevcut kısmın birinci cildi 295 - 329 H. yılları arasındaki otuz beş yıllık vak'aları, İkinci cilt 329 - 369 yılları arasındaki kırk senelik vak'aları almaktadır. İbn Miskeveyh'in eseri başka tarihlerden çok farklıdır. O vak'aların sebeplerini ve neticelerini araştırır ve ona adeta felsefî şekilde yazılmış ilk tarih kitabı denebilir. Felsefe ile tarihin ve edebiyatın bir zatta birleşmesine şaşmamalıdır. Çünkü İbn Miskeveyh filozof olduğu kadar tarihci ve edip idi. Onu bu bakımdan İngiliz tarihcisi Carlyle'e

---

(*) Angélique.

benzetebiliriz. İbn Miskeveyh bu kitapta önemli vak'aları sık sık belirtiyor: Meselâ bu vak'alar Muktedir Billâh'ın halifeliği ve bu sırada vukua gelenlerdir ki onları sık sık zikrediyor.

3

İBN SİNA

(980 - 1037)

Halk arasında efsâne halini almış kişiliği ile Ebu Ali Sina diye tanınan İbn Sina Buhara yanında Harmisen'de doğdu. Babası Buhara'lı Abdullah b. Sina, Samanî hükümdarının kâtibi olarak devlet işine girmişti. Afşana'da mal müdürlüğünü yaptı. İbn Sina önce babasından, sonra Natilî'den ders aldı. İsmail Zahid ona mantık, geometri öğretti, Batlamyos'un Almajesti'sini okuttu. Babasının görüştüğü Batınî'ler yardımı ile bilgisi genişliyor. Filozof çok genç yaşta yazmağa başladı. İlk denemeleriyle dikkati üzerine çekti. Aristo'nun «metafizik» ini çok karışık buluyor ve tabiata ait araştırmaları onu Yunan filozofundan uzaklaştırıyordu. Birgün pazarda bulduğu Farabî'nin *El - İbâne* adlı bir risâlesi onun Aristo'yu anlamasına yardım etti ve o zamandan sonra Aristo felsefesini derinden tetkike girişti.

İbn Sina da, babası gibi Samanî'lerin hizmetine girdi. Hükümdarın kütüphane müdürü oldu. Orada Farabî'nin *El - talîm - üs - sanî* sini okuma fırsatı buldu. Bilgisinin büyük bir kısmını bu esere borçlu idi. Filozof bu devlet hizmetinde vezirlik derecesine kadar yükseldi. Fakat çok düzensiz bir hayat geçiriyordu. Bazı yazıları hükümdarın iltifatını kaybetmesine sebep oldu. Samanî hükümdarının ölümünden sonra Buhara'yı bıraktı, Harzem'e gitti. Orada Ebu Rehyan Birûnî'yi tanıdı (*). Gaznevî hükümdarı Mahmud'un toleranssızlığı onu Büveyhî'lerin himâyesine girmeye mecbur etti. İbn Sina Büveyhî emiri Alaüd - devle Kaküveyh'in hizmetin-

(*) Büyük Türk bilgini El - Birunî Gazneli Mahmud'un hizmetinde Hindistan'a gitmiş, bir eserinde oranın fikir ve inanç hayatını, bir başka eserinde eski İran fikir ve inançlarını tetkik etmiş büyük bir bilgin idi.

de çalıştı. Önce sürüldü, sonra habsedildi. Hayatının son kısmını şehirden şehire gezerek geçirdi. Kitaplarından büyük bir kısmını yollarda, hapislerde ve son derece güç şartlar altında yazdı. Hemedan'da bir kulunç rahatsızlığından öldü (1037).

İbn Sina'nın pek çok eseri varadır ve çok erkenden yazmağa başlamıştır. Sistemini bütün halinde veren ansiklopedik eserleri başta gelir. Bunların en genişi *Şifa*'dır ki Meşşaî felsefesinin en esaslı eseridir. Mantık ve matematikle başlar, bütün tabiat ilimlerini gözden geçirir, metafiziğe kadar yükselir. İbn Sina sonradan bu eserini kısaltarak Necat'ı yazdı. Daha sonra onun üzerinde düzeltmeler ve değiştirmeler yapmak üzere *Işarat ve't - tenhibat*'ı yazdı. En özetlenmişi olan bu son eseri sistemini anlatan en tam kitabı sayılır.

İbn Sina'nın ansiklopedik eserlerinin başında *Hikmet - ül - ar udhiyye* gelir. Bu gençlik eserinde fikirleri yeni gelişmeye başlamıştır. Bu cins kitaplarından sonuncularından olan *(El-hikmet - ül - meşrikîyye*'de bütün şahsî nazariyelerini toplamıştır. Filozof İslâm âleminde Al şayh - ürreis ünvaniyle tanınmıştır. Kitaplarının çoğunun başında bu ünvan geçer. Bunlardan başka, filozofun psikolojiye dair bir çok risalesi ve hayatının son devrinde fikirlerini sufîlik ve işrakîlik yönünde geliştirmesine sebep olan felsefî romanları ve edebî - felsefî risaleleri vardır. En mühim eserlerinden biri bütün Orta çağda filozofun Hippokrat'dan sonra batıda en büyük hekîm olarak tanınmasına sebep olan *Kitab-ül-Kanım fit - Tıb*'ı dır ki, kısaca «Kanun» adıyla tanınır. Fakat İbn Sina, İbn Baytar, İbn Rıdhvan gibi doğrudan doğruya ilmî araştırmalara kendini vermedi. Zamanına kadar gelen bütün bilgiyi topladı, sınıfladı ve en geniş bir Tıb ve tabiat ilimleri «Mecelle» si *(Code)* haline getirdi.

Sistemi : İbn Sinâ'nın sistemi Orta - çağ felsefelerinin karakterini taşımaktadır. Empirisme ve rationalisme onda bölünmez bir bütün teşkil eder. Batıda Saint Thomas ve Doğu'da İbn Sina skolastiğin en büyük temsilcisi sayılırlar. Onların gözlem ve deneye hiç yer vermedikleri şeklinde yapılan tenkitler yersizdir. Tersine, İbn Sina'nın skolastiği bilginin gelişmesine engel olan tecrübe ile aklın ayrılmaz birliğine dayanmaktadır. Skolastiklerden büyük bir kısmında olduğu gibi, filozofun haksız tarafı, aklı henüz zayıf olan bir ilmin hizmetinde kullanmasıdır. (Carra de Vaux, *Avicenne,* 1900) Sisteminde aklın tenkitci rolüne hiç bir değer verilmemiştir. Felsefe ancak birleşmesi fazla erken olan akıl ve tecrübe birbirinden ayrıldıktan sonra skolastikten kurtulabilmiştir ki, bu da Doğu'da kıs-

men Gazalî ve Batıda Guillaume d'Occam ile meydana çıkmıştır. İlim zihniyeti ancak tecrübe verileri karşısında tenkitci rolü aldıktan sonra gelişmeye başlamıştır.

İbn Sina akılla tecrübe arasındaki bu kaynaşmayı E. Z. Razî ve Farabî sistemlerini birleştirerek sağladı. Bunun için ona skolastiğe en yetkin şeklini veren ilk düşünür demek doğru olur. Fakat yine o, derece derece bu Empirico - rationaliste bütünden İrrationalisme'e yükseldi. Sistemin bu evrimi onu meşşaîlik'ten işrakîlik yönüne doğru götürdü.

İlimler sınıflaması : Aristo ve Farabî'nin sınıflamalarından mülhem olmakla birlikte, İbn Sina yeni bir ilimler sınıflaması ileri sürüyor, ilimleri madde ile şeklin münasebeti bakımından üçe ayırıyor :

1) Maddesinden ayrılmamış olan şekillerin ilmi : Tabiat ilimleri veya aşağı ilimler *(el-ilm-ül-esfel).*

2) Maddesinden tamamen ayrı olan şekillerin ilmi : Metafizik ve mantık veya yüksek ilimler *(el-ilm-ül-âli).*

3) Maddesinden ancak zihinde ayrılan, bazan onunla bir, bazan ayrı olan şekillerin ilmi : Matematik veya orta ilimler *(el-ilm-ül avsat).* Orta ilim, yüksek ve aşağı ilimler arasında köprüdür. Bundan dolayı İbn Sina matematik ilimlere büyük bir önem veriyor : Matematikten mantığa ve oradan metafiziğe geçiyor. Bu bakımdan İbn Sina ile Leibniz arasında bir benzetme yapabiliriz. İbn Sina ayrıca yine Aristo gibi felsefeyi ikiye ayırıyor :

1) Nazarî hikmet,

2) Amelî hikmet.

Birincisinde tabiat felsefesi, matematik felsefe ve metafizik vardır. O yalnız bilgiye aittir; eylemle ilgisi yoktur. İkincisi hem bilgiye, hem eyleme aittir : Medenî hikmet veya siyaset, ev hikmeti veya ekonomi *(El-hikmet iil - menziliye),* ahlâkî hikmet *(El - hikmet ül - hulkiye)* kısımlarını içine alır. İbn Sina bu sınıflamada ferdden topluma değil, toplumdan ferde doğru gitmektedir.

Mantık : Mantık bir ilim mi, bir sanat mı der? Sorusu Orta - çağda çok önemli idi. Aristo bu noktayı açıklamamıştı. İbn Sina mantığın - is-

ter felsefe içinde, ister ondan bağımsız görülsün - bir *âlet* olduğunu söylüyor: «Mantığın hedefi insanı yanlıştan koruyan belirtileri vermektir.» diyor (İşarât). Mantığı psikolojiden çıkarıyor ve düşünce kanunlarını psikoloji üzerine kuruyor. - İlmin kazanılması iki safhada mümkün olur: Önce şeyleri tasarlıyoruz; sonra onları başka kavramlara bağlıyarak olumluyoruz. Bunun için mantık önce kavramları *(et - tasavvurat)*, sonra olumlamaları *(et - tasdikat)* inceler. İbn Sina'ya göre mantıkta temel olarak «açıklayıcı söz» ü *(Kavl-üs-şârih)* ele almalıdır. Birbirine bağlanan olumlamalar bir kanıt (hocca) meydana getirir.

Kavramları incelerken filozof belirtilerini *(signification)* arıyor. Bunları başlıca ikiye ayırıyor.

1) Açık belirtiş *(el-mantuk bid-delâle);*

2) Kapalı belirtiş *(el-mefhûm bid-delâle).*

Ondan sonra terimler ve fikirler arasındaki münasebeti inceliyor: Esaslı ve arızî kavramların ayrılmasına çok önem veriyor. Bu suretle Aristo gibi on kategori *(makulât)* ayırdıktan sonra birincisini (cevher) esas, ötekileri arazlar *(a'râz)* sayıyor.

Tanım *(ta'rif)* nazariyesi İbn Sinâ mantığında önemli bir yer tutar. O her şeyden önce kavramcı felsefeye aittir. Bir kavramı tanımlamak için bu kavramın unsurlarından birini gözönüne almalıdır. Tikelin *(cüz'î)* belirtilmesi tümelden *(küllî)* daha kolaydır. İbn Sina'ya göre tanım için ne bölüm, ne tümevarış *(elistikra)* yetebilir. Çünkü onlar temelsizdir. Hiç bir şeyi kanıtlamazlar. Tanımın unsurları cins ve fark *(el-fasl)* dır. Tanım yakın cinsi ile öz farklardan *(el - fusul - üz - zatiyye)* yapılmalıdır. İki türlü tanım vardır:

1) Gerçek tanım *(el - had al - hakikî);*

2) Kelimeli tanım *(el - had - al - lafzî).*

İbn Sina şartlı önermelerle kategorik önermeleri ayırıyor. Şartlı önerme *(el-kadiyet - ül - vaz'iye)* birisi ötekinin şartı olan ve birlikte ifade edilen önermedir. İbn Sina'nın önermeler ve tasım hakkındaki tahlilleri İslâm Orta - çağında klâsik olmuş ve sonraki bütün mantıkcılar ona dayandıkları gibi Kelâmcılar da Allah'ın isbatına dair eserlerinde ondan faydalanmışlardır.

Bilgi teorisi : İbn Sina da Farabî gibi dogmatiktir. Yani bilginin kesin ve aydın bazı ilkelere dayandığını ve bütün bilgimizin sezgi ile elde

edilen bu ilkelerden sonuçlama *(el-istintaç)* yolu ile çıkarılacağı kanısındadır. İbn Sina tecrübeye büyük bir önem vermekle, bilgiye duyum ve algı ile başlamakla beraber tecrübeyi akıl kadrosu dışında görmez. «Her türlü bilginin akledilir şekillerden ibaret» olduğunu söyliyerek idealizme ulaşır. Empirisme'i mantıkî rationalisme'in içinde açıklamakta, bu yüzden Leibniz gibi idealizme varmaktadır. Ayrıca felsefelerinde dinamizme verdikleri yer bakımından da bu iki filozof arasında benzeyiş vardır.

İbn Sina felsefede varlık kanıtını *(preuve ontologique)* başlangıç halinde kullanan ilk filozoftur (*). Bu kanıtı Batıda açık ve etraflı olarak Saint Anselme ele alacak ve sonradan çağdaş filozofların çoğunun sisteminde esaslı rol oynayacaktır. Filozofumuza göre varlık ve düşünce aynidir. Düşünce dışında varlık olamaz. Bu ilke mantıkla metafiziği birbirine bağlamakta ve mantıktan metafiziği çıkarma yolunu (yani dogmatizmi) temellendirmektedir.

Tabiat İlimleri : İbn Sina'ya göre tabiat ilimleri metafiziğin başıdır. Şifa ve Necat'dan başka bu konuya «Hikmet ve Tabiiyata Dair Dokuz Risâle» yi (**) «*Uyun-ül-hikme*» yi ayırmıştır (***). Tabiat ilimlerini sıralamasında asıl fizikten *(Kitabal-kiyan)* başlar, çeşitli tabiat basamaklarından insana kadar yükselir. Son kitap «Duyu ve Duyum Kitabı» *(Kitab al-his ve'l-mahsûs)* dur. Bütün cisimler bir madde ve bir şekilden ibarettir. Şekil maddeyle birlikte veya ayrı olduğuna göre, nevilere ayrılır. Şekil maddeden önce gelir, arazlar sa sonra gelirler. Şekiller maddeye katıldıkları halde, arazlar cevhere katılırlar. Mantıkta cevherden sonraki dokuz kategoriye fizikte «araz»'lar diyor. Böylece mantıkla fiziğin birbirine bağlanışı görülüyor. Fizik mantığa kategori ve sebep fikrini verir; mantık ise fiziğe metod ve başlıca Orta - çağda tehlikeli bir tarzda kullanılan tasım *(elkıyas)* metodunu verir. Ayni münasebet mantık ile metafizik arasında da vardır. Madde ve şekil hem mantık, hem fizik, hem metafiziği ilgilendirir. Şekiller fizikten «tabii tümeller» *(el-kulliyat üt - tabiiye)* oldukları halde, metafizikte «aklî tümeller» *(el - külliyat ül - akliye)* dir. Tabiî cisimler kendi özlerine göre, kendi yetkinlikleriyle *(el - kemalât)* vardırlar. Yetkinlik deyince *(entelechia)* İbn Sina bir çeşit nitelik *(el-keyfiye)* anlıyor :

(*) Farabi'de de bunun köklerini bulduğumuz için İ. H. İzmirli'nin bu iddiası biraz aşırı sayılmalıdır.

(**) «Tis'a resail f'il hikmeti ve't - tabiiyat» adı ile Kahire'de basılmıştır.

(***) Tamamını **Les opuscules d'Ibn Sina** içinde (1953) neşrettik.

1) İlk yetkinlikler cisme bağlıdır. Cisim kaybolunca onlar da kaybolur: Renk, koku, lezzet gibi.

2) İkinci yetkinlikler cisimden bağımsızdırlar. Kuvvet, hareket gibi İbn Sina'nın bu tahlili Locke'daki «birinci nitelikler» ve «ikinci nitelikler» e ait ayırışı hatırlatıyor.

Cisimlere hareket veren onlardaki kuvvettir. İbn Sina bu içteki kuvvetleri maddeden ilâhî âleme kadar derecelere ayırıyor. İlk kuvvetler cismin tabiî şekline aittir: Çekim ve ağırlık gibi. Tabiî denen bu kuvvetler hareket ve sükûnet ilkeleridir. İkinciler şuurlu veya şuursuz olarak organlara hareket verirler. Bunlar canlı kuvvetlerdir: *(el - kuvvet el - nefsiye).* Bunların en yükseği olan insanî kuvvetlerde İbn Sina tabiiyatı metafiziğe bağlar. Görülüyor ki İbn Sina'nın psikolojisi Bergson'de olduğu gibi biyolojik âlemle ruhî âlem arasında kesin smır ayırmamaktadır.

Psikoloji : İbn Sina'nın psikolojisi kendi spiritüalist felsefesinde bir yandan fiziğe, öte yandan metafiziğe bağlıdır. Bitki nefsi *(el - nefs - ün - nebatî)* maddeye kadar iner. İnsan nefsi de fa'al akılla Allah'a kadar yükselir. Böylece onun felsefesinde psikolojinin iki manzarası vardır :

1) Deneysel veya empirik psikoloji;

2) Rasyonel veya içe bakış psikolojisi.

İbn Sina yalnız psikolojide değil, bütün sisteminde Farabî'nin rasyonalizmi ile Razî'nin empirizmini uzlaştırmıştır.

A — Empirik psikolojinin en önemli kısımları «Kanun» da ifade edilmiştir.

B — Rasyonel psikoloji ise «*Kitab en-nefs*» adlı bir çok eserinde; «Necat» ve «İşarât» da anlatılmaktadır.

C — Mistik psikolojisi İşarât'ın son bölümü olan «Âriflerin Makamları» (*) nda ve ayrıca «Risâlet-at-tayr» da, «Hay İbn Yakzan»'da anlatılmaktadır.

Ruhun Tanımı : Varolan her şey ya madde, ya şekil olarak vardır. Ruh şekil cinsindendir, çünkü içinde oturduğu beden için bir iç hareket ilkesidir. Ruh bir yetkinliktir *(entelechia)* derken bunu anlıyor; fakat bu

---

(*) **Kitab ün - nefs, Risalet ul - adhhariyye, K. ül - mebe' ve'l - ma'ad,** ayrıca başka nefs risaleleri bunlardandır.
İşarat : Makamât-al-arifîn.

«yetkin» sözü onu tam ifade edemez, çünkü onun görevini gösterir, tabiatını göstermez. Ruhun bir yetkinlik olduğunu söyleyince onun bir ilke *(el-mebde)* olduğu söylenmiş olur. Fakat bu ilke, bir cevhermidir, değilmidir? Eğer bir cevherse ne türlü bir cevherdir? Bu sorular tümevarımla çözülemez. Onun «nefs» olduğunu söylemekle de tabiatı belirtilemez. İbn Sina'ya göre ruh manevî bir cevherdir. Bunu kanıtlayan iki metod vardır :

1) Ruhu bir cisim gibi tanımlıyan eskilerin yanlışlarına karşı kanıtlar ileri sürerek;

2) Ruhun cisim nevinden olmadığına dair asıl kanıtlar göstererek.

İbn Sina ansiklopedik eserlerinde ve asıl ruha ait başka yazdığı risalelerinde bu iki noktayı aydınlatıyor (*). Öyle ise soru şu olacaktır: Ruh beden olmadan kendini bilebilir mi? Bedenin varlığını bilmeden önce kendi varlığını olumlıyabilir mi? Eğer bu mümkünse, o gerçekten bedenden ayrı ve bundan dolayı da manevî bir cevher demektir. Bu soruyu çözmek için içimizden birinin erişkin yaşta yaratıldığını, dış âlemden hiç bir şey görmediğini, boşlukta harekette olduğunu farzedelim. Yine farzedelim ki onun organları birbirine dokunmasın, yani hiç bir duyum almasın. Böyle bir adam kendisinin varolduğunu kabul edecek, fakat organlarının, duyusal ruhunun varlığını bilmeyecektir. Öyle ise üç buudu olmayan bir varlığı tasarlayacaktır. Bu sırada onun herhangi bir elini gördüğünü farzedelim. Onun kendisine ait olduğunu ve bu gördüğünün kendi tabiatına ait olduğunu düşünmiyecektir. Bunun için bu adam kendi kendisini, organlarını bilmeksizin, doğrudan doğruya bilebilir. Ruhunun bedeninden farklı olduğunu görür. Daha doğrusu, ruhunu kavramak için ve onun varlığını bilmek için, bedene ihtiyacı yoktur. Öyle ise ruh manevîdir. İbn Sina'nın kullandığı bu «*insan-ı tâir*» temsili *(L'homme - volant)* bütün Batı Orta - çağında yayılmış, Bonaventura, Albertus Magnus tarafından sonradan kullanılmıştır.

Ruhun bir cevher olduğunu kanıtlamak için onun bir araz olmadığını kanıtlamak gerekir. Bunun için insanın mürekkep varlığında ruhun daima bir ve ayni olduğunu göstermelidir. İbn Sina'ya göre ruh bedenle birleşirken, daha önce başka bir şekilde var olan bir bedenle mi birleşiyor, yoksa kendisine şekil verdiği bir maddeyle mi birleşiyor? Başka deyişle,

---

(*) Bunları sonraki bölümde ayrıca göreceğiz. Burada çok yaygın olan empirik psikolojisini tafsil etmiyoruz.

ruh bu bedenin ruhu mudur? Yoksa beden bu ruhun bedenimidir? Yani ruh cevhermidir, arazmıdır? Cevabı şudur: Ruh bedene varlık veriyor; bunun için onun arazı değildir. Onun yetkinliği olunca, beden onunla bedendir. Öyle ise ruhu almadan önce bedenin beden olarak var olduğunu farzetmek çelişiktir. O bu bedeni alacak yerde, bedeni meydana getiriyor ve bunun için de cevherdir.

Ruhun birliğini kanıtlamak için kullanılan ilk kanıt şudur: Ruh bedeni bırakınca beden canlı bir şey olmaktan çıkar ve bir cesed olur. Ruhla onun can verdiği unsurlar arasında maddeyi yetkinleştiren orta şekiller vardır. Kanıtı şudur ki, ruh gidince bedenin özel tabiatını korumak için maddeden ayrı bir şekil meydana çıkar. Bu da gösterir ki ruh aslâ bir araz değildir. Ruhun birliğini isbat eden bir başka kanıt: Ruh kendi yetileriyle hayatî fonksiyonlarını görür. Onları birleştiren ve işleten odur. Bedeni korur ve bedende bulundukca onu dış tesirlerden saklar.

Bunlardan dolayı ruh tanımını ilgilendiren bir problem çıkar. Ruh bir cevherse, ne türlü bir cevherdir? Vakıa maddeden ayrılmıyan maddî bir şekilde midir? Maddî bir konuya tam bağlı olan şekiller vardır. Bu şekillerin kısımlarından her biri bu konunun kısımlariyle ilgilidir. İnsan ruhunun bu şekillerden olup olmadığını bilmek için İbn Sina, bu ruhun özelliğini arıyor. Bütün hayvanlar arasında yalnız insan tek başına yaşıyamaz. Eğer tabiî vergileri endüstri ile tamamlanmış olmasa onlar kendine yetemez. Halbuki endüstrinin servet kadar da ilme ihtiyacı vardır. Her iki halde bu toplum, bilgileri öğretim yolu ile nakletmelidir. Bu çeşitli fonksiyonları görebilmesi için insana özel bir ruh, yani duyumların üzerinde genel fikirleri tasarlayabilen, bilinenden bilinmiyeni çıkarabilen bir ruh verilmiştir.

İnsan ruhunun bir beden şekli olmadığının isbatı akledilir (Ma'kul) şekilleri almaya elverişli olmasıdır. Vakıa bu akılla kavranan *(intelligible)* şekiller bedene ait bir süjede devam edemez. Eğer akledilirin bölünen bir bedende olduğu farzedilse, buradan bir çok sakıncalar doğar: O zaman «akledilir» in parçalara ayrılması bir uzamda bulunması gerekir. Halbuki yalnız geometrik şekiller veya sayıların bir şekli olabilir, «ma'kul»'ün olamaz. Probleme girildikçe «ma'kul» ün bir beden konusunda devam etmesinin imkânsızlığı görülüyor. Aralarında hemen çelişme vardır. «Ma'kul»'ü kavrıyan nefs, yani ruh öyleyse bir beden şekli olamaz. Bunu kanıtlamak için İbn Sina diyalektikten *(cedel)* ziyade psikolojik tecrübeden çıkarılmış kanıtlar kullanıyor:

1) İnsan nefsi kendisini doğrudan doğruya tasarladığı halde bedenini bir âlet yardımı ile kavrıyor :

Kanıt : 1 — Nefs kendisini bir âletle bilseydi, bu âleti bilemezdi : Onun «yardımı ile» bilmiş olacaktı. Halbuki kendi kendisini biliyor ve kendisini bildiğini biliyor; öyle ise kendisi hakkındaki bilgisi vasıtasızdır. Her türlü beden organından bağımsızdır, yani maddî değildir.

Kanıt : 2 — Akıl bir yana bırakılırsa, nefsin bütün yetileri kendi kendilerini bilemezler. Duyum kendisini algılayamaz. Hayalgücü kendisini hayal edemez. Yalnız akıl kendisini düşünür.

Kanıt : 3 — Bir alet kullanan bütün yetiler çalışmaları uzadıkça yorulurlar; çünkü aletleri çalışma sırasında yıpranır; kuvvetli bir ışık gözleri kamaştırır. Hızlı bir yürüyüş bacakları yorar. Gözümüzü kuvvetli bir ışığa tesbit edince daha zayıfını seçemeyiz. Halbuki ruha ait bilgide iş değişir. Daha yüksek bilgilere ulaştıkça ruh ötekilere daha kolay ulaşır, hayalgücü yorulur, fakat ruh yorgunluk duymaz.

Kanıt : 4 — Bedenin ihtiyarlamasiyle organlar zayıflarlar. Kırkından sonra bu hal daima başlar. Buna karşı «ma'kul» leri kavrama prensibi asıl bu yaştan sonra kuvvet kazanır. Ruhun faaliyeti organik yetilerin faaliyetine tam zıddır.

2) — Yeni bir problem önünde bulunuyoruz: Eğer ruh bir şekil değilse, bir beden aleti kullanmazsa, bedene ihtiyacı nedendir? İnsan duyumlar ve ihtirasların hükmü altına girince düşünmek güçtür. Korku sırasında haz duymak veya öfke sırasında korkmak imkânsızdır. Adeta ruh belirli bir anda bu fiillerden yalnız birini yapmak zorundadır. Öyle ise kendi zihnî faaliyeti ile bedeni için yaptığı pratik faaliyet arasındaki ikilik nereden geliyor? Bu nefsin bedene karşı şevki olmasından, kendini ona vermesinden, bedenin de nefse hizmetinde bir alet olmasından geliyor. Bunlar karşılıklı hizmetlerdir. Bedenin nefse yaptığı hizmeti belirtmek kolaydır. Beden yardımı ile nefs duyumları alır ve duyumlar kazanılınca şu dört işlem mümkün olur :

1) Ruh vasıtasiyle kavramların kurulması : İlk prensipler.

2) Bu kavramlar ve bu prensiplerden hareketle, sonuçlama *(İstinaç)*.

3) Birbirine sıkıca bağlı olaylar arasındaki düzenli tabilik hakkında deneye dayanan bilgi,

4) Bazı inançların kazanılması : İmân.

Nefs bu bilgileri beden yardımı ile kazanınca kendisine dönebilir ve bedenden vaz geçebilir. Duyu verilerine dönmesi zarurî ise, yeni ilkeler çıkarmak için onları canlandırabilir. Duyulara bu dönüş, nefs kuvvetlendikçe azalır. Nefs kendisinden emin olunca işlemlerini kendi başına yapar. Sonra denebilir ki nefs kendi bedeninin iyiliği için yaratılmıştır. Birleşeceği bedeni almadan önce onun ferdî varlığı yoktur. Çünkü ferdlik ilkesi *(el-mebde'üt - taşahhus)* onda eksiktir (*). Yalnız nefsin bedeni alet olarak aldığı zamandan sonra, nefs ferdî bir nefs (veya ruh) olur. Bu ilgi ve bu münasebetin tabiatını tasarlamak çok güçtür. Fakat onu sonuçlarından çıkarıyoruz.

Eğer nefs bedene bağlı ise, ölümden sonra devamını nasıl inanmalı? Bedenle birleşmeden önce ruhun ferdî varlığı düşünülemezse de bedenden ayrıldıktan sonra varlığı düşünülebilir. Nefs, bedenin ölümünden sonra bitmez. Ya nefste bir mahvolma hali vardır, o zaman onun varlığı imkânsızdır. Yahut kendisinde varlık hassası vardır. O zaman devamı sağlanmış olur. İbn Sina'nın bu ruh nazariyesinde en önemli nokta nefs fikri ile şekil fikrinin ayrılmasıdır. Ona göre bir canlı varlıkta nefsler çokluğu imkânsızdır. İbn Sinâ nefsin varlığını iki türlü kanıtlamaya kalkıyor :

1) Birlik kanıtı ile : Onda bütün şuur halleri tam olarak vardır;

2) Aynîlik kanıtı ile : Şuur halleri değişse de, o ayni kalır.

Bu kanıtlar işrâkî felsefesinde, sonra da Batıda tekrar ele alınacaktır.

İbn Sina empirique psikolojisinde duyuların incelenmesinden başlıyarak iç yetilerden birer birer geçerek akıl sınıflamasına kadar yükseliyor. Bu bakımdan Farabî'nin psikolojisini tamamlıyor, yeni tecrübelerle yeni tahliller getiriyor.

İbn Sina empirik psikolojisini, Aristo gibi, tabiat felsefesine bağlar. Onca, tabiî unsurların Felek gücleri yardımı ile ölçülü bir halde birleşme-

---

(*) Latinler buna Principium individui diyeceklerdir.

sından canlılar meydana gelmiştir ki bunların ilki bitkidir. Bitkiler tohumda yeni bitkilerle ürer. Bu yüzden bitkide bir doğurucu güç *(El - kuvvet el müvellide),* beslenme gücü *(El - kuvvet el - gâziye)* ve büyüme gücü *(El - kuvvet el - nâmiye)* vardır. Bunlardan her biri kendi başına işleyebilir, fakat ötekilerle tamamlanır. Nitekim hayvanda ve insanda aynı gücler vardır. Birinciler bitkiye vergi olan nefsin gücleridir. Bitkiye ait nefs olduğu gibi onun üstünde hayvana ve insana ait nesfler gelir. Hayvandaki nefsin ayırdedici gücleri hareket gücü *(El - kuvvet el - muharrike)* ve algı gücü *(El - kuvvet el - müdrike)* dir. Hareket gücü de isteme veya şevk gücü ve öfke gücü gibi gücler halini alır. Şevk gücünün en açık görünüşü şehvettir. Algı gücüne gelince, o da dıştan algılaması veya içten algılaması bakımından ikiye ayrılır. Bundan sonra artık hayvana ait nefsten insan nefsine yükseliyoruz.

İnsan nefsi - burada İbn Sina'nın psikolojisine uyarak - tabiatın evriminde daha üstün bir derecedir ve öteki nefsler gibi bedeni yönelten prensip (ilke) dir. Dış algıya ait güclere filozof beş duyunun tahlini yapar. İç algıya gelince, orada önce beynin ön boşluğunun ilk bölümüne ait bir güc olarak ortak duyuyu *(El - hiss el - müşterek)* görüyor. Beş duyunun almış olduğu bütün izler onunla beyne gider. Bundan sonra tasarlama gücü *(El - kuvvet el - musavvira)* gelir ki, beynin ön boşluğunun son bölümüne aittir. O da duyulardan gelen birleşik duyumlara verir. Duyulan şeyler silindikten sonra izlerini saklar. Beynin bu saklama gücünden sonra da hayvanla ortak olan hayalgücü *(El - mütehayyile)* ve insana vergi olan fikir gücü gelir *(El - müfekkire).* Bu güc beynin orta boşluğundadır. Böylece hayaller birbirine iradî olarak bağlanırlar.

Sırf insana vergi düşünen nefse gelince *(En - nefs en - nâtıka),* onun gücleri esasta yapıcı güc *(El - kuvvet el - âmile)* ve bilici güc *(El - kuvvet el - âlime)* diye ayrılır. Bunlardan her birine isim ortaklığı ile akıl *(intellect)* denir. Yapıcı akıl kendine yarayan ve kendine mahsus şeyleri görmek üzere insan bedenini özel fiilleri yapmaya götürür. Bunu hayvandaki hayal ve vehim güclerine benzetebiliriz. O işleyişi sırasında bütün bu güclerden faydalanır. Kendisi için faydalı olanı zararlılardan ayırır. Yalanın, zulmün kötü olduğunu bilir. Bu gücler yardımiyle kötü huylar iyi huylardan ayrılır. Huylar böylece beden güclerine bağlanırlar. Birinciler ikincilerden üstün geldiği zaman insan iradesiz ve ahlâksız, ikinciler üstün geldiği zaman iradeli ve ahlâklı olur. İbn Sina'nın, insan nefsinin yapıcı gücü dediği bizim irade dediğimizin aynıdır, ve onun yardımı ile iyiyi kötüden ayırmak mümkün olur. *El-necat, Risalet el - Nefs, Risalet el - adhaviyye fi'l - Mead, Risalet el - nefs ve bakauha ve meaduha).*

Bilicigüce gelince, buna İbn Sina teorik güc de diyor *(El - kuvvet el - nazariyye).* Bu ötekinin üstündedir ve ona yön verir. Yapıcı güc ancak onun yardımı ile doğruyu yanlıştan ayırabilir ve karar verebilir. İnsan nefsinde *(anima humana)* iki yüz vardır : biri bedene çevrilmiştir ve bedenin yaradılışına, onun ilkelerine benzer : bu yapma gücüdür. Öteki yukarıya çevrilmiştir ve üstün âlemden kuvvetini alır; bu da bilme gücüdür. Teorik güc ise, maddeden ayrılmış tümel şekillerin izlerini alan bir güctür. Bu şekiller aslında soyut ise onları kavrar. Değilse, kendi soyutlama *(Et - tecrid)* gücü ile onları soyut kılar. Böylece onların madde ile ilişikleri kalmaz. Bu teorik gücün bu şekilleri alma istidadı vardır. Ona üç anlamda güc denir : 1) Mutlak istidat olarak güç; orada hiç bir şey fiile çıkmamıştır : çocuğun yazı yazma istidadı gibi. 2) Bir şeyin araçsız olarak fiile geçmesi mümkün değilse, bu da bir çeşit güctür; yazı yazmak için kalem, hokka, kâğıt gibi. 3) Bir şeyin âletle fiile geçebilmesidir : yazıcının yazı yazma istidadı gibi. Birincisine mutlak güc, ikincisine mümkün güc, üçüncüsüne meleke denir (1). Ancak, ikincisine meleke, üçüncüsüne «gücün yetkinliği» *(kemal el - kuvve)* de denebilir. Teorik gücle soyut şeklin nisbeti bazen mutlak güc nevindendir. 1) Bu durumda ona maddî akıl *(El - akl el - heyulânî)* denir. Bu bir nevi içinde herkeste vardır. 2) O bazen de mümkün güc nevinden olur. Buna da meleke nevinden akıl *(El - akl bi'l - meleke)* denir. Buna ilk prensipe göre fiil halinde akıl *(El - akl bi'l-fiil)* de denebilir. 3) Bazen de o yetkin güce göre gerçekleşir *(El - kuvvet el - kemalye).* O ilk akledilir şekilleri, yani soyut şekilleri kavrar. Buna da güc halinde akıl *(El - akl bi'l kuvve)* denir. 4) Bazen de o mutlak fiil *(El - fiil el - mutlak)* olur. Orada şimdi hazır bulunan akledilir meydana çıkar ki, İbn Sina buna kazanılmış akıl *(El - akl el - müstefad)* diyor. Bu akıl fiil halinde düşünür ve düşündüğünü düşünür (17 nci yüzyılda Spinoza da aynı tarzda söyliyecektir). Sözün kısası, güc halinde aklın fiil halinde akıl haline geçmesi, sırf aklın fiil halini alması sayesinde, kazanılmış akledilirleri dışardan kazanır. Bütün bunlara teorik akla ait gücler hiyerarşisi denir. Kazanılmış akılda hayvan cinsi ve insan nevi tamamlanır. Bu son derecede insan gücü ilk ilkelere, tümel varlığa benzer *(El - Necat, 109, Işarat 126 - 129, Şifa,* farsca çeviri, 156 - 160).

Düşünen aklın bilgileri kazanma yolu, okumuş veya okumamışta, aynıdır. İnsan kavramla nefsi arasındaki ilişiği düzenlemeye elverişli olduğu

---

(1) Bu meleke kelimesi **habitu** karşılığı olduğu için onu türkçede habitude karşılığı kullanmak doğru olacaktır. Âde kelimesini coutume karşılığı kullandıkları gibi **accoutumance** için alışma, alışkanlık demelidir. Her halde **habitude'ü** onlardan ayırmak gerekir ki, biz meleke veya yetikazanmayı ileri sürdük.

zaman, bu istidada sezgi *(El - hads)* denir, ki o bazı kimselerde şiddetlenir. Hatta Faal Akılla temasa gelmesi için öğrenmeye, anlam çıkarmaya ihtiyaç kalmaz. O sanki herşeyi nefsinde bilir. Bu derece akıl güclerinin en yükseğidir. İşte maddî akıldan başlayarak doğan bu hale kutsal akıl *(El - akl el - kudsî)* denir. O meleke halindeki akıl cinsindendir, ancak ondan çok yüksektir ve herkeste ortak bir güc değildir. Zekâ da bir sezgi gücüdür. İnsanda sezginin kendi kendine meydana gelmesi mümkündür. Sezgi yolu ile insan akıl ilkelerini (ilk prensipleri) elde eder. Yani Faal Aklın ilhamı ile ondaki bütün şekiller insan aklına akseder. Bu suretle elde edilen bilgi kesin bilgi *(El - ilm el - yakinî)* olur. Ondan da üstün peygamberlik gücünden başka bir şey olmayan kutsal güc vardır ki *(El - kuvvet el - kudsiye),* insanlık güclerinin en üstünüdür.

Bu gücler birbirini yöneltir veya biri ötekine hizmet eder. Fakat kazanılmış akıl, yahut kutsal akıl hepsini yöneltir veya ötekiler ona hizmet eder. Bu akıl üstün gaye *(El - gayet el - kusva)* dır. Ona fiilî akıl, fiilî akla meleke halinde akıl, ona da maddî akıl hizmet eder. Fakat pratik akıl bütün bu teorik akıl mertebelerinin aşağısındadır ve hepsine hizmet eder. Pratik akla hizmet eden vehim, vehme hizmet eden daha aşağı hayvanî güclerdir. Böylece İbn Sina empirik psikolojide en aşağı derecede kazanılmış akla kadar yükseldiği gibi, kazanılmış akıldan en aşağı nefs derecesine kadar da inmektedir. İbn Sina empirik psikolojinin sonunda soyutlama teorisinden felsefî psikolojisine geçiyor ki onu daha önce gördük. Oradan da mistik psikolojisine yükseliyor; bu son derece filozofun artık meşşaîlik yolunu bırakarak ömrünün sonlarında sufîlik ve işrak yolunu tuttuğunu gösterir.

Metafizik : Aristo gibi İbn Sina da metafiziği, varlık olması bakımından varlık ilmi diye tanımlıyor. Metafiziğin merkezi varlık problemidir. Varlık düşüncemizin temelidir ve iç düşünmede *(teemmül)* meydana çıkar. İbn Sina Descartes gibi varlığı düşünce ile isbat etmez, düşünceyi de varlıktan çıkarmaz, onları aynileştirir. Bu bakımdan Batıdaki varlık kanıtını hazırlar.

Zorunsuz varlık doğan ve ölen şeylerin varlığıdır. Zorunlu (zarûrî) varlık, varoluşunu başka bir şeyden değil, kendisinden alan varlıktır. Şeylerin varlığı zorunsuz varlıktır. Allah'ın varlığı zorunlu varlıktır. İbn Sina Allah'a âlemin ilkesi olan zorunlu varlık diyor. Fakat birçok şeyler vardır ki zorunsuz olmakla beraber, Allah'ın zorunluluğundan zorunluluk alırlar : Ruh, nefs, gök (evren) gibi. Bu şeyler zorunsuz - zorunludurlar :

Biz bunlara âlemin kanunları veya tümeller (*külliyât*) diyoruz. Böylece İbn Sina üç derece ayırıyor :

1) Zorunsuz olaylar âlemi : Bir çok şekiller alabilir.

2) Tümeller ve kanunlar âlemi : Zorunluluğu Allah'dan alır.

3) İlâhî âlem : Kendi başına zorunludur.

Fakat ilâhî âlem (Tanrı'ya ait âlem) kör bir zorunluluk kuvveti değildir, onun zorunluluğu kendi şuurundan gelir. Allah'ta «akıl», «âkil» ve «ma'kûl» (akıl, akleden ve akledilen) birleşir. Allah her şeyi zorunlu kılar. Mekanik zorunluluk zorunsuz - zorunlu dediğimiz tabiat kanunları âlemine aittir. İbn Sina bu suretle Tanrıcı felsefe *(théisme)* ile tabiatcı felsefe *(naturalisme)* yi birleştirir. İlk sebebin, Allah'ın olduğu gibi tabiî kuvvetlerin de bağımsızlığını kabul eder. Fakat tabiatın kendi varlığını zorunluluğunun şuuruna sahip bir ilk sebepten çıkardığını söylerken, Allahda hürlük ile zorunluluğu (zarûreti) birleştirir (*).

İbn Sina Allah'ın varlığını zorunsuzlukla isbat eder. Her şey öz bakımından zorunsuzdur. Fakat bir şey ancak kendi dışındaki başka bir şeye tâbi ise varolabilir. Zorunsuz şeyler sonsuzca giderek kendisi zorunlu bir varlığa dayanmaya mecburdurlar. Öyle ise zorunsuz ancak zorunlu ile düşünülebilir. İbn Sina tabiat filozoflarının Allah'ın varlığı hakkındaki kanıtlamasını red eder. Çağdaşı olan İbn Miskeveyh'e göre maddenin üstün kanunu süredurum (atalet) (**) dir. Onun harekete geçmesi için ister istemez hareketin ona dışardan verilmesi gerekir. Her hareket başka bir hareketle meydana gelince bu seri sonsuzca sürer. Halbuki mantık totoloji'yi kabul etmez (***). Öyle ise başkasına hareketi veren bir ilk kımıldatıcı *(el - muharrik - ül evvel)* den ibaret ilk sebebe ulaşabilir. Fakat Aristo'dan gelen bu kanıt İbn Sina'yı doyurmaz : O dinamist olduğu için herşeye hareket verebilen bir kuvvet ilkesini kabul eder. İbn Sina metafiziği, bir yanda mutlak varlığı, ötede zorunsuz âlemi düşünen bir panthéisme'e meyleder. Ancak onun üç katlı âlem görüşü bu panthéisme'i sonuna kadar gö-

---

(*) Hürlükle zorunluluğun mutlakta birleştirilmesine ait İbn Sina görüşü İbn Arabî'ye, daha sonra İbn Me'mun kanalı ile batı'da Spinoza'ya tesir edecektir.

(**) Inértie.

(***) Devr-ü - teselsül.

türmesine imkân vermez. İbn Sina'ya göre âlem Allah'tan çıkmıştır : Başlangıçta yalnız Allah vardı. O tek varlıktır, ilk zorunlu, ilk sebep, ilk hakikattir. Allah'tan bir varlık doğar. Bu ilk sebeplenmiş şey *(el - malûl al - evvel)* dir. Buradan âlemin nefsi ve bedeni (yani Faal Akıl) doğar ve bu akıldan gök âlemlerinin nefsleri doğar.

İlk sebeplenmiş şey kendisini bilir ve zorunlu varlığı bilir : Buradan ikilik doğmuştur. İlk sebeplenmiş olan şey, ayni zamanda kendi başına zorunsuz, fakat ilk varlığa göre zorunludur. Kendisini bilmesi bakımından kendine vergi olan bu iki tavrı bilir. Böylece üçlük doğar. Âlemin kuruluşu ayni üçlük ilkesine göre açıklanmıştır :

1) İlk Aklın *(el - akl - al evvel)* bilgi fiili İlk Varlığa *(Vucud ül - evvel)* ait olup kendisinden hemen aşağı olan aklı doğurur.

2) Zorunlu olması bakımından ilk varlığa göre kendisi hakkında bilgisi son küre (Felek) nin nefsini kurar.

3) Zorunlu olarak kendisi hakkında bilgisi gök kürelerinin nefsini doğurur. Böylece üçlük fikri felsefî bir sistemin içine girmiştir. Bu teorilerle batıda Augustin felsefesi arasında büyük benzerlik vardır. Vakıa bu hal ve şartlar yüzünden ve İbn Sina'nın latinceye çevrilmesi yardımı ile Batıda Ortaçağda yeni - augustincilik denen cereyan doğmuştur.

Mistik felsefe veya Tasavvuf : İbn Sina, Farabî'nin tasavvuf doktrininden ayrılır. Tasavvuf İşarat'ın son bölümü olan «*Makamât ül - arifîn*» de anlatılmıştır. Psikolojide kazanılmış akıl denen en yüksek derece Faal Akıl ile temasa geliyordu. Bu temas hakikatleri gizliyen perdeleri kaldırır. İbn Sina bu güce kutsal güç *(el - kuvvet ül - kudsiye)* diyor ve buna bitişme hali *(ittisal)* diyor. Üstün âlemle bu bitişme hali mantıkî bir usul değildir, çünkü burada farkları aşarız ve şeylerin birliğini görürüz. Bunun için bitişmeden sonra İbn Sina tasavvuf yoluna giriyor; mutasavvıflar insanla tanrısal âlem arasında üç türlü münasebet görüyorlar :

1) Bayezid Bistamî'nin yolu : Allah'ın sıfatlarını kazanmak *(İttisaf bi sıfatillâh),*

2) Vasıtî'nin yolu : Tanrısal vasıfları almak *(tahalluk bi - ahlâk - illâh),*

3) Hallac Mansûr'un yolu : Allah'la birleşmek *(İttihad).*

Bu yolların hepsi akıldışı *(irrationnel)* dir. Bazan obje ile suje arasında ayrılık, bazan birlik vardır. İbn Sina'nın yolu obje ile süjenin ayrılığını kabul eder. Mantık yolunu aşar, fakat ruh dışına götürmez. Bunun için onu bir çeşit manevî sezgi gibi görebiliriz. Bu yol İşrakî felsefenin *İlluminisme*'ine kapı açar. Hay b. Yakzan ve Kitab üt-tayr (Kuş Kitabı) gibi eserlerinde İbn Sina bu tasavvuf yolunu edebî bir dille açıklamıştır. Onca Allah bütün varlıktır, sırf iyiliktir. Hakikî varoluş yalnız Allah'a mahsustur : Şeylerde yoktur. Evrenin yalnız geçici bir varoluşu vardır. Allah cevherdir, Âlemler arazlardır. Akan ve geçen, fakat değişmeyen bu sonsuz âlem tümelliği ile alınınca Allah'tır. Görülüyor ki bu son kitaplarında filozof Pantheism'e yaklaşıyor ve İbn Arabî'yi hazırlıyor. Fakat onda Panthéisme bir sistem değildir : O felsefe sisteminin son limiti ve yüce hedefi olarak düşünülmüştür.

Ahlâk : İbn Sina ahlâka dair ayrı kitap yazmadı, fakat eserlerinden her birinde, pratik felsefe dolayısiyle ahlâka bölümler ayırdı. Onca ahlâk teorisi şu ilkelere dayanır :

a — Allah ilk cevher ve zorunlu varlıktır : Her şey ondan çıkar. İyilik ve kötülük de ondandır. Fakat onun zorunluluğu kör bir zorunluluk değildir. Allah sonsuz lûtûftür (*). Öyleyse kötülük ondan gelmez, fakat şeylerden gelir. Üç türlü kötülük vardır :

1 — Fizikî kötülük ki, İbn Sina ona eksiklik diyor : Meselâ olayların yetkinliğe ulaşamamaları gibi.

2 — Psikolojik kötülük ki keder, elem şeklinde görünür.

3 — Metafizik kötülük ki, ona günah diyor.

Kötülük daima zorunsuz âlemdedir, ferdlerdedir, nevide değildir. Eğer insan günah yapar veya azap çekerse bu, maddenin eksikliği yüzündendir. Fakat bu teori İbn Sina sisteminde çelişmeye sebep olur, filozof onu hemen «sonsuz inâyet» fikri ile uzlaştırır : Allah maddenin yaradıcısı olduğu için, kötülük Tanrı'nın inâyetine bir ihtiyaçtır. Yetkinliğin gerçekleşmesiyle meydana çıkar, yani bizde iyilik, yetkinlik ve mutluluk fikirlerini doğurur. Eğer kötülük olmasaydı iyiliğe, yetkine, mutluya koşmıyacaktık. Burada da İbn Sina'da panthéisme meyli meydana çıkıyor.

(*) **Grâce**

Mutluluk nedir? O, esasında rasyoneldir. Bunun için Sokrat, Eflâtun ve Aristo'nun görüşlerini almalıdır. Fakat sonunda onlardan uzaklaşıyor. Sokrat'a göre mutluluğun temeli düşüncedir : Benim iyiliğimle başkasının ki arasında karşıtlık olamaz; Eflâtun'a göre ahlâk ilme ve fa'al düşünceye aittir. Onların yolundan giden Aristo teorik erdem ile pratik erdemi ayırır, ahlâkın temeli olan pratik erdemde alışkanlığa önem verir. Ona göre iyiliği tatbik için onu bilmek yetmez: İyilik alışkanlığını kazanmalıdır ki, mutluluğu yapan da budur. Ahlâkta İbn Sina Aristo'nun yoluna daha yakındır, şu şartla ki mutluluk ruhun temizlendiği ve Faal Akl'a yöneldiği eylemdir. Böylece mutluluğa yönelen insan filozofun «ruhun temizlenmesi» dediği bir nevi tasavvufî yükselmeyi tatbik edecektir. İbn Sina'yı mutasavvıflardan ayıran, onun iyilik icrasında iyilik bilgisine verdiği önemdir.

Din felsefesi : İbn Sina bu konuda Farabî'yi ve ansiklopedicileri tamamlar, fakat dinle felsefeyi uzlaştırmada dine daha yakındır.

1) İnancın aklı tamamladığını kabul eder,

2) İbn Sina peygamberlere filozoflardan üstün değer verir.
Ve bu noktada Farabî'den tamamen ayrılır. Ona göre peygamber teoriyi eylemle, aklı inançla tamamlamaktadır. Peygamberlerin eylemi, yorumlama yolu iledir. Çünkü İbn Sina «vahy»'i Cebrail'in haber getirmesi diye anlamaz. Onu ilâhî kudret dediği kazanılmış akla mahsus yüksek bir sezgi gibi görür. Vahiy' ilham, rüya ilâhî hikmetin (bilgeliğin) unsurlarıdır. İbn Sina burada bir nevi *Parapsychologie* kabul eder. Başka insanlar için görülemiyen son derecede ince bazı münasebetleri kavrayan, özel olarak gelişmiş bir duyarlığa sahip bir kısım insanların olduğunu ve onların vakaları önceden gördüklerini söyler. Bunlar peygamberlerdir.

3) İbn Sina'ya göre şeriatın dünyayı düzeltmek ve ruhu saflaştırmaktan başka hedefi yoktur. Şeriatın öyle ise çift rolü vardır :

a — Siyasî rolü,

b — Psikolojik ve ahlâkî rolü.
Peygamber bunları yapmak için halkın anlıyamıyacağı bazı hakikatleri misallerle izah eder.

İbn Sina'ya göre din felsefesi başlıca dört nokta üzerinde toplanır :

A — Yaradılış *(huduş,)*

B — Allah'ın tikelleri bilmesi,

C — Ahiret *(Mead);*

D — Peygamberlik.

İbn Sina yaradılışı kabul ediyor. Yaradıcı, yaratma, yaratık kelimelerini kullanıyor. Fakat onların yanı başında meydana getirme, icad etme *(ihdaş, ibda')* kelimelerini de kullanıyor. Allah yaradıcı, icad edici, meydana çıkarıcıdır. Âlem ise yaradılmış, icadedilmiş, meydana çıkmıştır. Fakat filozofun hareket noktası daima birden çoğa çıkış, yani «sudûr» teorisidir. Allah ilk sebep, yani zorunlu varlıktır, *(vâcib ül - vücûd).* Kelâmcıların dediği gibi hür yapıcı *(fail i-muhtar)* değildir. İbn Sina İslâmın üç esaslı ilkesini kabul eder: Yaradış, inâyet, Gönderme *(Baas).* Yaradan ayni zamanda insanların hür iradelerini kullanma suretiyle iyilik ve kötülükten birini tercih etmelerine imkân verir ve iyiliğe doğru gitmeleri için inâyetini esirgemez *(İnnâllah-a Gafur-ün rahîm).* Ölümden sonra dirilmeyi kabul eder. Burada geri dönmek ruhların çıktıkları ilk prensibe dönmeleri demektir. Ölümden sonra ruhun devamı varmıdır? Bu noktada Farabî'nin cevabı müphemdir. Halbuki İbn Sina ruhun ferdî devamını *(el - khulud)* savunur. İbn Sina birçok kitabında ahiret *(Mead)* sorusundan söz ediyor. Fakat ölümden sonra ruhun bedenle birleşmesi *(haşr)* fikri müphemdir. *(Rislet-ül-adhaviye)* de manevî ahireti anlattıktan sonra maddî «haşr» ı hemen hemen inkâr ediyor. Fakat hal kiçin yazdığı kitaplarında ifadesini değiştiriyor. Onlarda «haşr» i kabul ediyor ve bunun için de Kur'an'dan kanıtlar getiriyor. Hattâ «Bu soruda şeriatın dediğini kabulden başka çare yoktur, akıl bunu çözmeye yetemez» diyor *(Risâle ilâ İsbat - ünnübüvve),*

Yahudi filozofu İbn Me'mûn «Yoldan Çıkmışların Rehberi» *(Delil ül - hâirin)* adlı kitabında İbn Sina'yı öğerek Aristo'ya tercih ediyor. Belki bunun için filozofumuz Spinoza'ya tesir etmiştir. İbn Sina'nın psikoloji konusunda Gazali'ye tesiri de büyük oldu. Hattâ «Şifa Gazali'yi hasta etti» denildi; çünkü Şifa'yı okuduktan sonra Gazalî şüpheciliğe katıldı.

İbn Sina'nın İbn Arabî üzerinde tesiri de önemlidir. Muhyiddin panthéisme'inin büyük bir kökü ondadır. İşrakî felsefesine bitişme (ittisal) teorisini vermiştir. İbn Sina'yı Gazalî'ye karşı savunan İbn Rüşd filozofun sistemini benimsedi ve onda bazı değişmeler yaparak Aristo'ya

döndü. İbn Sina'nın eserleri 12 inci yüzyılda lâtinceye çevrildi. İbn Sina batıda en çok Albertus Magnus un felsefesinde iz bıraktı (1208 - 1280). Ayrıca Bonaventura, en sonra Saint Thomas üzerinde de tesiri oldu. Fakat o İbn Rüşd hakkındaki bir tetkikinde İbn Sina'yı tenkit etti.

İbn Sina'nın talebesinden üstada en yakın olanı Behmenyar'dır. İbn Sina *Mubahasât* adlı kitabında onunla ve başka öğrencileriyle tartışmalarını anlatıyor. En sevdiği öğrencisi El - Mâsumî onu tanınmış bilgin El - Birunî'nin hücumlarına karşı savunmuştur.

İbn Sina'da İşrak *(Illumination)* eğilimi: İbn Sina, metafiziğinde işrakîlik eğilimi olduğunu *Şifa*'nın ilk sahifelerinde söylüyordu. Yeni eflâtunculuğun en açık izleri başlıca «Esolocya Kitabı» için yazdığı haşiyelerde görülmektedir (Abdurrahman Bedevî, *Aristu ind'el - arab : Tefsir-i Kitab «El - Esolocya» min El - İnsaf li Şeyh el - Ekber,* 1947, Kahire). Burada verdiği kısa açıklamalarda filozof okuyucuyu *«Hikmet el - Meşrikiyyin»* adlı (kaybolmuş olan) kitabına göndermektedir. Bundan dolayı filozofun fikirlerindeki bu gelişme hakkında ancak yarım bilgi ile kalıyoruz. Bu haşiyelerde okunan İbn Sina'ya göre insan ruhu bedenden önce mevcut değildir. Beden tarafından çekilerek ona girmiş değildir. Böyle bir tezin saçmalığı felsefe kitaplarında gösterilmiştir. Ancak yine de ruh ölümsüzdür. Ruh aslâ metafizikte söz konusu olan akledilir şekiller gibi bedenden ayrı bulunamaz. Mahiyetinde bedene bağlılığı ve meyli vardır. İnsan ruhunun cevheri ilk akledilir cevherler gibi, varolduğu zamandanberi yetkinliğe ulaşmış değildir. Tersine, o kendisini gerçekleştirmesi suretile, kazanma ve araştırma eseri olarak yetkinleşir. Bu yetkinliği araştırmak için tabiî bir arzu duyması gerekir.

Akıl bir arzuyu düşününce, bu arzu konusunu araması Akıl düzenini aşan Varlık düzeninde meydana gelir. Vakıa Akıl düzeni açıktır, ışıklıdır, bol olarak sarf edilir. Cevherinde şüphe ve eksiklik olmadığı için onun meyli bir konuda gerçekleşir. Eğer nefs akledilir âlemi *(Alem-i Ma'kul'ü)* görmüş olsaydı yetkinliğe ulaşırdı. Çünkü bir şeyin görülmesi onun şeklinin kavranması demektir. Esolocya haşiyelerinde ruhun akledilirliği görmek istemesinden, yani arzudan söz ediliyor, fakat umumiyetle arzudan değil! «Dünya arzusu ateşlendi demek gerekir. Çünkü bu dünya soyutlamanın istendiği dünyadır. Ruh, özü bakımından kendinde duyular dünyasına ait istenen bir şekil meydana gelen, maddeden kurtulmuş, aklî bir şey veya bir ayn'dır. Bu şekli meydana getiren ruhtur; ve bu şekil yardımı ile ruh duyular âlemi ile birleşir, ruhun yetkinliğini kazandığı arzu konusu bazen tü-

bazen tikel bir şeydir. Birinci halde tümel şekli fiil olarak gerçekleştirir ve tümel olarak ona tesir eder. Yani ruh bedende olduğu zaman dahi, sırf ruhun Faal akla çevrilmesi bakımından bu akla baş vurulabilir. Eğer arzu konusu maddedeki şekiller gibi tikel ise ruh onlara ziynet verir, onları sağlık ve güzellik bakımından zenginleştirir. İçe çevrilmiş düşünce *(El-teemmül)* bana ruhun yöneldiği âlemdeki Nur'un ve bu açılışın *(İşrak'ın)* sırlarını verdi. Ruh birşeyle uğraşınca başka şeylere yüz çeviriyor ve onlardan sanki bir çenberle ayrılmış bulunuyor. Ancak, algı *(el - idrâk)* başka şeydir, hakiki görme *(el - müşahede)* başka şeydir. İşrak anlamındaki sezgi ötekinden sonra gelir. O vakit asıl Birliğe çevrilir ve kendini alıkoyan herşeyden kurtulursa, bu seviyede algı yardımı ile insan konu ile kendi arasında yalnız algılanmış ve zihinle kavranmış bir şey gibi değil, aynı zamanda cevherin bir sevki konusu gibi nüfuz ve kaynaşma duyar. Bütün bu hazırlıklı algının önüne böyle bir levha koyarlarsa, işte bu hakiki görmedir *(El - müşahede)*. Şu kanıdayım ki, akılyürütme ile kavranması mümkün olmayacak bir nokta hakkında bizi aydınlatacak yalnız bu açılma (İşrak) yoludur. Duyulara ait her algıda akıl yürütmenin hakkını verdikten sonra, cüz'i tavırlar ancak tecrübe ile kavranır. Ne lezzet, ne keskin bir haz akılyürütme ile kavranamaz. Akılyürütme yalnız onun toptan kabulünü sağlayabilir. Zihin lezzetlerinin ve yüce güzelliklerin görülmesinden doğan hallerin zirvesi için de soru aynıdır. Akılyürütme sana yalnız onun en tam bir ihtişam olduğunu öğretir. Fakat onun mahiyetini ve niteliğini ancak doğrudan doğruya ona dokunmakla elde edebilirsin. Bu da herkesce mümkün değildir. (E. Brehier, *Şifa*'nın lâtince çevirisi olan *Sufficientia*'ya bakarak filozofun hakiki felsefesini ilerde yazacağını vaad ettiği, fakat bu vaadi yerine getirmediğini söylüyor: Emile Brehier, *La Philosophie du Moyen - Âge,* p. 87. Halbuki İbn Sina'nın *El - İnsaf* ve *Hikmet el - meşrikiyyîn* gibi kitaplarında bu gerçekleşmişti. Burada aldığımız parçalar kaybolmuş olan birinci kitaptan kalan kısımlardır ki, A. Badawi, *Tefsir-i Esolocya* adı ile yayınladı, 1947. G. Vajda bunları *Les Notes d'Avicenne sur la «Théologie d'Aristote»* adlı yazısında fransızcaya çevirdi : Revue Thomiste, 1951, II, Paris). Bunlara bir de İbn Sina'nın «*Mantık el - Meşrıkıyyin*» adlı kitabında verdiği bilgiyi katmalıdır. (Matbaat es-Selefiye, El - Kahire, 1910) İbn Sina ayrıca Pines'in bir makalesinde açıkladığı gibi Bağdadlılar veya meşrikıyyin'e hücum etmektedir ki Pines bunların Ebu'l - Ferec b. Tayyib, İbn Butlan ve başka Bağdad'lı düşünürler olduğunu tahmin ediyor (S. Pines, *La «Philosophie oientale» d'Avicenne et sa polémique contre les Baghdadiens,* p. 5 - 37, Archives d'hist. doc. et litt. du Moyen Age, 1953) Fakat ayrıca Horasanlı olması dolayısiyle kendisini de Meşrikî ve aynı zamanda tek başına yeni bir çığırın başı saydığını söylüyor. Bu

«Meşrikî» ve «İşrakî» tabirleri İbn Sina'dan başlayarak kullanılmış ve Sadrı Şirazî, Hadî Sebzuvarî'ye kadar uzanmıştır.

L. Gardet de ayrıca İbn Sina'da tasavvuf ve işrakilik meyli üzerinde araştırmalar yaptı. Daha geçen yüzyılda Mehren, filozofun işrakî eğilimini gösteren mecazlı hikâyelerini yayınlamıştı (A.P. Mehren, *Traités mystiques d'Avicenne,* Brill, Leyden, 4 fasc. 1889 - 1899). Son yıllarda H. Corbin ve L. Gardet bu ilk yayınları yetmez bularak bu nokta üzerinde durmakta, Hay b. Yakzan, Risalet et - tayr, Selaman ve Absal adlı üç allégorique hikâyeyi yeniden incelemektedirler (Louis Gardet, *La connaissance mystique chez İbn Sina,* Le Caire, 1952). İstanbulda yayınladığımız *Risâl-i İbn Sina*'nın üçüncüsü olarak Prof. Ahmet Ateş tarafından türkçeye çevrilen «Aşkın mahiyeti hakkında risale» de de yeni eflâtuncu eğilim açıkça görülüyor. L. Gardet'ye göre, İbn Sina'da insan ruhunun ilk ilkeyi zihnen kavrama arzusu, sezgi ile kavrama arzusu onun mistik eğilimini göstermektedir. Filozofa göre evrende, duyulur ve akledilir âlemde, tamamen yükselici bir aşk hamlesi hakimdir ki, o nurların yükselici hareketini meydana getirir. Varolan herşey kendi yetkinliğini ister. «Her varolanda tabiî bir arzu, garizî bir sevgi vardır ve bu sevgi onun varlığının zarurî şartıdır.» İbn Sina'nın bu ikinci devre felsefesinde geliştirdiği insandan Allaha doğru yükselici diyalektiğin kökleri daha ilk eserlerinden beri hazırlanmış bulunuyordu. Filozofumuza göre Ma'rife *(gnose)* Zuhd *(ascèse)* ve Takva'dan başka bir şey değildir. *İşarat*'ın son bölümü olan «*Makamât el-ârifin*» de «bir insanın aynı zamanda hem zahid hem âbid, hem ârif olacağını söylüyor, ve hakikat olan Allaha susamış ârif zuhd ve ibadete hakiki anlamını verir.» diyor.

L. Gardet'ye göre bütün bunlar İbn Sina'nın küllî determinizminin dışında değildir ve o determinizmin neticesi olarak peygamberlerde «mucize»ler, veli'lerden «keramet»ler zuhur etmektedir. Eğer küllî varlığın aklı ile birleşme insan aklına ilk hakikatı temaşaya kadar yükselme imkânını verirse, elbette o gök ruhlariyle münasebete girebilecektir. İbn Sina burada telkin yollarından, sadık rüyaların «görüş» kudretinden bahsediyor. Fakat burada peygamberlik sorusunda olduğu gibi hayâlgücünün Gök ruhları ile aydınlanması (İşrak) veya «vahiy» söz konusu değildir. Fakat insanların ruhunda açılan bir ışık geleceği önden görme ve kalblerin sırrını okuma imkânını onlara verir. L. Gardet, filozofdaki bütün bu sufîlik ve işrakîlik meylinin köklerini yeni eflâtuncu felsefede arıyor. İlk defa onda başlayan bu fikir hareketinin sonraki yüzyıllarda gelişerek Suhreverdî'nin İşrakîlik cereyanında olgun şeklini aldığını kabul ediyor. Buna karşı, aynı konuyu incelemekte olan Henry Corbin, İbn Sina'dan başlamak üzere bütün tesirlerin

köklerini daha ziyade İran geleneğinde aramaktadır. Ona göre bir arap felsefesi olduğu gibi bir de İran felsefesi vardır ve bu ikincisi mazdéisme ve manichéisme fikir ve inanç çevresinden bugüne kadar uzanıyor. Corbin bu geleneğin bütünlüğü üzerinde o kadar duruyor ki, sözü geçen filozofların herşeyden önce İslâm medeniyeti içinde yetişmiş düşünürler olduğunu ve bu düşünürlerin başlıca kaynağının Kur'an ve Sünnet'den sonra Yunan ve helenistik felsefesi olduğunu unutur gibi davranıyor. «Arap felsefesi» denmesini beğenmediği gibi, «müslüman» veya «İslâm felsefesi» sözüne de pek taraflı görünmüyor. Bizce bu davranış çok aşırıdır ve gerçekleri fazla zorlamakta ve bozmaktadır «Lâtin» ve «arap» kelimeleri liturgique birer dili ifade etme bakımından klişe değerini taşısa da, her iki dünya için «lâtin felsefesi» veya «arap felsefesi» denemez. Ortaçağ için bir «Hıristiyan felsefesi» ne derece doğru ise bir «İslâm felsefesi» sözü de o kadar doğrudur. Vakıa Corbin «*El - Felâsife*»'nin Batıda olduğu gibi İslâm dünyası ile tam kaynaşmamış olduğunu işaret ediyorki yanlış değildir. Fakat bu özel tabire aldanmıyarak kelâmcılar, sufîler, hatta büyük fakihlerin de birer felsefî sistem sahibi oldukları gözönüne alınacak olursa, «İslâm Felsefesi» nden yalnız «el - felasife»'nin anlaşılmayacağı meydana çıkar. Ne Ebu'l - Berekat'ı, ne Gazalî'yi kelâmcı oldukları bahanesiyle felsefe dışında saymak doğru olur.

Bu aşırı yorumlamalar bir yana bırakılır ve İslâm felsefesinin kaynakları arasında Yunan ve helenistik tesirden sonra İran - hind tesirinin yeri olduğu hatırlanacak olursa, her halde Corbin ile Gardet arasındaki tartışmada belirli ölçülerde ikisine birer bakımdan hak vermek lâzım gelir sanırız. (Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire, étude sur le cycle des récits avicenniens,* Teheran, 1954) Corbin'in bu kitapta lâtin âleminde tanınan İbn Sina ile sonraki yüzyıllarda İranda tanınan İbn Sinayı ayırması çok yerinde bir araştırmadır. Birincisi üzerinde zaten Et. Gilson çok zamandır duruyordu. C. de Vaux sırf bu konu için bir kitap yazmıştı. Gilson'un çıkardığı neticelerden biri Batıda bir İbn Sina augustinciliğinin doğduğunu göstermek olmuştu. C. de Vaux ise bundan ayrı bir fikir çevresi görüyor ve buna birincisi gibi «*avicennisant*» değil, «*avicenniste*» diyor. Corbin ise her iki hıristiyan yorumlamasından ayrı Mîr Damad zamanına kadar gelen bir İran ibnisinacılığından söz ediyor.

İbn Sina'nın bu iki lâtin yorumlaması arasındaki fark şöyle gösterilebilir : 1) Augustinci yorumlama bir yandan Faal Aklın işrakcı imtiyazlarını şahsen Allaha vermektedir. Bu çığırdaki düşünürler Ruh - ül Kuds le Cebrail'i aynılaştırıyorlar Augustinci yorumlama kozmogoni ve Akıllar teorisi-

nin reddedilmesidir. Faal Aklın insan ruhundan bir parça olduğu kabul edilirse, İbn Rüşd'ün hal yolu bırakılırsa, Faal Aklın «İşrak» görevini Allaha vermekten başka çare kalmaz. Corbin'in araştırmasına göre bunun tam örneğini Roger Bacon'da görüyoruz. Corbin'e göre İbn Sina'da insan aklı şekilleri soyutlamaz. Ancak, «melek»'in (Cebrail'in) aydınlatacağı akledilir şekilleri almaya hazırlanır. Bu aydınlanma «Melek» ten gelen bir Sudur veya Tecellidir. İnsan aklının yaptığı bir soyutlama değildir. Melekler *Emr* âlemi (mahiyetler ve ezelîler) ile *Halk* âlemi (mümkünler ve şeyler) arasında zaruri ortalardır. Bu orta derecelerden geçilmek üzere adım adım bizim faal zihnimize kadar inilir. Hay b. Yakzan hikâyesi «Gök ruhları» ile «insan ruhu» arasında akrabalığı hatırlatıyor. Halbuki yaradış doktrininde böyle ortaçların yeri olmamak lâzım gelir. Tam tektanrıcı bir dinde ve bir dünya görüşünde insan nefsinin bir «Melek» tarafından meydana getirildiği, gayesi ve şerefinin bir melek olduğu söylenemez. Bu filozoflar «Faal Akıl» deyince «Cebrail» ile aynileştirilmiş Saint Esprit'yi anlıyorlar. Melek Allahla peygamber arasında ortaçtır. Hasılı İbnisinacılığın bu yorumlamasında, Corbin'e göre, gnostique görüşün rolü büyüktür.

İBN SİNA OKULU

İbn Sina hayatında oldukça geniş bir öğrenci zümresi yetiştirdi. Hiç bir yerde uzun bir süre kalmadığı halde öğrenciler kendisiyle fikir ilişiğini kesmediler. Bir yandan yaptığı ve uğradığı hücumlar yüzünden meydana çıkan polemikler ve tartışmalar, bir yandan öğrencilerinin yayınları İbn Sina okulu denebilecek bir çığır açtı. Çağdaşlarından bazılarını şiddetle tenkit etti. Bunların başında Bağdad Okulu dediği filozoflara karşı tenkitleri gelir. Bu tenkitler kendisinin Meşrik veya İşrâk felsefesi dolayısiyle çıkmış, yalnız gençliğinde açıklıyarak benimsediği Aristoculuğa hücum fikrinden doğmuştur. Bunların arasında İbn Sina'nın yazarı bilinmiyen Esolocya kitabına haşiyeleri, başlıcaları Behmenyar ve Ebu Mansûr b. Zeyle olan bazı öğrencileriyle yaptığı tartışmaları, onların sorduklarına verdiği cevaplar içerisinde, gelişmekte olan fikrinin geçirdiği buhran ve kararsızlıkları gösteren noktalar, psikolojiye ait sorulara verdiği cevaplar, hele «Ayırış Kitabı»'nda *(Kitab ül-insâf)* filozofları batılılar *(magribîyun)* ve doğulular *(meşrikîyyun)* diye kesin olarak ayırdıktan sonra, kendisini doğulular arasına koyması ve «Bağdad'lı filozoflar» dediği batılılara hücum

etmesi vardır (26). Genel olarak bu batılıların İskender Afrodisi Jean Philopon - Themistius oduğu söylenir. S. Pines'e (27) göre bunlar daha ziyade Ebu'l - Ferec b. Tayyib, İbn Butlan gibi o sırada Bağdad'da bulunan bazı Aristocu hekîm - filozoflardır. «doğulular»'a gelince burada daha çok kendi felsefesini kasdettiğini söyliyor. İbn Ebi Usaybia'nın zikrettiği kitaplar arasında «kendisiyle, filozofluk iddiasında bulunan Hemedan'lı zat arasındaki farkı soran Bağdat'lı âlimlere risâle» adında bir kitap görülüyor. Bunlardan başlıca bildiğimiz Bağdad'da Adhudiye hastahanesi başhekimi ve filozof Ebu'l Ferec Ül - Casilikî'dir. İbn Sina bu zatın «Nefs Güçlerinin Birliği» hakkındaki kitabına yazdığı şiddetli tenkitte onu konuyu anlamamakla itham ve kendisine Şifa'yı okumasını tavsiye ediyor (28). Fakat *El - İnsaf*'da ve *El - Kiya*'da doğu ve batı düşüncesi arasındaki farkla, ruh yetilerine ait incelemeleri daha çok dikkate değer. Filozofun ikinci tartışması mutasavvıf Ebu Said Ebu'l Hayr iledir (29). En devamlı tartışmayı büyük tabiat bilgini astronom ve seyyah El - Birunî ile yaptı. El - Birunî'nin ilk itirazları ve filozofun cevapları «Onaltı Soru ve Cevaplar» adı altında toplanmıştır (30).

İbn Sina'nın yakın öğrencilerinden El - Cüzcanî filozofun hayatını yazdı (31). En değerli öğrencilerinden Behmenyar mecûsiliği (mazdéisme) bırakmadığı gibi arapçayı da iyi bilmiyordu. Azerbeycan'da doğmuştu. İbn Sina'nın «Felsefî Konuşmalar» (El - Mubahasât) adlı kitabı bu zatla başka bir öğrencisi olan İbn Zeyle'nin sorduklarına verdiği cevaplardan ibarettir ki felsefesini anlama bakımından çok faydalıdır. Behmenyar ayrıca «Tahsilât» adlı büyükçe bir eser yazmış, mantıka, musikiye, ahlâka dair risâleler yayınlamıştır. «Tahsilât» da «Şifâ» ile «Necat»ı esas olarak almış ve bazı noktalarda açıklamalar yapmıştır. «Varlık Mertebelerine Dair Risâle», «Metafiziğin Konusu Hakkında» (Bunlar Almanca'ya

---

(26) G. Vajda. **Les notes d'Avicenne sur la «Théologie d'Aristote». P.** 346. (Revue Thomiste, 1951, II). Abdurrahman Bedevî, Aristo ind-al Arab:

(27) S. Pines, **«La Philosophie Orientale» d'Avicenne et sa polémique contre les Baghdadiens** (Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen-Âge, 1953).

(28) P. Pines. Ayni makale. [Bu iki risaleyi tercüme ve Türkiyat dergisinde neşrettik].

(29) Resail-i İbn Sinâ, (H. Z. Ülken, **Les Opuscules d'Avicenne,** 1953).

(30) Ayni risaleler. [Bu tartışmanın daha büyük metinleri vardır].

(31) Ayni risaleler **(Giriş).**

Hopper tarafından çevrilmiştir). Ayrıca «Maddeden Ayrı Şekiller», «Fa'al Akılların Kanıtlanması, sayılarına ait kanıtlar ve Gök nefslerinin kanıtlanması» adlı kitapları vardır. «Tahsilât» ta da Faal Akılların kanıtlanmasından şöyle bahsediyor: «Bu soruları ve bunların gayelerini feleklerin hareketleri ile, unsurî cisimlerin kanıtlanması ile, cisim âleminin tek olmasıyla biliyoruz. İlk varlıktan birçok cisimlerin ve nefs'lerinin çıktığını görüyoruz. Bu çokluk nasıl olabiliyor? Bu tek öz ya da maddedir, ya araz'dır, ya cisme ait şekildir, ya da akla ait şekildir. Fakat madde ve arazların bütün varlıklar için sebep olmasına imkân yoktur. Nitekim cisme ait şekil için de iş aynidir. Bir feleğin başka bir feleğe sebep olması doğru olamaz. Kısaca, o maddî bir sebeple açıklanamaz. Öyle ise bu tek özün akla ait şekil olması gerekir. Bu aklın da devam ettiricileri *(mukavvim)* ve birlikte olanları *(lâzime)* vardır. Burada Behmenyar, hocasının tabiat felsefesini özetliyor. Maddeden ayrı şekillerin *(mufarakat)* kanıtlanmasına gelince Behmenyar burada da İlk varlığın sebebe muhtaç olmamasına ait kanıtın başka bir kanıtlamaya dayanması gerektiğini söylüyor. Kendisinde «mümkünler»'in olması gerekli olan bu «ayrı varlık» sebepsiz bir varlığa ulaşır diyor: Bu suretle «imkân» ve «hudûs» kanıtlarını özetliyor. «Ayrı varlık» da iki kanıt vardır.

1) Eğer o cisim olsaydı onun maddesi ve şekli olurdu. O zaman da varlığı için bir sebep olurdu ve ona sebep olanın sebebi olması gerekmezdi.

2) Eğer cisim olsaydı mahiyeti olurdu. Mahiyeti olsaydı üç imkânsız hal doğardı:

a — Yok olan için varlığa lüzum olurdu, yahut özünün varlığına sebep olurdu.

b — Kendisinin sebebi olmıyan varlık bu mahiyetin «lâzıme» lerinden (Corollaire) olur ve böylece ondan çıkan bir sonuç olurdu.

c — Varlığın zorunluluğu mahiyete ait olurdu.

Bundan sonra Faal Akılların kanıtlanmasına geçiyor:

A — Cisimler ve ayrı varlıkların çok oldukları bilinir. İlk (varlık)'tan önce cismin şekli veya maddesinin çıkması doğru olamaz. Çünkü cismin şekli ondaki madde içinden fiile geçer. Maddedeki şekillerin varlığına gelince, onlar buna muhtaç değildir ve her şeyin varlığının kaynağıdır. İlk

cismin maddesi gerek madde, gerek şekil, gerek ayrı varlıklar ondan sonrakilerin sebebidir. Fakat maddede yalnız «alıcılık» vardır.

B — Cisme ait şekillerin varlıklarından sonra tesir etmeleri imkânsız değildir. Varlıklarının ferdî varlık olması da imkânsız değildir. Ferdileşmeleri durum *(vazı')* bakımındandır; tesirleri de durum bakımındandır. Cismin ayrı varlığa sebep olması imkânsızdır.

C — Cisim, madde ve şekilden ibarettir. Şekil maddesiz olamaz; nitekim madde de şekilsiz olamaz. Üçüncü bir halde o cisim değildir. Bu kanıtlar gösterir ki, eğer ilk eser *(el - ma'lûl)* ayrılmamış varlık olsaydı, cismin şekli ile madde ayrı varlığın sebebi olması gerekirdi ki, bu da imkânsızdır. Feleğe ait cisim, dünya cisminin sebebi olsaydı, boşlukta olmaması için sebep olması, boşluğun imkânsız olması gerekirdi. Bundan anlaşılır ki her Feleğin (Gök cisminin) bir ayrı varlığı vardır.

İbn Sina'nın başka bir öğrencisi Ebû Mansur b. Zeyle'dir. Isfahanlı'dır. Onun da asıl Mecûsî olduğu söylenir. Fakat bu kesin olarak bilinmiyor. Matematik ve musiki ile uğraşıyordu. Eserleri arasında Şifa'nın «Tabiiyat» bölümünün bir özeti, İbn Sina'nın Hay İbn Yakzan'ının şerhi vardır. 1048 de ölmüştür. Ona göre Hay «Üniversel nefs» in, Yakzan «akl»'ın sembolüdür. İbn Zeyle «*Kitab - ün - Nefs*» adlı eserinde ve başka risâlelerinde İbn Sina felsefesine dair daha kısa ve sarih bir şekil vermiştir. Filozofun «Mubahasât» ındaki sorulardan bir kısmı ona aittir. Ebu Abdullah Ma'sumî filozofun en sevdiği öğrencisi diye tanınmaktadır. İbn Sina Aşk hakkındaki risâlesini onun adına yazmıştır (32). İbn Sina, El - Ma'sumî için şöyle derdi: «Eflâtun'a göre Aristo ne ise benim gözümde de o ayni mevkidedir.» (Ölm.: 1029).

Meymun b. Necib - al - Vasıtî İbn Sina'nın dolayısiyle öğrencilerindendir. Nifa'dan mantık, tabiiyat ve ilâhiyat bölümlerini okutuyordu. Felsefe ve tıbla ayni derecede uğraşmakta idi. Eserleri hakkında bir şey bilinmiyor. Tanınmış astronom ve şair Ömer Hayyâm da İbn Sina okuluna mensuptur. Bu devrin ana problemleriyle uğraşmış ve bazı noktaları aydınlatmış ve açıklamıştır. (Bir risâlesi «Üniversel İlim Konusunda Akıl Işığı Hakkında» adını taşıyor. Ömer Hayyâm'ın öğrencisi Ebu'l Maâlî de dolayısiyle İbn Sina okulundan sayılır. Behmenyar'ın öğrencisi Ebu'l Abbâs Zevkerî'de bu okuldandır. İbn Sina sisteminin Horasan'da yayılmasını sağlamıştır. Teorik bilgeliğe ait ilimlerde derinleşmişti. *Beyan ül-Hak, Ta'likat, Muhtasarât* gibi risâleleri vardır. Abd-ür Razzak et - Türkî, Ebu'l Abbâs dolayısiyle İbn Sina okuluna mensubtur. Geometri, mantık ve felsefeyle

(32) **Risalet-ül ışk** [Ahmet Ateş neşri ve çevirisi]. Resail-İbn Sinâ, üçüncü kitap, 1953.

uğraşıyordu. Emîr Mehmed Eylâkî ile «Münazara» ları vardı. İbn Sina felsefesine sadık kalmış, fakat onu hiç bir bakımdan derinleştirememiştir. İbn Sina felsefesi sonraki yüz yıllarda Kelâm cereyanları üzerine tesir ederek felsefî kelâm hareketinin doğmasına sebep olduğunu görüyoruz. Fahruddin Razî ve Nasirüddin Tusî, «İşarat»'ı şerh ettiler. Bu tesir Seyid Şerif Curcanî'nin Şerh-i Mevâkıf'ına kadar sürdü.

V

AKILCI DİN FELSEFESİ

1

Süryanca kanalı ile Yunan felsefesinin İslâm dünyasına girmesi tabiat felsefesi ile birlikte din felsefesinin de doğmasına sebep olduğunu görmüştük. İlk din filozofları «Ayrılanlar» *(Mutezile)* dediğimiz Sokrat'dan öncekilerden faydalanan filozoflardı (*). Bunlar arasında en tanınmışları Ebu'l - Huzeyl, Nazzam ve Cahiz'dir. «Ayrılanlar» Mu'tezile büyük yoldan ayrılmış görünmelerine rağmen aslında akılcı ve ferdci sert müslümanlardı. Hattâ Emevîler zamanındaki «Mürcie» akımına göre toleranssız görünüyorlardı. Doktrinleri akıl ve adalet üzerine kurulduğu için bunlara «Adalet ve Birlik Çığırı» *(Eshab-ı adl ve'd-tevhîd)* deniyordu. Ceza ve sorumluluğu temellendirmek için insanlarda irade hürlüğünü *(El - iradet-ül-cüz'iye)* kabul ediyorlardı. Allah'ın mutlak olarak birliğini savunmak için sıfatları kabul edenlere *(sıfâtiyye)* ve bu sıfatları insana ait vasıflara benzetenlere *(müşebbihe)* hücum ettiler. Allah'ı yalnız menfi sıfatlariyle *(sıfât-ı - selbiye)* tanıdılar.

Ebü'l - Huzeyl İslâm felsefesinde ilk defa sebepliği ileri sürmüştür. Bütün kelâmcılar gibi Tanrı sorusu temel olmakla birlikte tabiî sebepliği Tanrısal sebepliğe bağlamaktadır. Açıklamalarında Demokrit'in atomculuğundan hareket eder, fakat onun atomculuktan anladığı Yunanlı filozo-

(*) Hasan Basrî «Vasıl b. Ata bizden ayrıldı» dediği için bu adı almıştır.

fun anladığından farklıdır (33). Demokrit ve ardından gidenlere göre atomlar yaradılmış değil, başsız ve sonsuzdurlar. Atomlar evreninde Allah tasavvurunun yeri yoktur. Halbuki Ebû'l - Hüzeyl'e göre tersine, atomlar Allah'ın varlığını kanıtlamaya yarar. Çünkü onlar sonlu ve ölümlüdürler. Madem ki boşluk vardır, öyleyse her atom bir yer kaplar. Her uzam sınırlıdır. Sınırlı ve bitimli olan şeyler ise ölümlüdür. Demek ki atomlar ölümlüdür. Ölümlü olan şeyler yaradılır ve yok edilirler. Leibniz'in monade'ları gibi bunlar da yaradışla başlayıp yok oluşla biterler. Atomlar sınırlı, ölümlü ve yaratılmış oldukları için onların toplamı olan âlem de sınırlı (sonlu) ve bundan dolayı ölümlü ve yaratılmıştır. Âlem sonsuz olamaz, çünkü sonluların toplamı da sonludur. Ölümlü olan şeyler yaratılır ve yok edilirler, öyle ise âlem de yaratılmıştır ve yok olacaktır, yani - bir Kelâm terimi ile - «hâdis»'dir.

2 — Demokrit'e göre atomlar fiilde bölünemezler, ancak kuvvede (gücde) bölünebilirler. Halbuki Ebu'l Huzeyl'e göre ne fiilde, ne gücde bölünebilirler. Tasavvurda parçalanabildiklerini kabul edersek onların cevherliğini kaldırmış oluruz. Ya atom sıfır dır, ki o zaman cevher olamaz yahut atom cevherdir, cevherin özü ise parçalanamaz. Öz tasavvurda dahi parçalanmaz.

3 — Ebu'l Huzeyl ile Yunan filozofu arasında zaman görüşü bakımından da ayrılık vardır. Demokrit'in zaman hakkında özel bir görüşü yoktur. Zenon yalnız hareket ve zamanı inkâr ederek, zamanı sükûndaki lahzaların ard arda gelmesi diye tasarlıyor. «Mu'tezile» filozofuna göre zaman ruhî bir kavramdır. Öncelik - sonralık tasavvurda vardır. Yaşayışımızın şuurunu onunla ifade ederiz. Fakat bir de atomik zaman vardır ki o «an» *(instant)* dediğimiz ferdî cevherlerin birbirine katılmasından doğar. Atom yalnız maddi değil, aynı zamanda fi'lî, yahut arazî *(accidentel)* olarak vardır. Her fizik nokta ve her zaman lahzası araz olmak bakımından birer atomdur. Onlar birbirine bitişik ve sürekli değildirler. Aralarında aralıklar vardır : Bir hareket - bir sükûn halinde bir araz bir boşluğun ardından gelir. Anlar süreksizdir ve iki an arasındaki aralık ta zamanın boş-

---

(33) Horten, Kelâmcıların felsefî sistemlerini şu eserde incelemektedir: **(Die philosophische Systeme der spekulative Theologen im İslam, 1912).** Daha önce Th. Haarbrücker'in **Religionpartein und Philosophenschulen** (Halle, 1850). Yakın yıllarda da Anawati ve L. Gardet birlikte **«Introduction à la Théologie musulmane»** ı neşrettiler. Yalnız Mu'tezile kelâmcıları hakkında şu eserde esaslı bilgi vardır : Alber Nasır Nadir : El-Felsefet-ül-Mu'tezile (Fransızcaya çevirisi : **(Le systeme Philosophique des Mu'tezile, 1956).**

luğudur. Mekânda olduğu gibi, zamanda da boşluklar tasarlamadıkça zamanı açıklıyamayız. An nasıl kımıldar Tıpkı atomların kımıldaması gibi, aradaki boşluklar yardımıyla. Zaman başsız ve sonsuz değil, yaratılmıştır. Eğer zamanın başlangıcı ve sonu yoksa Allah'ın da zaman içinde olması gerekirdi. Halbuki Allah zaman dışındadır ve onu yaratmıştır.

İbrahim Nazzam da tanınmış bir Mu'tezile filozofudur. Tabiat felsefesine dayanarak Allah fikrine yükselir, Allah'ın bir hikmete göre yarattığına inanır (**). Tanrısal olan her fi'lin mantıkla açıklanabilir olduğu fikrini savunur. Allah'ın yarattığı her şey tabiat kanunlarına uygundur. Allah kendi iradesi üzerinde emr ve cebr edicidir. Hürriyeti zorunluluğu ile sınırlandırılmıştır. Yalnız istidadında olanı meydana çıkarır. Fakat bu noktada Nazzam'ı Meşşaî filozoflariyle karıştırmamalıdır. Filozoflar Allah'la zorunluluğu ayni sayarlar. Nazzam da buradan başlarsa da yaradılış fi'linde durur. İlk kımıldama Allah tarafından verilmiş hür, fakat aklî bir fiildir. Hürriyet ile akıl arasındaki bu zıtlığı nasıl uzlaştırmalı? Tabiat Allah'ın hür fiillerinin eseridir. Nazzam, sistemini açıklamak için Yunan filozofu Anaxagoras'ın metafiziğine dayanır. Ona göre tabiat organik bir bütündür, bu bütünde gizli olanlar açılmada, kuvveler fiile geçmededir. Değişme ve zaman bu gizlinin açığa çıkmasıdır. Aslında her şey başsızlıkta bütün olarak vardır. Orada eski - yeni, geçmiş - gelecek yoktur. Olmuş ve olacak bütün olaylar bu gizli âlemin içindedir. Olayların oluşu perdelerin kalkarak gizlinin açığa çıkmasıdır. Nazzam buna *Kümûn* ve *Burûz* teorisi diyor. Gizli *(Kâmin)* olan şey sonra açık *(bâriz)* olmuştur. Nazzam'a göre her şey birdenbire, bir lâhzada yaratılmıştır. Sonradan meydana gelen şeyler perdelerin kalkmasından ibarettir. «Ayrılanlar» ın doktrininde Nazzam'ın görüşü daha güvenilirdi. Ona göre yaratma hür bir fiildir. Allah, tabiat düzenini hür dileği ile bir anda yaratmıştır. İnsanın hür olan fiillerinden her birini Allah ayrı ayrı yaratmıştır.

«Ayrılanlar»'ın doktrininde ortak olan başlıca ilkeler şunlardır :

1) Cevher, yani bölünmez ilk unsur, atom evrenin temelidir.

2) Atom Allah'ın hür bir fiili ile yaratılır ve yok edilir. Bazılarına göre bu hür yaradış süreklidir; bazılarına göre ise bir anda meydana çıkar Sonra onun ardından zorunluluk gelir. Birincilere göre sebeple eser arasında zorunlu bir bağlılık yoktur. Ebu'l - Huzeyl, Hayyat, Cahiz her olayın bir eser halinde meydana gelmesi mümkün olmadığını göstermek için

---

(**) Nazzam Stoa (revaki) felsefesinden kısmen ilham almıştır.

duyuların bizi aldattığını söylerler. Ve bunun için Yunan şüphecilerinin kanıtlarından faydalanırlar.

3) Allah'dan başka zamanda başsız *(kadîm)* yoktur. Âlemde her şey sonradan meydana gelmiş *(hâdis)* dir.

4) Mekân, şekil, uzam, cisim gibi maddi şeylerin Allah'la ilgisi yoktur. «Cismi vardır», «düşünür» gibi insana, şeylere mahsus sıfatları Allah'a vermezler. Allah'ı sıfatlardan arınmış *(tenzih)* görürler (*).

5) İnsanın hür iradesi vardır. Bundan dolayı da hareketlerinden sorumludur.

Sokrat'tan önceki felsefe «ayrılanlar» a tesir ettiği gibi Eflâtun ve Aristo felsefesi de - İslâm Meşşaî'leri yolu ile - Eş'arî kelâmcılarına tesir etmiştir. Bu tesir Gazalî'nin hocası Ebu'l - Maalî zamanında başlamış, fakat asıl sonraki kelâmcılardan Fahruddin Razî ve ardından gidenlerde, daha yakın devrede de Seyid Şerif Gürcanî ve Sa'düddin Taftazânî de devam etmiştir. Onlar İbn Sina mantığına dayandıkları gibi onun metafiziğinden de faydalanmışlardır. Fahruddin Razî Selçukluların ilk merkezi olan Rey'de doğdu (1148). İlk öğretimini babasından aldı ve Maraga'da Mecd-i Ceylî'den tamamladı. Razî'ye hücum edenler çoktu. Nasir Tusî İbn Sina'nın İşarât'ını şerh ederek Razî'yi tenkid ediyordu. Razî'nin görüşleri Gazalî tarafından hazırlanmışsa da onun gibi filozoflara karşı cephe almıyor, tersine, sisteminde onlardan faydalanıyordu. Filozofların mantığını kelâm için âlet olarak kullanıyordu. Kelâm onda felsefî ve sistematik bir bilgi haline geldi. Kelâm ve felsefede en önemli eseri *Muhassal-ül Kelam ve'l Felsefe*'dir. Nasîr Tusî tarafından şerh edilmiş olması önemini gösterir. İlmin hakikate ulaşıp ulaşamıyacağı sorusunu koyuyor. Bunun için sübjektif bilgiden mantıkî bilgiye geçiyor. Kavramlar ve hükümleri tetkik ederken ilk apaçıklıklar *(bedaha)* dan bahsediyor. Akılla bilinen ve duyularla bilineni ayırdıktan sonra bu konuda türlü felsefelerin görüşlerini anlatıyor. Varlığın bölüm-

---

(*) Ebu'l Hüzeyl atomculuğun tesiri altındadır. Âlemin yaradılışını açıklaması için onunla sonlu unsurlardan yani atomlardan mürekkep olduğunu kabul eder. Yunan atomcuları Leucippos ve Demokrit gibi düşünür, yalnız atomların sonsuz ve yaratılmamış olduğu fikrini red eder. Fakat Nazzam üzerinde Elea ve Stoa okullarının tesiri daha bârizdir. Araz'lar hususunda Ebu'l - Hüzeyl, Futî, Cübbaî, Muammer ayni tarzda düşünürler. Arazı cevherden ayırmazlar. Bu bakımdan Demokrit, Epikür'den mülhemdirler. Bişr b. Mu'temer ise arazların cevherden çıktığını ve aralarında süreklilik olduğunu söyliyerek ötekilerden ayrılır. Bu görüşte Aristo felsefesinden mülhemdir. Üçüncü bir görüş Nazzam'a aittir. O cisimde hareketten başka bütün arazları red eder. Bu bakımdan Hind felsefesinden ve Revakîlik'den (Stoa okulundan) ilham almış görünüyor.

lerinde metafiziğe giriyor. Cevherle arazı, başsızlık ve sonsuzluğu *(ezeliye)* ve yaradışı inceliyor. Asıl kelâm bahsinde öz, sıfat, fiil kavramlarını derinleştiriyor. Son bölümde Peygamberlik ve vahiy sorusunu ele alıyor. *Usul-üd-din* adlı başka bir kitabında âlemin yaradılışı konusunu inceliyor. Allah'ın hakikatinin başka hakikatlere benzemediğini söylüyor. Allahın varlığı, iradesi konusunda filozofların kanıtlarına dayanıyor. Fakat onları aşmıya çalışıyor. *Mülahhas* (Özet) adlı kitabında önce mantıkta kavramlar ve hükümleri tetkik ediyor. İkinci bölümde cevher ve araz konusunu ele alıyor. Fahruddin Razî'nin açtığı «Felsefî Kelâm» çığrında Seyfüddin Amidî ve Siracüddin Urmevî yetişti. Amidî Diyarbakır'da doğdu (1160), Bağdad'da tahsil etti, Şam'da yaşadı (Ölm : 1233). Amidî, Fahrüddin Razî'nin doktrinini derinleştirdi ve felsefî kelâmın bütün sonuçlarını meydana çıkardı. En önemli eserleri «Fikirlerin Orijinalliği» *(Eb-kâr-ül-efkâr)* ve «Hazinelerin Sembolleri» *(Rumul ül-Künuz)* dir. Birincisinde şu sekiz noktayı incelemektedir :

1) İlim ve bölümleri;
2) Teori ve faraziye;
3) Bir neticeye götüren kanıtlamanın kuralları;
4) Varlık ve yokluk, bilgi ve nevileri;
5) Peygamberlik;
6) Adî bilgi, yaradılış ve ahiret (mebde ve mead) problemleri;
7) Allah'ın isimleri ve emirler,
8) Dinî hakimiyet problemleri.

Nasırüddin Tusî tanınmış bir şiî filozof, âlim ve kelâmcısıdır. Hülagû zamanında İlhanilerin hizmetinde çalıştı. En önemli eseri olan Tecrid'i yazdıktan sonra halife Mu'tasım'a ithaf etmek istemişti, Bağdad'da kaldığı sırada fena karşılanmış, hattâ vezir Alkamî'nin teşviki ile hakarete uğramış, bu yüzden Hülâgû'yu Bağdad'ı tahribe sürüklemiş olduğu hakkında bir rivayet vardır. Hülâgû, Tusî'nin matematik ve astronomideki derin bilgisinden faydalanmak için Maraga'da bir rasadhâne kurdurdu ve bir kütüphâne yaptırdı. Tusî en önemli kitabı olan Tecrid'i altı bölüme ayırıyor :

1) Umumî problemler;
2) Cevher ve araz;

3) Allah'ın ve sıfatlarının kanıtlaması;

4) Peygamberlik;

5) Dinî hakimiyet;

6) Yaradılış ve ahiret.

2

MEŞŞAÎ FELSEFESİYLE KELÂMIN ÇATIŞMASI

Gazalî (1058 - 1111)

İmâm - Gazalî (Ebu Hâmid İbn Muhammed İbn Muhammed El - Gazalî) zamanının en büyük kelamcısı ve Meşşâî okuluna hücumları ile birlikte imancı felsefenin kurucusudur. Şafiî mezhebinden idi. Horasan şehri olan Tûs da doğdu. Tahsilini Nişabur'da yaptı. Genç yaşta büyük kabiliyetini gösterdi. Felsefe ve kelâmda derin bilgisi Selçukî veziri Nizam-ül Mülk'ün dikkatini çekti. Bağdad'da kurulan Nizamiye medresesi onun idaresine verildi. Gazalî o sırada otuz yaşında idi. Birkaç yıl sonra Hac için Mekke'ye gitti. Dönüşünde Kudüs'te, Şam'da, İskenderiye'de kaldı. Şam'da uzun bir müddet kapanık bir hayat geçirerek en önemli eseri olan *İhya*'yı yazdı. Ömrünün sonuna doğru inzivasından çıkarak Bağdad'a döndü ve yeniden öğretim hayatına başladı. Fakat bu devre de uzun sürmedi ve yeniden Kudüs'e giderek orada ikinci bir inzivaya çekilde ve orada öldü. Gazalî fikrî hayatı ve geçirdiği manevî devrimleri hakkında bilgiyi «Yanlış yoldan uyarıcı» (*El - Munkiz min - ad dhalâl*) da yazmaktadır. Bu kitap Augustin'in «İtiraflar»ına (*), Descartes'in «Metod Üzerinde Konuşma» sına (**), Rousseau'nun «İtiraflar»ına (***) benziyor. Bu yalnız bir hayat hikâyesi değil, aynı zamanda fikrinin gelişmesinin tarihidir. Gazalî skolastik felsefede olduğu kadar tasavvuf ve kelâmda da büyük bir düşünür idi. Eş'ariliği geliştirdi. Fakat Meşşaî filozoflarına hücumuna rağmen felsefede yeni bir çığır açtı.

(*) **Les Confessions.**
(**) **Discour de la Méthode.**
(***) **Confessions.**

Tenkitci Felsefe : El - Munkiz'de bir dostunun sorularına cevap verirken Gazalî birçok doktrinler arasında doğruyu yanlıştan ayırma bakımından güçlükleri ve yirmi yaşındanberi hakikî bilgiye ulaşmak için yaptığı çabaları anlatıyor. Bütün dinî ve felsefî doktrinleri tahlil ettikten sonra her türlü insan bilgilerinden şüphe etmek suretiyle şüpheciliğe ulaşıyor. Önce bizi vehimlere götüren duyulardan, sonra bizi çoğu kere çelişik hükümlere götüren zihinden, daha sonra ona güven vermeyen akıldan şüphe ediyor. Çünkü aklın ilkeleri kesin hiç bir şey ifade etmiyor. Duyularla elde edilen algı ve uyanıklıkta doğru sandığımız her şey ancak içinde bulunduğumuz hale göre doğrudur. Fakat başka bir halin meydana gelmeyeceğinden emin miyiz? Meselâ uykunun uyanıklığa nisbeti uyanıklığın başka bir âleme nisbetinin aynidir. Doğru olduğunu sandığımız uyanıklık hali aslında bir rüyadan farksız olabilir.

Fakat Gazalî ancak dinî kişiliğe ulaşmak için metod olarak kullandığı bu şüphecilikten çıkıyor. Ancak kesinliğe bu dönüş Descartes'da olduğu gibi ilmî metodun zaferi ile olmuyor. Hakikati hararetle ararken kelâm, batmîlik, felsefe ve tasavvuf doktrinlerini bütün derinlikleriyle inceliyor. Hakikati hararetle ararken kelâm, batınîlik, felsefe ve tasavvuf doktrinlerini bütün derinlikleriyle inceliyor. Hakikate ulaşmak için çabada onları yetmez buluyor. Bu tahliller arasında en önemlisi akla dayanan ilimlerin, yani matematik, mantık, tabiat ilimleri ve felsefenin tenkididir. Şu sonuca varıyor ki, onlardan hiç birinde mutlak hakikate ulaşmak için tam bir vasıta yoktur. Bunlardan meselâ matematik, mantık ve felsefeye ait tenkitlerini zikredelim. Matematik basit ve aydın usullerle kanıtlama yoluna sahip olduğu için tabiatın bütün karmaşıklığı ve akılla açıklanması mümkün olmıyan taraflarını inkâra varır. Bunun için matematikle uğraşan insanlar mutlak hakkındaki bilgiyi terk ederler. Mantık ise tümel bir kanıtlama âletidir. Bu âlet bir fikrin hem lehinde, hem aleyhinde kullanılabilir. Kelâmcılar ve filozoflar bu âleti birbirlerini red etmek için kullanıyorlar. Eğer mutlak hakikati göstermeye yetse idi yalnız bir dâvada kullanılmalı idi. Felsefede Gazalî'nin hücumları daha sağlamdır. Bunları yalnız El - Munkiz'de değil, daha birçok eserinde anlatır. Meselâ «*Makasid ül-felâsife*» ve «*Tehafüt ül - felâsife*» diye bu konuda iki eser yazmıştır. Birincide filozofların kanıtlarını saymakta, ikincide onları red etmektedir.

Duyumlar ve zekânın tenkidini yaptıktan sonra Gazalî matematiğin yalnız akılca tam kesin olanlara yaradığını söylüyor. Herkes matematiğin ilkelerini tartışmasız kabul eder. Mantıkın ilkeleri de ayni suretle doğrudur ve orada nadir olarak yanlış bulunabilir. Çünkü bu ilmin alanı sınırlıdır ve çok iyi çizilmiştir. Fakat metafizik hükümlerde tartışma vardır ve

onlar hakikate karşıttır. Metafizikte doğru ve yanlış karışıktır. Gazalî Tehafütde filozoflara 20 konuda hücum ediyor. Fakat bunlardan başlıca üçü üzerinde ısrar ediyor: Bunlar da âlemin yokdan varoluşunu inkâr etmeleri; Allahın yalnız tümelleri bildiği; tikelleri bilmediği hakkındaki kanaatleri; ruhun ölümden sonra bedenle tekrar birleşeceğini (haşr) inkâr etmeleridir. Gazalî'ye göre Eflâtun ve Aristo ardından giden İbn Sina gibi filozofların başlıca yanlışı onların akılla inancı uzlaştırmaya çalışmalarından geliyor. Onların ne derecede zıt olduklarını ve birini feda etmeden ötekinin kabul edilemiyeceğini anlamıyorlar. Mu'tezile, Eş'arî'ler ve başlıca filozoflar tarafından yapılan bütün uzlaştırma teşebbüsleri başarısızlığa mahkûmdur. Gazalî ruhun ölmezliği, Allah'ın tümelleri (külliyât) bildiği hakkında ileri sürdükleri bütün akılcı açıklamaları kesin olarak red ediyor. İslâm dini bu üç esasta aklî açıklamalara aykırıdır, Gazalî filozofları ehlisünnet görüşüne göre *tenkit* etmekle kalmıyor, ayni zamanda İslâm bilginleri ile Yunan bilginleri arasındaki esaslı çelişmeyi de görüyor. Gazalî Yunan felsefesinin yaradış fikrini açıklamasının imkânsız olduğu üzerinde ısrar ediyor. Bunun için ayni şiddetle imânı «cedel» *(dialectique)* ile yorumlamaya kalkan eski ve yeni kelâmcılara hücum ediyor.

A — Filozofların maddenin başsızlığı *(ezeliliği)* hakkındaki fikirleri yanlıştır; bu fikirler düşünülemez ve düşünülse bile imânın dogmalariyle *(nass)* uzlaştırılamaz.

B — Filozofların âlemin bir yapıcısı *(sâni')* ve bir sebebi olduğunu kanıtlamak için ileri sürdükleri kanıtlar sırf fizikîdir. (Yunan görüşünde Allah Demiurgos = yapıcıdır; İslâm görüşünde ise Allah yaratıcı = Khâlik'dir). Filozoflar metafizik ilkeleri açıklıyamazlar. Bunun için bu ilkelerden hareket edilirse ister istemez Tanrısızlığa *(İlhad)* varılır. İlk kımıldatıcı kanıtı da fizikî bir kanıttır. Bunun için materyalistler ve tabiat filozofları prensiplerine bu metafizikci filozoflardan daha sadıktırlar.

C — Filozofların sistemlerinde Allah'ın yalnız tümelleri, yani cinsleri ve nevileri, tabiat kanunlarını bildiği, tikelleri yani somut olayları, şeyleri bilmediği kabul edilir. Böyle bir ayırmadan (ki Eflâtun ve Farabî tarafından yapılmıştır) şu çıkar ki Allah şeyleri ve olayları bilmiyor, bu da Allah'ın ilmini inkâra ve sonunda Allah'ı inkâra varır.

D — Gök kürelerinin ruhu *(El - nüfus - ül - Felekiye)*'nin bütün tikel şeyleri ve varlıkları bildiği ve onlara tesir ettiği fikri de yanlıştır. Çünkü Allah'tan alınan bir iktidar «kürelerin ruhu»na veriliyor ve böylece tabiatla Allah arasında ortaç üniversel bir kuvvet kurmaya kalkılıyor ki bu hem tabiat anlayışına, hem din anlayışına aykırıdır.

E — Ruhların birlik haline gelecceklerini kabul etmek ve bedenleriyle yeniden birleşeceklerini red etmek suretiyle filozoflar çelişmeye düşüyorlar, çünkü ruhlar, ferdleşme ilkeleri *(mebde'üt - teşehhus)* dolayısiyle ancak bedenleriyle beraber devam edebilirler.

F — Filozofların sebeplik ilkesi yanlıştır; vakaların tabiat kanunları dedikleri ilkelere karşıt olarak meydana gelebileceğini inkâr etmeye hakları yoktur. Çünkü bu suretle Allahın İradesini inkâr etmiş oluyorlar. Eğer sebeplik ilkesi doğru ise Allahın İradesi lüzumsuzdur. Eğer Allahın İradesi doğru ise, bu her tabiî olayın sırf âdet eseri (vesile olarak) bir sebebin eseri olmasını gerektirir (el - illet ül - âdiye).

Gazalî'nin sebeplik ilkesine yaptığı itirazlar şüpheciliğinin en önemli kanıtını meydana getirir. Tahafut'de yaptığı bu tenkitler 500 yıl sonra, Batı felsefesinde önemli bir rol oynayacak olan Hume'un tenkitlerini hatırlatıyor. Alışkanlıkla (âdetle) birbiri ardından gelen olaylarda, sebep zannedilen ile eser zannedilen arasındaki bağ veya münasebet aslâ zorunlu değildir. Tersine, birbirinden tam farklı iki olay karşısındayız: Biri öteki değildir ve biri olmadan öteki olabilir. Meselâ susuzluğu gidermekle içmek, doymakla yemek, ölmekle başın gövdeden ayrılması arasında ancak görünüşte münasebet vardır ve bu münasebeti ancak Allahın mutlak kudreti ne borçludur. Bir insan içmediği halde susuzluğu giderilebilir, ölmediği halde başı gövdesinden ayrılabilir.

Gazalî'nin akıl yürütmesi şu iki önermeden ibarettir :

1) İki olay zamandaş olduğu zaman hiç bir şey onlardan birinin ötekine sebep olduğunu göstermez. Meselâ görme gücü olmayan, gündüzle gecenin ne olduğunu bilmiyen bir doğuştan kör asıl sebep olan güneşin ışığını hesaba katmadan görmenin renklerden ileri geldiğini düşünecektir.

2) Fakat bazı sebeplerin tabiî tesirliliği kabul edilirse bundan asla eserin olaylarda daima ve her yerde aynı olduğu sonucu çıkarılamaz. Meselâ: Pamuk yanabilir, fakat Allah'ın iradesiyle ateşin eserine mani olan ve yanmaz olan bir hassa kazanabilir. Kısaca, filozofların tabiî kanun veya «sebeplik ilkesi» dedikleri şey yalnız «âdet» ile (alışkanlıkla) olan şeyi gösterir : *(âdet - Allah)*. Zira Allah sonsuz ilminde vakaların âdete göre ardarda geldiğini bildi ve bunu bize bildirdi. Fakat hiç bir değişmez kanun Allah'ın İradesini bağlıyamaz. Bu demektir ki, olaylar şimdi böyledirler, fakat böyle olmayabilirlerdi. Gazalî tabiatın bu haline sırf zorunsuzluk *(el - imkân - ül - hass)* diyor ve bunu mantıkî imkân (imkân - ül - âmm) den ayırıyor.

Akılla inancı karşı karşıya koyan bu dramda Gazalî'ye tek bir çıkar yol kalıyor : O da tasavvuftur. O hakikî kesinliği orada bulacaktır. Kat'î, doğrudan doğruya, sezgili, metafizik kesinliğe götüren biricik bilgi odur. Aklın tenkitleri, Gazalî'nin bilgiyi sınırlamak için yaptığı gayretler, akıl ile imân arasındaki mutlak ayrılık, akla dayanan bir metafizik kurma imkânsızlığı bu filozofu İslâm filozoflarının en moderni ve batıya en yakını haline koyuyor. Fakat orta çağın iradecileri ve isimcileri gibi o da tenkitlerinin sonunda imâncı ve mistik bir felsefeye ulaşmıştır. «Din İlimlerinin Canlandırılması» (İhya) nın adı bile giriştiği dinî reformun önemini gösterir.

Gazalî'ye göre ahlâk, hedefi tasavvuf veya birliğe ulaşmak olan bir hazırlıktır. Ruhun Allah'la birleşmesi (İşrâk) dinin en yüce kısmıdır. Gazalî bir çok kitabında (Mimhaç, Mizân, Mişkat, v.s.) bu hali anlatıyor. Fakat asıl (İhya) nın *(Acaib - ül - Kalb)* bölümünde anlatıyor. Gazalî bir çok risâlesinde biri dünyaya çevrilmiş «dış gözü», öteki manevî işlere çevrilmiş «iç gözü» olarak iki göz, iki türlü akıl ayırıyor. Böylece îmanın temeli olarak, ilimleri ve felsefeyi kuran akıldan tamamen farklı ikinci bir akıl kabul ediyor. Fakat burada «iç gözü» veya «Kalbin gözü» dediği bu aklın psikolojik sınıflamalarda filozofların anlattığı akılla ilgisi yoktur. Onu ancak Augustin'in Allaha çevrilmiş bakışı veya Pascal'ın «*Logique du Coeur*» i ile karşılaştırabiliriz.

Gazalî'nin filozofları tenkidi İslâm dünyasında Eş'arî kelâmını kuvvetlendirmeden başka büyük tesir yapmadı. Halbuki Lâtince çevirileri yardımıyla batıda sonraki yüzyıllarda tesiri büyük oldu. Miguel Asin Palacios'un gösterdiği gibi, rahip Ramon Marti onlardan ilham aldı. Metinden büyük bir şey değiştirmeden, fakat yazarın adını zikretmeden *Pugio Fidei*'sinde Gazalî'den birçok parçalar aldı. Pascal da bu rahibin adını zikretmeden *Pensées* de ondan faydalandı. Gazalî ile Pascal arasındaki fikir akrabalığı buradan geliyor. Saint Thomas de Gazalî'nin birçok fikirlerini ya asıl Lâtince çevirilerinden faydalanarak, yahut Ramon Marti vasıtasiyle kullandı. Orta çağın sonuna doğru Gazalî tesiri daha büyüktür. 14 üncü yüzyılda üç şüpheci filozof, Peter d'Ailly, Nicolaus d'Autricourt, Guillaume d'Occam sebeplik sorusunda Gazalî'den ilham aldılar. Batıda Eş'arî isimciliğinden en çok faydalanan Occam sebeplik fikrine ait tenkitleriyle sezgili ve ilâhî bilgiyi savunuyor ve Thomas'a hücum ediyordu. Çağdaş filozoflar arasında Gazalî'ye en çok benziyenler Kant ve İskoçya ekolü veya imancılık felsefesidir. Fakat ayrı bir açıdan onunla Hume'un şüpheciliği arasında da benzeyiş olduğunu görmüştük. Gazalî'nin nazarî *(discursif)* akıl ile sezgili aklı ayırmak için yaptığı şiddetli çaba filozofları olduğu kadar kelâmcıları da rahatsız etmişti. Amidî, Cürcânî, Razî'nin ondan sonra gel-

dikleri halde kelâmla felsefeyi yeniden uzlaştırmaya çalıştıklarını görmüş tük. 12 inci yüz yılda Eş'arilik önünde itibarını kaybeden felsefe İslâm âleminin batısına geçti ve Endülüs'te gelişti.

Gandissalvi'nin yaptığı lâtince çevirilerle İslâm felsefesi ilk defa Hıristiyan felsefesiyle temasa girdi. C. Baeumker bu çeviriler üzerine dikkati çekmişti. Bu derin araştırıcının tetkiklerinden ve yakınlarda Etienne Gilson'un çalışmalarından İbn Sinâ'nın Hıristiyan düşüncesi üzerinde iki türlü tesiri olduğu anlaşıldı :

1 — Doğrudan doğruya kendi eserleriyle;

2 — Gundissalvi'nin yaptığı lâtince Gazalî çevirileri ile.

Gazalî filozoflara hücum ederken, Aristo'nun değil, Farabî ve İbn Sina'nın fikirlerini ele alıyor. O burada birinci derecede İslâm doktrini ile filozoflar arasındaki çatışmaları belirtiyor. Bunlar filozofların mu'cize karşısında, âlemin başsız ve sonsuzluğu sorusunda, Allah'ın dünya işleriyle münasebeti sorusunda, ahirette ruhların bedenleriyle birleşmesi sorusunda aldığı tavrı incelemektedir.

Gazalî âdete aykırı olmak kavramı ile çelişme kavramını birbirinden ayırarak, mu'cize sorusunu akledilir bir hale koyuyor. Ona göre sebeple eser arasındaki bağlantı bir alışkanlık bağlantısıdır. Tabiat kanunları zarûrî varlığın görünüşleri değil, kudret ve irade sahibi *(Fail-i-muhtar)* olan Allah'ın fiilleridir. Fakat tabiat olayları arasındaki bağ «Adet - Allah» a uygundur. Yani sebeple eser arasında hiç bir zarurî ve değişmez bağlantı olmaksızın, onlar hep ayni tarzda olup giderler. Ateşle yanmak arasında, yemekle doymak arasındaki sebeplik bağı zarurî değil, alışılmış münasebetlerdir. Bu münasebetleri düzenliyen Allah'tır. Burada bizim sebep dediklerimiz sadece vesiyle sebebtir. Orta çağ Hıristiyan Volontriste'leri ve modern felsefede Malebranche'ın Occasionalisme'i ile Gazalî'nin fikirleri arasında münasebet görmemek kabil değildir. İslâm filozofu «İllet-i Adiye» fikri ile tabiat kanunlarının çok yumuşak bir görüşüne ulaşmış, tabiat kanunu fikri ile manevî (spirituel) bir âlem fikrini uzlaştıran zamanımızdaki Emile Boutroux gibi filozoflara çok uzaktan zemin hazırlamıştır (34).

---

(34) Emile Boutroux, **Contingence des lois de la nature** (Türk. Çev. Ülken, Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu, Maarif Vekâleti Klâsikleri, 1947).

Gazalî'nin bu görüşü tabiat düzeni ve kanunlarını tanıyan bir îlim görüşü ile uzlaştığı kadar, bu düzenin temeli olan manevî bir varlık, onun hürlüğü ve bu düzenin asıl bu hürlük temeline dayanması fikri ile de uzlaşır.

Gazalî'nin büyük bir incelikle üzerinde durduğu sorulardan biri de ruh ve bedenin münasebeti sorusudur. Meşşaî filozoflarının bu soruyu nasıl çözdüklerini biliyoruz. Ruhun maddesiz kendi başına devam eden bir cevher olduğu hakkındaki İbn Sina kanıtlarını Gazalî tenkid eder. Ona göre maddeye ait her şeyin bölünebildiği şeklindeki atomcu tezle, maddede bulunduğu halde bölünemiyen bazı kuvvetler arasında çelişme vardır. Öte yandan, Gazalî filozofların değişmeyen bir şeyin değişen bir şeyde bulunamıyacağı şeklindeki fikirleri ile (ki ruhun bağımsızlığını göstermek için ileri sürülmüştür) hafıza gücünü maddeye bağlı saymalarından ileri gelen çelişmeyi de meydana çıkarmıştır (35). Eğer hafıza beyne bağlı ise, beynin değiştiği halde bu kuvvetin değişmemesi nasıl açıklanabilir? Kısaca, Gazalî ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğunu iddia eden filozofların bu görüşlerinde, kendi kendileriyle çelişmeye düştüklerini göstermektedir.

Gazalî'nin «*Tehafut*» da ele aldığı esaslı sorulardan biri de Allah'la âlemin ilişiği sorusudur. Bu, bir yandan Aristocuların dediği gibi âlemin Allah dışında başsız ve sonsuz olduğu, Allah'ın yaratıcı olmaktan ziyade «şekil verici» *(Vahib - üs - suver)* olduğu yolundaki iddiaları red etmekte, bir yanda da Allah'ın Bilgisi ve İradesi ile dünya olayları arasındaki ilişik sorusuna dokunmaktadır. Filozoflara göre Allah yalnız tümelleri yani varlık düzenini ve tabiat kanunlarını bilir; tikelleri, bu âleme ait olayları teker teker bilmez. Filozofların böyle düşünmesinin sebebi şudur: Allah, kendi özünü bilir; ve onun için kendi özünü bilmekle varolmak ayni şeydir. Yani Eflâtunculuktan gelen bu görüş âlemin «sudur» ile açıklanması, yani âlemin Allah'tan çıkması fikrine dayanmaktadır. Gazalî bu soruda filozofların prensiplerinden büsbütün ayrılıyor. Ona göre âlemin başsız ve sonsuzluğunu veya «sudur» u kabul etmek doğru değildir. O felsefî öncül olarak yaradış fikrini koyuyor. Âlem yoktan varolmuştur (creatio ex nihilo), ve bu zârurî bir varlığın gerektirilmesi ile değil, Allah'ın hür iradesi iledir. Böyle olması, tabiatta gördüğümüz düzen gibi akıl aracı ile değil, akıl üstü bir güç, «kalbin gözü» ile anlaşılabilir. Bundan dolayı da Allah

(35) Henri Bergson, **Matière et Mémoire.**

yalnız kendi özünü değil, «başka» sını, yani âlemin teferruatını da bilir.

Gazalî'ye göre ahlâka ulaşmakla hakikate, kesin bilgiye ulaşmak arasında fark yoktur; ve bu yol büyük sufîlerin yoludur. «Hakikate ulaşmak ancak rütbeden, maldan yüz çevirmek, insanı yüksek gayelerden alıkoyan ilgilerden kaçmakla tamam olabilir». Bunun üzerine kendi kendini tenkide başlıyor: «Sonra kendi durumumu gözönüne getirdim. Baktım ki dünya ilgilerine dalmışım. Yaptığım işleri düşündüm. En güzel öğretim işi idi. Burada da üstün âlemle ilişiği olmıyan önemsiz bazı ilimlerle uğraştığımı gördüm. Öğretimdeki niyetimi yokladım. Onun da Allah rızası için olmadığını; mevki sahibi olmak, şan ve şeref kazanmak arzusundan ileri geldiğini anladım. Uçurumun kenarında bulunduğuma kanâat getirdim (36).

Gazalî'nin metnini okurken burada Pascal'ın *Pensées*'lerde «Allah'sız insanın sefaleti» bahsinde söylediklerini hatırlamamak kabil değil (37). Nitekim sorunun ahlâk bakımından konulması da Kant'ın «Ahlâk metafiziği»'nde *(G. Metaphysik der Sitten)* söylediklerinin başka bir ifadesi değil midir (38). Bununla birlikte hemen şunu katalım ki Kant'ın Imperatif Catégorque'li ile Gazalî'nin imân kesinliğinde bulduğu hakikat arasında büyük fark vardır.

Filozof Sufî'lerin dinî tecrübe ve zevk metodlarını benimsiyor; fakat bütün fikirlerine katılmıyor, demiştik. Vakıa o, dinî tecrübenin vecdi içinde aldanarak yanlış hükümlere ulaşanları tenkit etmeden geri kalmıyor: «Allah'la birleştiğini, Allah'a ulaştığını iddia eden Sufîler yanlışlık içindedirler. Nitekim dinî «cezbe» yle kendilerini her türlü emirlerin üstüne yükselmiş farzeden, adî yasakların artık onlar için olmadığını söyliyen bazı Sufî'ler de yanılmaktadırlar. Gazalî burada yeniden tasavvuf ve zühd yolunu tutanlarda açılan «Kalb Gözü» nden ve bu gözle anlatılan akıl üstü hakikatlerden söz ediyor. Bu vesiyle ile eserlerinin en büyüğü olan «İhya» nın «*Acaib-ül-kalb*» adlı bölümünde bu konuya giriyor. Filozof bu konuya kitaplarından bir çoğunda birçok vesiyle ile dönmüştür. «Nurlar kandili» *(Mişkat-ul-envar)*, «Mutluluk Kimyası» *(Kimya-üs-saade)*,

---

(36) Gazalî, **El-Munkiz min-ed-dalâl** (Türk. Çev. Hilmi Güngör 54. 44-46).

(37) Pascal, **Pensées** (Misère de l'homme sans Dieu).

(38) E. Kant, **Le fondement de la métaphysique des moeurs,** trad. franç.

«Öz bilgisi Üzerine Risâle» *(Risalat-ül-ledünniye)*, «Eylem Ölçüsü» *(Mizân-üs - âmel)*, «Çile Doldurma Risâlesi» *(Risâlet-ül-erbain)*, v.b. lerinde bu soruyu ele almıştır. Meselâ «Acaib-ül-kalb» de şöyle diyor : «İnsan başlıca Allah'ı bildiği için başka yaratıkların üstündedir. Ve bu kalb yardımı ile de o bazan Allah'a itaat, bazan isyân eder. Kalbini bilmiyen Allah'ı da bilmez. Kalbin iki anlamı vardır : Biri insanın bedenindeki bir et parçasıdır ki, onunla uğraşmak hekimlerin işidir. Öteki manevî bir cevherdir, insanın özü olan Tanrı'ya ait bir gücdür ki, onunla hakikati kavrar, kalbten başka bütün yetiler, daha zayıf derecede, hayvanlarda da vardır. Yalnız kalb (Gazalî'nin anladığına göre, bütün insanî ruh ve başlıca sezgi halindeki güçler) insana vergidir. Kalb bilginin doğduğu yerdir. Şeyler onun içinde bir aynada olduğu gibi bütün açıklığı ile görünür. Fakat bilginin tam olmasına engel olan sebepler olabilir. Meselâ çocuk kalbi bilgiyi almaya yetemez. Yahut günahla ve hırsla bulaşmış olabilir. Yahut temiz bir kalb kazanç tasası ve gündelik iş gibi sebeplerle gözü hakikatten uzaklaştırmış olabilir. En sonra kalb ile hakikat arasına taassup *(fanatisme)* gibi bir perde girebilir. Bu haller iyi niyet de olsa, hakikatin araştırılmasına engeldir. Bütün bu engellerden sıyrılmış olan insan için hakikat kesinlik *(certitude)* derecesinde açılmıştır (39).

Bu inancın Gazalî'ye göre üç derecesi vardır :

a — Halkın inancıdır ki, taklid derecesindedir.

b — Kelâmcıların inancıdır ki akılyürütme *(istidlâl)* kullanırlar, fakat temelinde birincisine yakındır,

c — Bilenlerin, kesinlik derecesinde Nûru görenlerin inancıdır ki asıl inanc (imân) budur. Burada Gazalî'nin gnostique'lere benzer bir ifade kullandığını, onlar gibi adî bilgi ile «irfan»'ı *(gnosis)* ayırdığını görüyoruz. İslâm filozofunun gnostique'lerden doğrudan doğruya tesir aldığına dair elimizde hiç bir kanıt yoktur. Ancak Palacios Miguel Asin'in tahminine göre Mezopotamya ve Suriye o sırada bu tesirlerle dolu bulunuyordu. Gazalî'den bir süre sonra İslâm âleminde Ebu'l Ferec diye tanınan Bar Hebreus'un bu konuda Gazalî'nin fikirlerini hatırlatan eserleri olduğunu unutmamak lâzımdır (40).

Gazalî «Nur Kandili» adlı eserinde kalbin anahtarları olan nurlardan

---

(39) Pascal bu bilgiye **«logique du coeur»** diyor. Bu fikir bugün Max Scheler'de canlanmıştır.

(40) Miguel Asin Palacios, **Le spiritualisme chrétien et le spiritualisme musulman (Y. İslâm et l'Occident,** 1936).

şu şekilde söz ediyor (41) : Nur üç bölümde incelenir : Birincisi Allah'tır ve asıl Nur budur. Başka şeyler için nur adı mecaz olarak verilir. Böylece, biri halka göre, ikincisi aydınlara göre, üçüncüsü de üstün aydınlara göre üç türlü nur anlayışı meydana çıkar. Halka göre nur, göreli bir anlamda şeylerde görülür. Bu anlamdaki nuru görme duyusuyla kavrarız. Nurun kendisi algılayıcı değildir, onunla algılanır. Meselâ yarasaların görme nuru zayıf olduğundan söz edilir, görme nurunun bazı kusurları vardır : Çünkü başkasını görür, fakat kendini göremez (42). Şeylerin yalnız görünüşünü görür, iç tarafını göremez. Yalnız sonlu olanı görür, sonsuzu göremez. Gördüklerinde de çok defa yanılır. Bil ki insan kalbinde ayrı bir göz vardır; Nur sıfatı onun yetkinliğidir. Ona bazan akıl, bazan ruh, bazan insanî nefs denir. Bu tabir farklarını bir yana bırak! Çünkü görüşü zayıf olanda bulanıklığa sebep olur. Terimde herkese uyarak ona «İlk akıl» diyoruz. Ona kalb gözündeki nur da deniyor. Bu «Kalb gözü» veya akıl hem başkasını, hem kendi nefsini, nefsinin bilgisinin bilgisini kavrar ve böyle sonsuzca gider (43). Bu özellik cisimleri bir âletle algılayan için düşünülemez. Dış gözü çok yakını ve arkasını görmediği halde, akıl için yakın ve uzak birdir; göğün en uzaklarını ve yerin en derinliklerini kavrayabilir. Dış gözü şeylerin yalnız görünüşünü ve yüzünü gördüğü, kalıpları ve şekilleri algıladığı halde, akıl şeylerin derinliklerine ve sırlarına sokulur, sebeplerini ve hikmetlerini araştırır, akıl akıledilirleri kavrar ve sonsuza ulaşır.»

Kalbi kendi varlığına döndüren, kendi özü ile bir kılan Allah korkusudur diyor. Bu korku, bütün korkuların üzerindedir ve dünyadaki hiç bir korkuya benzetilemez: Kanun korkusu, itibar ve servetini kaybetme korkusu, hattâ ölüm korkusu ondan öz bakımından farklıdır. Bütün bunlarda insan sonlu olan bir şeyi, bir kazancı, bir hedefi, bir mülkü kaybetme tasasındadır. Halbuki Allah korkusu yalnız sonsuzluk ve mutlak karşısında duyulur. Allah karşısında insanın tavrı korku ile ümit arasında olmaktır. (Beyn-elhavf ver - rica) (44) ümit Allah'ın sonsuz lûtfundan

---

(41) Gazalî, **Mişkat-al envar,** Ahmet İzzet ve Zeki-el-Kürdî tab'ı, 1322. H. Sh. 5-11.

(42) Şu beyit bu fikri ifade ediyor :
«Munhasır vasıta-i rüyet iken
Göremez kendisini dide bile».

(43) Bu görüşü beş yüzyıl sonra Spinoza ele alacak ve «fikrin fikrinin fikrinden» bahsedecektir.

(44) Gazalî, **İhya,** (Son kitab).

zahidın geçmiş hayatında Allah'ın sevgı ve affına ait tecrübelerden gelir. Korkusu ise günah karşısında duyulan ceza tehdidinden, zahidin geçmiş hayatındaki günah tasaları ve pişmanlıklarından, en sonra Kader'in dehşet veren sırrından ileri gelir. Korkunun en yüce şekli, hedefi ne günah, ne ceza korkusu olmayıp, asıl Allah'ın sonsuzluğu olan korkudur (45).

Gazalî «Mutluluk Kimyası» adlı kitabında nefs veya ruh-sorusunu ele alıyor: «Senin nefsin iki şeyden ibarettir: Birincisi kalıbtır ki, beden de deriz. İkincisi kendisini iç gözü ile bilen kalbtir. Kalbin hakikati bu âlemden değildir; gayb âlemindendir. O, bu âlemin içinde yabancıdır. İnsan bir yanı ile yaratış *(halk)* âleminden, bir yanı ile de ilâhî kudret *(emr)* âlemindendir. Onda ölçüye, miktara, niceliğe elverişli olan her şey «yaratış» âlemine aittir. Kalbin ise ölçülmesi, miktarla ifadesi mümkün değildir. Bölüm kabul etmez. Bazıları ruhun başlangıcı olmadığını sanmışlardır, fakat bu yanlıştır. Çünkü araz kendi başına varolamaz. Halbuki ruh insanoğlunun aslıdır, nasıl araz olur. Bazıları onu cisim sanmakla yanılmışlardır. Çünkü cisim bölünebilir, halbuki ruh bölünemez, süreklidir. Gazalî bu ruh ve beden anlayışı ile adetâ Bergson'un görüşünü hazırlıyor (46). Nitekim «*Risalet-ül-ledünniye*» de «Beden ruhun mekânı değildir, ancak âletidir. Ruh bedene ne bağlı, ne ondan ayrıdır. Fakat kendi faaliyetinde işe yaraması için onu hizmetinde kullanır (47) derken, yine bedenin ruha âlet olduğu ve zekâ halinde maddeyi kullanmak için pragmatik bir rolü olduğunu söyleyen Bergson'un görüşünü beş yüzyıl önce haber veriyor. Gazalî ile Bergson arasında yaptığımız karşılaştırma hiç bir zaman bugünkü Fransız filozofunun fikirlerini doğrudan doğruya ondan aldığını söylemek demek değildir. Çünkü o zaman Bergson'u hazırlıyan fikir çevresi ve onun dayandığı çağdaş ilim araştırmaları unutulmuş olur. Fakat Gazalî'nin El - Munkiz'de Descartes'in sonradan Discours'de yapacağı fikrî tenkid yolunu hazırlamış olduğunu işaret ettiğimiz gibi, burada da - kitabın sonunda göstereceğimiz gibi - birçok vasıtalarla Pascal üzerine tesir etmesi dolayısiyle, Fransız spiritualiste felsefesindeki madde ve hayat, yahut ruh ve beden ikiliği fikrini ana hatlariyle hazırladığını söyliyebiliriz. Berg-

---

(45) Gazalî, **Minhac - al - âbidîn** (Mahmud Tevfik Tab'ı, Mısır, 1353. H. sh. 64. Burada Gazali ile Danimarkalı filozof Kierkegaard arasında benzeyiş görülüyor.

(46) H. Bergson, **Les données immédiates de la conscience** (Türk. Çev. M. Şekip Tunç).

(47) H. Bergson, **Matière et Mémoire.**

son'da hafıza ve beyin münasebeti, ruh ve beden arasındaki nitelik ve nicelik bakımından ayırış, ruhun zekâ ve akılyürütme ile anlaşılamıyan süre *(durée)* halindeki niteliği, bu niteliğin yalnız bir nevi iç gözü demek olan sezgi *(intuition)* ile kavranması düşünceleri aradaki uzun zaman fasılasına ve ilim verilerinin değişmesine rağmen, Gazalî'yi hatırlatmaktadır. (El - Munkiz'e göre) insan asıl yaradılışında bilgisiz, âlemlerden habersiz olarak yaratılmıştır. İnsanın âlemi bilmesi algı yolu iledir. Bütün duyular âlemin türlü olaylarını kavramayı sağlar. Bir duyu için yalnız bir âlem vardır. Öteki duyulara ait olanlar onun için yok demektir (48). Daha sonra insanda ayırdetme gücü uyanır. Böylece duyulardan başka şeyleri de kavrar, ondan sonra kendisinde zekâ teşekkül eder. Zekânın ötesinde de insanda «kalb gözü» açılır. Onunla gelecekte olacak şeyleri aklın ermediği bazı şeyleri görür. Zekâ bu şeyleri göremez (49). «Fakat Gazalî bu sezgi gücünü en derin insanî bir bilgi şekli olarak bırakmıyor, ondan «Gaybî ilimler»'e (Sciences Occultes) geçme yollarını arıyor ki, bu onu modern düşünürlerden ayıran tarafıdır.

3

NASIRÜDDİN TÛSÎ

Onüçüncü yüzyıl Moğol İstilâsı yüzünden bir duraklama ve karanlık devri gibi görünmesine rağmen bir yandan da birçok büyük ilim adamlarının ve yeni ilim merkezlerinin kurulduğu yüzyıl oldu. Hülâgû'nun Bağdad'ı zaptı beşyüz yıllık Abbasî devletine son veriyordu. Bu sırada şehirdeki tahripler yüzünden pek çok eserin mahvolduğu söylenir. Fakat ayni zat Maraga'yı kendine merkez yaparken orada yeni bir üniversite ve büyük bir rasadhâne kurduruyordu. Belkh'den babasıyla birlikte Anadolu'ya gelen Mevlâna Celâlüddin-i Rumî (1207 - 1273), Fars dilinin en büyük yazarı Şeyh Sa'dî (ölm. 1291) Muhyiddin b. al. Arabî (1165 - 1240), Suhreverdî tarikatının kurucusu Şeyh Sahabüddin Suhreverdî (1144 - 1234) bu sırada yetişmişti.

---

(48) Gazalî, Burada Condillac'ın **sensualisme'ini** hatırlatıyor. Fransız filozofu bu fikri **«L'homme statu»** teorisi ile ifade edecektir.

(49) Bu ifade görünüşte Bergson felsefesini hatırlatıyorsa da neticelerinde şarklı kelâmcı filozof ondan tamamen ayrıdır.

Bunlar arasında şiî âlemin tanınmış bilgin ve filozofu Nesîrüddin de (1200 - 1273) ayni yıllarda yaşamış ve değerli eserler vermiştir.

Tûsî, tarihçilerden çoğunun verdiği bilgiye göre 1200 de (H. 597) Tus'da doğmuş ve 1273 de (H. 672) Bağdad'da ölmüştür. Şiy'î dünyanın beşinci imâmı Musa Kâzım türbesinin yanına Kazımeyn'e gömülmüştür. *Tezkere-i heft iklim*'e göre aslı Saveh'tir. Fakat Riyâz-ül-Arifin onu Kum yakınında Destdjerd'li olarak gösteriyor. Doğuşu bakımından Tus'a nisbet edilmektedir. Khoca Nasîr erken yaşta kelâm, felsefe ve matematikle uğraştı. Zamanının en tanınmış bilginlerinden ders gördü. Fazlullâh Ravendî'nin öğrencisi olan babası Muhammed b. Hasen oğlunun kelâma ait çalışmalarından büyük bir kısmında yetişmesine yardım etti. Nasırüddin felsefeyi önce dayısından, sonra Feridüddin Nisabûrî'den öğrendi ve bu ikincisinden başlıca İbn Sinâ'nın İşarât'ını okudu. Üzerinde çok durduğu bu kitapla ömrü boyunca uğraştı ve sonradan en önemli eserlerinden biri olan Şerh-i İşarât'ı yazdı. Afdalüddin Kâşî'nin öğrencisi Kemâlüddin Hâsib'den matematik dersi aldı, Burhanüddin Hamedanî'den hadis (peygamberin sözleri) öğrendi.

Daha genç yaşta insan zekâsının uğraştığı bilgi dallarından pek çoğunda derinleşmeye başlamıştı. Kendisi de Allâme Hillî ve Kutbüddin Şirvânî gibi tanınmış bilginleri yetiştirdi. Çeşitli bilgi dallarındaki geniş araştırmalarından dolayı *Ustad-ül-beşer* (İnsanlığın hocası) diye adlandırıldı. 13. yüzyılda İsmailî mezhebi en parlak devrini yaşıyordu. Khorasan bu mezhebden yetişmiş bilginlerin toplandığı bir bölge idi. Bu mezhebin ileri gelenleri etraflarına şairleri ve ilm adamlarını toplıyarak Khorasan'ı bir fikir merkezi haline getirdiler. İsmailî mezhebinin en ünlü simalarından biri o sırada Kûhistan valisi olan Nâsirüddin Ebu'l Feth *b. Mansûr kendisi edebiyatcı olduğu gibi etrafı*na da zamanının tanınmış tasavvuf, felsefe ve matematik bilginlerini topluyordu.Hoca Nasîr Tusî, prensip bakımından İsmailî'likle ayni asıldan olan İmâmî mezhebinden olduğu için Nâsır-üd-dîn'in meclisine katılmada gecikmedi ve orada çok iyi karşılandı. Nitekim Ahlâk-ı Nâsırî'sini bu zat adına yazdı. Fakat Kuhistan'da oturduğu sırada Abbâsî halifesi El - Mûtasımı' öğen bir kaside yazması şüphe ile karşılandı ve gördüğü iltifatı kaybetti. Hattâ Nâsır-üddîn onu sürgüne gönderdi. Kazvin'e Khudavend Alaüddin hizmetine gittiği zaman onu da birlikte götürdü (1221 - 1225). Bu zat batınîliğin kurucusu Hasan Sabbah'ın yedinci halefi idi. Nasîr Tusî'yi bir süre Kazvin yanındaki Alamut kalesinde sakladı. Sonradan Meymûn Daye kalesine gönderdi. Tusî'nin bu sıradaki hayatı göz hapsine alınmış bir nevi sürgün hayatı idi. Fakat devlet adamları onun bilgisinden faydalanmak için uzaklaştırmıyorlardı. Meymûn Daye kalesinde İsmailî mezhebinin son

başkanı Rükneddîn Khurşad bulunuyordu (Ölm. 1256). N. Tusî orada yarı tutuklu olarak 1247 ye kadar kaldı. O yıl İsmailî'lerin başlıca kaleleri Moğol hükümdarı Hulagû tarafından zaptedildiği zaman N. Tusî hürriyetini kazandı ve Hülagû'nun himâyesine girdi. Hulagû'nun ölümüne kadar İlhânî hükümdarının saray nâzırı ve müşaviri oldu (1264) ve bütün ilmî çalışmalarında onun yardımını gördü. Hülagû'nun ölümünden sonra oğlu Abaka Han zamanında üstad rahat bir hayat geçirdi ve kendini tamamen eserlerini yazmıya verdi. Halbuki Moğollardan önceki 22 senelik ömür süresi, İsmailîler yüzünden bazan hapiste, fakat daima baskı altında geçmişti. İhtiyarlığına rastlıyan yıllar ise onun en verimli ve fa'al olduğu devredir. Yaşı ilerledikce faaliyeti artıyor ve yorulmak bilmez bir halde çalışıyordu. Ahlâk-ı Nâsîrî'yi bu sırada tamamladı. Risale-i Muiniyye'yi yazdı. Uzun fasılalarla yirmi senede Şerh-i İşarât'ı bitirdi.

Hulâgû'nun saray nazırı olduğu sırada bir rasadhane kurmaya ve rasad cetvelleri *(Zîc)* yapmıya memur edildi. Nasîr Tusî'nin Maraga rasadhânesi İslâm medeniyetinin en büyük ilim kurumlarından biri oldu. Azerbaycan'da Marâga'da rasadhânenin yapılmasına 1258 de (H. 657) başlandı ve birkaç senede tamamlandı. Tusî ile birlikte zamanın birçok tanınmış matematikçisi ve astronomu çalışıyordu. Burada yapılan rasadlarla Tusî o zamana kadar bu alanda meydana getirilmiş eserlerin en büyüğü olan Ziç-i İlhanî'yi yazdı. Kendisinin çalışma arkadaşları Müeyyedüddin Arazî, Fahrüddîn Ahlâtî, Fahrüddin Maragî, Necmüddin Kazvinî, Kutbüddin Şirâzî ve Tusî'nin öğrencilerinden Hoca Sadrüddin ve Hoca Asilüddin vardı ki, bu son iki bilgin ayni zamanda Tusî'nin oğulları idi ve «tezkere» lerin verdiği bilgiye göre Nasîr Tusî'nin bütün ilmî çalışmalarına yardım etmişlerdi. Hulagû Han bu rasadhâne ile yanındaki kütüphâne ve ilim akademisinin kurulması için her türlü yardımı esirgememişti. Kütüphâne İslâm âlemindeki başlıca yayınları topluyordu. Rivâyete göre burada 400.000 kitap vardı, bu miktar o zaman için çok yüksekti. Hulagû Bağdad'ı yıkması ve kitapları yaktırması yüzünden uyandırdığı nefreti bu ilim kurumlarını kurmakla bir dereceye kadar hafifletmişti. Hulagû'yu Bağdad'ı yakıp yıkmaya Nasîr Tusî'nin sebep olduğu rivâyet edilir. Fakat bir kısım tarihçilerin, ileri sürdüğü ve yakın yıllarda İran edebiyatı tarihi ile tanınan Prof. Brown'un da katıldığı bu iddiayı zamanımızda birçok İran tarihçisi ve yazarı red etmektedir. Irak'lı Mustafa Cevad Nasîr Tusî ihtifali dolayısiyle Tahran'da verdiği konferansta bu iddianın asılsız olduğunu, bazı kanıtlara dayanarak ileri sürüyor. Bu rada ünlü tarihci İbn-al-Kesîr'in şiîliğe karşı şiddetli hücumları ile tanınmış olmasına rağmen bu rivâyete katılmadığını ve «bu kadar bilgin ve erdemli bir kimsenin böyle bir hareketi yapacağının aslâ düşünülemi-

yeceğini» söylüyor. Ona göre bu hareket doğrudan doğruya Moğol hükümdarına aittir. Ve Nasîr Tusî hayatını kurtarmak için onun himâyesine sığındığı gibi sonradan bu barbar hükümdarı yumuşatarak bir ilim koruyucusu haline getirmeyi başarmış ve birinci yaptıklarını bir dereceye kadar unutturacak ilmî bir faaliyet yaratmasına sebep olmuştur. Mustafa Cevad, Tusî'den öğerek bahseden eski tarihciler arasında Ebu'l Ferec b. al - Aberî'nin Muhtasar - üd - devle'sini, Halebî'nin Dürret - ül - eslak'ini, Safedî'nin *Fevat - al - Vefeyat*'ını, İbn Kesir'in *El - Bidaye ve'n nihaye*'sini zikrediyor. Mustafa Cevad'ın bu araştırmada ulaştığı netice hem zengin kanıtlara dayanmakta, hem de akla çok yakın gelmektedir.

Nasîr Tusînin felsefe, kelâm, matematik ve astronomiye dair yazdığı en önemli eserler şunlardır :

1) *Zic-i İlhanî :* (Astronomi).

2) *İbn Sinâ'nın «İşarat» ına şerh :* (20 yılda hazırlanmış ve kaleme alınmıştır. Ve 1246 da sürgünde olduğu ve İsmailîler tarafından hapse atıldığı sırada tamamlanmış olan esaslı felsefe kitabıdır.)

3) *Tecrid-ül-akâid :* Şiî eğilimde yazılmış esaslı kelâm kitabıdır. Allâme Hillî, Şemseddin Ebu'l Kasım Isfahânî ve Molla Ali Kûşacî taraflarından üç defa şerh edilmiştir.

4) *Tezkere-i Hayat :* (Kozmolojik cetvel halinde yazılmış olan bu eser de büyük ilgi uyandırmış ve birçok defalar şerh edilmiştir. En tanınmışları Nizamüddin Nişâburî'nin Tavzih-üt-tezkere adlı şerhidir.)

5) *Tahrir-i Oklides :* Yunan geometri bilgininin eserine yapılmış ilâvelerle bir nevi şerhtir.

6) *Tahrir-ül-Macestî :* Ptolemaios'un Almagesta adlı klâsik astronomi kitabının şerhidir.

7) *Esas-ül-İktibas :* Farsça ve çok etraflı tafsilâtı ile yazılmış en büyük mantık kitabıdır.

8) *Evsâf-ül-eşrâf :* Farsça ahlâk kitabıdır ki hoca Şemseddin Cuveynî'ye ithâf edilmiştir.

9) Takvim bilgisine ait otuz fasıl.

10) *Ahlâk-ı Nâsırî :* Arapça klâsik olmuş ahlâk kitabıdır ki sonradan Celâlüddin Devvânî «Ahlâk-ı Celâlî» sinde, «Ahlâk-ı Muhsinî» de, en

sonra Kınalızade Ali Efendi Ahlâk-ı Alâî de onu taklid etmişlerdir. Tusî bu kitapta Aristo'nun Nikhomakhos'u ile Gazalî'nin tasavvufî ahlâk görüşünü uzlaştırmaya çalışmakta idi. Ayni gayret sonraki ahlâkçılarda da birbirinden az çok farklı şekillerde devam edecektir.

Bunlardan başka Tusî'nin ehl-i sünne'deki halifelik teşkilâtına karşı Şiy'îliğin ileri sürdüğü İmâmet (imamlık) kurumunu savunan İmâm-ı Ma'sûm'un vasıflarını felsefî bir gözle araştıran bir risalesi, yine Şiî kelâmına dair Fusul adlı bir eseri vardır. Bu sonuncuda Tusî :

1) Önce Allah'ın birliği sorusunu ele alıyor *(Et - Tevhîd);*

2) Oradan dinî ahlâk ve adâlet problemine geçiyor *(El - adl);*

3) Ondan sonra Şiîlik gözü ile peygamberlik - imâmlık sorularını inceliyor. Burada İbn Arabî'nin velilik vasfını peygamberlik vasfından üstün görmesi gibi, bu da «imâmlık» vasfının ilâhî bir vasıf olması bakımından üstünlüğünü savunuyor.

4) Son bölümde ahiret sorusuna dokunuyor ve burada ölümden sonra dirilmenin (cesetlerin haşr'ının) mümkün olduğunu kabul ediyor ve bu bakımdan Meşşâî filozoflarından, yani Farabî ve İbn Sina'dan tamamen ayrılıyor.

Nasîr Tusî felsefede yeni bir çığır açmadı. Büyük Meşşâî filozoflarının yolundan gitti. Onları açıklarken Şiy'î dünyasının icaplarına göre uydurmaya ve ayni ilkelere göre bir Şiy'î kelâmı kurmaya çalıştı. Fakat İslâm âleminde ilk defa sistematik ahlâk kitabı yazdı. O zamana kadar filozoflar Aristo'nun «Ahlâk» ını şerh etmeden fazla birşey yapmıyorlardı. Yalnız Farabî okulundan olmakla beraber İbn Miskeveyh, ahlâkî sisteminde mihrak olarak kalması bakımından ötekilerden ayrılmıştı. Fakat bu ahlâk da esasta Aristo ahlâkının kurallarına dayanıyordu. Tusî, «*Ahlâk-ı Nâsırî*» de bu akılcı ahlâk görüşünü Gazalî'nin ve başka Sufî'lerin mistik ahlâk görüşleriyle uzlaştırmaya çalıştı. Bu yeni sentezin İslâm doktrinine daha uygun olduğu düşüncesinde idi. Tusî ayrıca İşarat şerhinde Fahr rüd-in Râzî'nin kelâmda en tanınmış eseri olan Muhassal'ı baştan başa tenkit etti. Bu yüzden *Nâkid-i Muhassal* diye anıldı. *Tecrid* adlı yine felsefe ve kelâma dair eseri - yazarın Şiy'î olmasına rağmen - sünnî medreselerinin de klâsik kitapları arasına girecek kadar tanındı. Matematikçi Ali Kuşçu tarafından şerh edildi.

Tusî «Ahlâk» ının ikinci bölümünde kendi eğitim felsefesini anlatıyor : Ona göre çocuk dünyaya geldiği zaman önce ona iyi bir ad verilme-

lidir. Bu onun hayatı ve kaderi üzerinde tesir eder. Sonra hastalıklı ve ahmak olmıyan bir süt nine seçmelidir. Çünkü süt yolu ile bedene giren bir huy ancak can tenden çıktığı zaman çıkar. Çocuğun emzirme zamanından sonra kötü huyları almaya başlamadan ona iyi alışkanlıklar vermeye çalışmalıdır. Çünkü çocuk tabiatının ihtiyacı ve eksikliği dolayısiyle kötü huyları almıya daha elverişlidir. Ahlâk eğitiminde tabiata uygun hareket etmelidir. Yani çocuğun bünyesinde ilk meydana gelen kuvvet hangisi ise önce onu olgunlaştırmalıdır. Çocukta ilk meydana çıkan utanmadır. Çocuk utanma biliyor ve başını önüne eğiyorsa bu onun iyi huylu olacağının alâmetidir. Vicdanı kötülükten kaçmıya meylediyorsa, bu onda eğitim istidadı olduğunu gösterir. Eğitimde yapılacak ilk iş çocuğu, tabiatını bozacak kimselerle düşüp kalkmaktan korumaktır. Çünkü çocuğun vicdanı saftır. İyi ve kötü vasıfları akranlarından daha çabuk alır. Ona mal ve mülkü sevmeyi değil, akılla elde edilen erdemleri sevmeyi öğretmelidir. Sonra dinî âdetleri ve ödevleri öğretmeli, bunları devamlı olarak yapmıya alıştırmalıdır. Çocuğun yanında erdemli kimseleri öğmeli ve kötü kimseleri yermeli, iyi bir hareket yapınca onu takdir etmeli, küçük bir kötülükte bulunursa darılmalı ve kusurunu kendine anlatmalıdır. Yemeyi, içmeyi, iyi elbise giymeyi gözünde büyütmemesini sağlamalı, onda yiyecek ve giyeceğe karşı hırs uyanmamasına dikkat etmeli, bu gibi şeyleri başkasına vermenin gönül hoşluğu doğuracağını anlatmalı, renkli ve süslü elbiselerin kadınlara mahsus olduğunu, erkeklerin sade ve temiz giyinmesi gerektiğini hatırlatmalıdır. Bu fikirlerin aksini söyliyenlerden çocuğu uzak tutmalı, onu kötü alışkanlıklardan korumalıdır. Çocuk yeni gelişme çağında birçok kötü şeyler yapar: Yalan söyler, kıskanır, çalar, inad eder, gururlanır, hiyle yapar, başkalarına zarar verir. Fakat eğitildikçe, yaşı büyüdükçe, tecrübesi arttıkça bunlardan vaz geçer. Öyle ise eğitmen bütün bu düzeltmelere dikkat edecek ve onu bu tarzda okutmaya başlıyacaktır. İlk öğrettiği hikâyeler ve şiirler iyi huyların yerleşmesine yardım edecek şeyler olacaktır. Çocuklara Ebu Nuvas'ın şiirleri gibi aşk ve şarap üzerine söylenmiş şiirleri (en güzelleri de olsa) öğretmemelidir. Çünkü bu şiirler yeni yetişenlerin ahlâkını bozar. Çocuğun yapacağı her iyi hareketi takdirli sözlerle karşılamalı, kötü hareketleri için de onu azarlamalıdır. Kötülükte inad ediyorsa şiddetli muamelede bulunmamalı ve görmezlikten gelmelidir ki, çocuk onun üzerinde durmasın. Eğer çocuk kendiliğinden kabahatini örtüyorsa onu örtülmüş saymalıdır. Gizlice o kabahati tekrar ederse bu sefer darılmalı ve hareketinin kötü sonuçlarını açıkça göstermelidir. Ancak darılmayı âdet haline getirmemeli ve çocuğun kusurunu yüzüne vurmadan sakınmalıdır. Çünkü bu, utanma duygusunu kaldırır ve onu bu hareketi yeniden yapmıya sevkeder. İnsan menedildiği şeyi yapmada haristir. İşlediği kötü şeyler

yüzünden azarlandıkça yüzsüz olur ve bu kötülükleri işlemekten zevk alır. Öyle ise eğitmenler bu gibi hallerde birtakım ince usuller kullanmalıdırlar.

Önce iştiha eğitimi ile işe başlanacağı için çocuğa yemek yeme terbiyesini vermelidir. Yemekten maksat lezzet değil, sağlık olduğunu anlatmalıdır. Çünkü gıda hayat ve sağlık maddesidir. İlâç lezzet için yenmediği gibi, yemek de öyle olmalıdır. Çocuğa oburluğun kötülüğü, oburların düşkün hallerini anlatarak, gösterilmelidir. Çocuğa akşam yemeğinde kahvaltıdan fazla bir şey vermemelidir. Çünkü çocuk yerse tenbel olur. Uykuya dalar ve zekâsı uyuşur. Yemek sırasında su ve bütün içkileri aslâ vermemelidir. Gençlik yaşında önce bunlar çocuğa zararlıdır. Hattâ şarap içenlerin meclisinden çocuğu uzak bulundurmalıdır. Çirkin sözler dinlemesine meydan vermemeli, çocuk dinlenmeden ve vazifelerini yapmadan yemeğe oturtmamalıdır.. Bir şey yaptığı zaman onu gizlemesine fırsat vermemelidir. Çünkü bu hal gizli kötülükler yapma cesaretini uyandırır. Çok uyku uyumaktan da onu menetmelidir. Çünkü uyku zihni katılaştırır. Gündüz uykusuna da izin vermemelidir. Çocuğu sade ve katı hayata alıştırmalı; yürümek, hareket etmek, binicilik ve ekzersizi âdet haline getirmelidir. Oturmak, kalkmak ve söz söylemek terbiyesini de vermelidir. Akranları arasında mal ve mülk ile öğünmesine meydan vermemeli, herkese karşı tevazu göstermesini, akranlarına ikrâm etmesini öğretmeli, kendinden aşağı olanlara tecavüz etmesine, arkadaşlarına şiddet göstermesine müsaade etmemeli, yalan söylemesi ve yemin etmesine meydan vermemelidir. Çocuğu kendine, öğretmenine, yaşça büyük olanlara hizmet ve yardım etmeye alıştırmalıdır.

Öğretmene gelince, akıllı ve dindar olması, tatlı sözlü, vekar sahibi, adî insanlardan kaçınır olması lâzımdır. Öğretmen eğer eğitim maksadiyle çocuğu döğerse çocuğu şefaat istemekten menetmelidir. Çünkü bu kölelerin işidir. Çocuk ilk döğüldüğü zaman az vurmalı, ancak bu suretle dayağın faydası olur ve bir daha yapmıya cesaret edemez. Çocuğu arkadaşlariyle alay etmekten menetmelidir. Başka çocuklara karşı daima iyi davranmıya alıştırmalıdır. Çocuklarda aslâ altın ve gümüş hırsı uyandırmamalıdır. Oyun oynamalarına her zaman izin vermelidir. Ancak bunlar yorucu oyunlar olmamalıdır. Çocukta ana ve babasına, öğretmenine itaat etme âdetini doğurmalıdır. Çocuklara arzularına hâkim olma ve kendini zabtetme alışkanlığı vermelidir.

Çocuk hangi sanata istidatlı ise onu o sanata teşvik etmelidir. Bu su-

retle sanatın faydaları erkenden görülür. Fakat çocuğa öğreneceği sanatla ilgili bütün bilgiler verilmeli, lüzumu olmıyanlarla onu dağıtmak ve yormaktan kaçınmalıdır. Fenler ve sanatlar çok genişletir. Birinden ötekine geçilebilir. Şu şartla ki önce başladığı işde sebat ettirmeli, gelişigüzel merak ve hevesini değiştirmesine meydan vermemelidir.

4

SEYİD ŞERİF CURCANÎ
(1340 - 1413)

Seyid Şerif, Ali bin Muhammed es - Seyyid Eş - Şerif. - Esterabad (Curcan) civarında Tacu'da 24 Şaban 740 H. (1340) da doğdu. 766 H. (1365) da Herata giderek Ebu Abdullah Kutbeddin Muhammed b. el - Razi'nin mantığa dair *Şemsiyye* adlı esere yazdığı şerhi kendisinden okumak istemişse de, Kutbeddin ihtiyarlığını ileri sürerek Mısır'da bulunan öğrencisi Mübarek - şah'a gitmesini tavsiye etmişti. Fakat Curcanî önce Herat'da kalarak Kirman'a gittikten sonra Niksarî'den ders görmek istemişse de, bu son zat da Seyid Şerif oraya varmadan önce ölmüştü. Monla Fenarî (Şemseddin Muhammed) ile Karaman'da buluştuktan sonra Mısıra gitti, orada Ekmeleddin Mahmud el - Baburtî'den ders gördü. Ders şerikleri arasında Sımavna kadısıoğlu Bedreddin, şair Ahmedî, Hekim Hacı paşa gibi tanınmış zatlar vardı. 1347 de Bursa'yı ziyaret etmiş ve oradan şarka dönmüştür. Teftazanî kendisini Kasr-ı Zerd'de Şah Şuca'a takdim etti ve Şah ona Şiraz'da müderrislik verdi.1387'de Timur Şiraz'ı zaptettiği zaman onu Semerkand'e göndermiş ve orada Teftazanî ile arasındaki bir münazarada üstünlük kazanarak Timurun gözünde Teftazani'yi gölgede bırakan bir değer almıştı (1389). Timur'un ölümünden sonra Şiraz'a dönmüş olan Seyid Şerif, orada öldü (1413). İslâm âlimleri bir müddet Sadeddin Teftazanî ve Seyid Şerif Curcanî taraflıları olarak ikiye ayrılmışsa da, işin hakikatı Sadeddin ile açılan ve islâm fikir tarihinde «müteehhirin» diye tanınan devrin birinci üstadı Seyid Şerif'dir. Türkiye, İran, Hind ve Türkistan âlimlerinin icazetname silsilelerinin bir kısmı Sadeddin yolu ile, bir kısmı da Seyd Şerif yolu ile Fahreddin Razî'ye ulaşır (İslâm Ansiklopedisi).

Seyid Şerif'in en önemli eserleri Adhudeddin el-İcî'nin *Mevâkıf*'ına yazdığı şerh ile *Tarifat* adlı felsefe sözlüğüdür. Mevakıf şerhi asıl eserin

konusunu o kadar aşmıştır ki, onu gölgede bırakmış ve medreseler tarihinde uzun bir süre bu şerh okunmuştur. Seyid Şerif kitabı önce «mevkif» lere, onları «mırdad» lara ve her mırsad'ı «maksad» lara ayırmaktadır. Buna karşılık Teftazanî'nin klâsik olmuş olan kelâm eseri *Makâsıd*'dır. Curcanî, bütün bahisler İslâm kelâmcıları ve filozoflarının görüşlerini açıkladıktan ve üzerlerinde tartışmalar ve tenkitler yaptıktan sonra her bölümde kendi fikrini anlatmaktadır.

İkinci Mırsad'da ilim tanımlarını ele alıyor. İlmin tasarlanması, ilmin gayrına, bu gayrı ile ilmin meydana gelmesine bağlı bulunuyor. İlmin tasarlanmasının ilmin doğmasına bağlı bulunması totoloji (devr) değildir. Çünkü bağlanma cihetinden ayrıdır. Gariptir ki Fahreddin Razi'ye cevap vermek için o kadar uğraştığı halde, ilmin doğmasının imkânsızlığına ait fıkrayı cevapsız geçiştirmiş ve sofistlere de cevap vermemiştir.

Seyfeddin Amidî Ekbâr el - Efkâr'ında ilmin asıl sorularını içine alan sekiz kural kurmuştur ki, birincisi ilim ve ilimlerin bölümleri, ikincisi nazar ve nazara at sorular, üçüncüsü nazarî sorulara ulaştıran yollardır. Mutlak ilimde üç yol vardır: başlıcası zaruri (zorunlu) ilimdir. İlmin özünü esasından tasarlamak herkes için gerekir. Fahreddin Razi iki sebepten dolayı bu yolu tutuyor: 1) Herkesin kendi varlığını «vardır» diye bilmesi kazanılmamış bir bilgidir ve bu nazar zorunlu olarak doğmuştur. Bu bilgi özel olarak bileni ilgilendiren bir özel bilgidir ki, mutlak bilgi bunun bir parçasıdır. Çünkü mutlak kayıtlının özüdür. Parçaya ait bilgi bütüne ait bilgiden önce gelir. Fakat Curcanî'ye göre Razî'nin bu düşüncesi doğru değildir. Çünkü herkesin kendi varlığım ilgilendiren bilgisinde zorunlu cihet o parça bilginin meydana gelmesidir. Parça bilginin meydana gelmesi ise, o bilginin özünün tasarlanmasından başkadır, hattâ onu gerektirmez. O halde kendi varlığımıza ait bilginin doğmasından, o bilginin tasarlanması gerekmez ki, mutlak bilginin tasarlanması gereksin. Öyle ise bilginin tasarlanmasının zorunluluğu hiç söz konusu olamaz.

Seyid Şerif burada İmam Razî'nin düşüncesini kabul edenlerle uzun bir tartışma açıyor: Denilemez ki diyor, herkes kendi varlığını zorunlu olarak bilir demekle kanarız. Bu kanıta bilgili olduğunu da bilir önermesini katarız. Bütün bu akılyürütme yollarında Curcanî'nin eskileri tamamlarken şuurun doğrudan doğruya kendisine ait olan bilgi ile âlem ve Allah hakkındaki bilgiyi nasıl ayırdığı ve bu konuda tahliller yaptığı görülüyor. 2) İkinci tarz, bilginin öğrenilmiş olduğunu farzetme yoludur. Bu empirisme'in görüşüdür. Bilgi öğrenilmiş olup tanıma muhtaç olsa, ken-

disile tanımlanamaz. Çünkü bir şey kendisile tanımlanamaz. Kendisinden başka bir şeyle tanımlanacaktır ki, bu da doğru değildir. İlim olmayan şey onunla biliniyor. Eğer ilim yine ilimle bilinecek olursa, her birinin bilinirliği ötekinin bilinirliğine bağlı olduğu için, buradan bir totoloji (devr) doğar. Demek ki ilim kazanma yolu ile, tanım ile bilinmiyor. Öyle ise zorunlu olarak bilindiği sabit olur.

İmam Razi'nin bu kanıtlarına karşı birisi şöyle diyebilir : İlmin kazanma ve tanım ile bilinmesinin imkânsızlığından, onun zorunlu olarak bilinmesi gerekmez. Çünkü ilmi derinliği ile tasarlama imkânsız olabilir. Yani ilim hiç bilinmeyebilir. Böyle diyen bir kimseye karşı bu kanıtın hiç bir değeri yoktur. Bununla birlikte, bu kanıt esas bakımından doğru değildir. Çünkü, ilmin gayrı, mutlak bilginin hakikatının tasavvuru ile değil, kendisine ait bir parça bilginin bulunması ile bilinebilir. İnsanların çoğu pek çok şey bilirler, fakat ilmin hakikatını tasarlamış değillerdir. İlmin gayrısı yardımiyle bilmek istediğimiz şey ise, ilmin hakikatının tasarlanması ilmin gayrına ait olan parça bilginin tasarlanmasına, ilmin hakikatı da o parça bilginin doğmasına bağlıdır.

İkinci yol Gazali ile Cuveynî'nin yoludur. Bu zatlara göre ilim zorunlu değildir ve nazarîdir. Fakat özü ile tanımı güçtür. Bunun için ilmi bilmede yol bölüm *(division)* ve misal *(exemple)* dir. Bölüm demek (*), insana dair şeylerde karşıtları ayırdetmek demektir. Meselâ, inanç ya kesindir, ya kesin değildir. Kesin de ya uygundur, ya uygun değildir, uygun olan da ya sabittir, ya değildir. Bu bölümden kesin, uygun, sabit olan inanç çıkar ki, kesinlik anlamında ilim budur. Bu bölümde ilim, kesin sözü ile «sanı» dan, uygun sözü ile «mürekkep bilgisizlik» ten, sabit sözü ile «şüphe» ve «taklit» den ayrılmış olur. Misâl demek: faraza ilim güzel algısına benzer, yahut bir ikinin yarısıdır hükmündeki inancımız gibidir demektir. Fakat Şeyid Şerife göre Gazalî'nin bu düşüncesi doğruluktan uzaktır. Çünkü bölüm ile misâl ilmin özünü gayrından ayırmaya yarıyorsa, tanımlanmış olabilirler. Ayıramıyorlarsa, kendilerile bilgi meydana gelemez. Bir şey hakkında bilgi edinmek, elbette onu gayrından ayırmak demektir. Ayırdetmeden bilgi meydana gelemez. Gazalî *Mustasfî*'de öz cins ile öz faslı ilimde birleştirerek tanımlamanın güç olduğunu söylüyor. Böyle bir tanım

(*) Bölüm Platon'un, misal Aristo'nun kullandıkları yollardır.

şeylerin çoğunda, hattâ duyu algılarımızın çoğunda güç olduğu halde, gizli algılarımızda güç değildir diyor. Sonra yukarda sözü geçen bölüm ve misâle dokunarak ilmin tanımını bütün şüphelerden kurtardığını, gözle algıda misâlin de ilmin doğruluğunu anlattığını buna katıyor. Bundan anlaşılıyor ki Gazalî'nin maksadı mutlak tanımın güçlüğü değil, gerçek sınırlamanın güçlüğüdür.

Üçüncü yol : nazarî bilgi yoludur. Doğru tanımla tanımlanması güç değildir. Bu yolu tutanlar bir çok tanımlar zikretmişlerdir : Bazıları Mutezile'nin tanımıdır (*). Diyorlar ki : ilim bir şeye uygun olan taklittir ki, onun için bir takım zorunluluk ve kanıt kelimelerini de katarak, kanıtla ve zorunlulukla bir şeye olduğu gibi inanmaktır denmelidir. O zaman ilim taklit tanımının dışında kalır. Ancak uygun olan ve tercih edilen inanç, yani zorunluluk veya doğru sanı tanımına girer. Bunun için ilk çare tanımdaki «inanç» kelimesini terim anlamı ile kesin inanç anlamına almaktır (**). Bu tanımı verenlere şöyle itiraz edilebilir : İmkânsıza ait bilgi tanımdan dışarda kalıyor. Çünkü herkesce biliniyor ki, imkânsız «şey» değildir. Mümkün olan yoklara şey denilip denilmemekte aykırılık olduğu için, bunlar tanıma girebilir. Fakat imkânsız için iş böyle değildir. Bazıları imkânsızın bilgisi olacağını inkâr etmişlerdir. Öyle ise tanım çelişik olmaz demişler ise de, bunlar aklın apaçıklığına karşı inad ediyorlar. Akıllı kimseler iki karşıtın ve iki çelişiğin birleşmesini imkânsız bulurlar. Böylece bir hükmü tasarlamak için çelişiklerin imkânsız olan birleşmesinin bilinebilir olması gerekirdi. Çünkü imkânsıza ait bilginin olabileceğini inkâr da bir hükümdür. Asla bilinemiyen bir şey üzerine hüküm verilemiyeceği için, böyle bir hüküm yine imkânsıza ait bilgi olduğunu isbat eder. Onlar imkânsıza lûgatta «şey» denilir, öyle ise ona ait bilgi tanımdan dışarda değildir diye itiraz edebilirler.

Seyid Şerif bundan sonra Kadı Ebu Bekir Bakıllanî'nin, Ebu Hasan Eş'arî'nin, İbn Fevrek'in, Fahreddin Razi'nin tanımlarını anlatıyor. Her birini ötekiler gibi inceleyerek tenkid ediyor. En sonra filozofların tanı-

---

(*) Nazzam cisimler arazlardan ibarettir diyor.

(**) Bilgide inancın rolü Batıda önce Hume, zamanımızda Renouvier ve James'de görülüyor.

mına geçiyor. Filozoflara göre ilim akılda bir şeyin şeklinin meydana çıkmasıdır. Bu tanımda şey kaydı tümeli, tikeli, varı ve yoğu kapladığı gibi. «akılda» sözü de aklın gözünde demektir ki, bu suretle ortak duyu ile vehim gücünü içine alacaktır. Tikelleri algılamak ta ilim tanımına giriyor. Filozofların bir tanımı daha var : ilim algılanan şeyin özünü algılayan kimsenin şuurunda temsil etmesidir. Yukarıdaki tanımda «akılda» sözünü genişleterek tikellerin algısını sokabilmiştik. Bu ikinci tanım ise, tikellerin kavranması tanıma girmemek ve ilmin yalnız tümellere ayrıldığını söylemek için ifade edilmiştir. Bununla birlikte Seyid Şerif bu tanımdan da memnun görünmüyor. Çünkü onların tanımının sanıyı, şüpheyi, vehmi içine almak gibi büyük bir sakıncası olduğunu söylüyor.

Birinci yol Seyid Şerifin katıldığı yoldur. Bu, onca yukarıki sakıncalardan arınmıştır. Kesin tasdikle tasarıyı kaplamıştır. Bu anlayış yoluna göre ilim bir hakikattır ki, belirli yer için anlamlar arasında çelişikliğe imkân olmayan bir seçkinliği gerektirir. Yani şuurda anlamlar arasında birinin çelişmesine mahal olmayacak surette, seçilmesini gerektirir. Sanı, şüphe, vehim gibi hallerde duyulan anlamlardan olmayanlar demektir. Çelişme olmayan demek, bilinen bir şeyin ayırdedilmesine ihtimal yoktur demektir: sanı, şüphe, vehim gibi hallerde şüphelinin, sanılan veya vehmedilen şeyin ayırdedilmesi ihtimali vardır. Bundan dolayı bunlar tanımın dışında kalırlar.

Seyid Şerif üçüncü Mırsad'da ilimlerin bölümlerini inceliyor. Burada da aynı ince tahlillere devam ediyor ve islâm filozof ve kelâmcılarının görüşlerini tenkid ediyor. Curcanî tasavvur ile tasdiki incelerken, tasdikte doğru ve yanlışa ihtimal olduğu halde tasarıda yoktur diyor. Daha yukarda «tasarılar birbirlerini menetmezler, tasarı tasarlanan şeye uygundur, uygunsuzluk hükümdedir» demişti; aynı zamanda «şüphe ilmin tanımı dışında kalır» diyordu. Şimdiki sözü bunlara uymuyor. Şüphe tasarlama yolu ile ilim kavramına giriyor. Bu noktaları anlamak için İbn Sina'nın *İşarat*'ına baş vuralım. İbn Sina diyor ki, bir şey tasarı olarak bilinir: üçgen adının anlamındaki bilgimiz gibi. Tasdikli tasarı olarak ta bilinir : üçgenin açılarının iki dikey olduğunu bilmemiz gibi. Cümlenin şerhinde Nasîr Tusî şöyle diyor (*) : İbn Sina üçgenin anlamı değil, üçgen adının anlamı de-

(*) Nasir Tusî, **İşarat** şerhi.

miştir. Çünkü tasarı bazen ad dolayısiyle olur. Bu açıklamalardan anlaşılır ki tasarının bir kısmına «zımnen» hüküm girer, ve bu tasarıda şüphe olabilir. Filozofların hükümsüz tasarı mümkün değildir dedikleri budur. İbn Sina *Şifa*'da şöyle diyor: Bir şey iki şekilde bilinir: 1) Yalnız tasarı meselâ bir şeyin adını söyleyince zihin o anlamı tasarlar, burada doğru, yanlış yoktur. 2) Tasarı ile birlikte tasdik: her beyaz arazdır deyince bizde yalnız tasarı doğmaz. Aynı zamanda doğruyu veya yanlışı gerektiren bir hüküm, yani tasdik te vardır.

Seyid Şerif bu bilgi tahlilinden bir nevi bilgi teorisine geçiyor. Siraceddin Ürmevi'ye cevap verirken bu fikrini açıklıyor: Ürmevi'ye göre, şeylere ait parça tasarılarının toplamı ile bütüne ait tasarı meydana gelir. Onun bu ifadesini şöyle özetliyebiliriz: Parçaların hepsi her nekadar asıl mahiyetin kendi ise de, ancak parçalar itibarî olarak mahiyetten ayrıdırlar. O suretle ki, her bir parçanın başlı başına bir tasarısı vardır. Orada ne kadar parça varsa o kadar tasarı bulunması tabiidir. Şimdi bu parçaların toplamına ait bir tasarı olması gerekir. İşte parçalara ait tasarıların toplamı, parçaların bütününe ait bir tasarıya ulaşıyor ve onu tanımlıyor. Bundan dolayı, bir şeyin kendinden önce gelmesi lâzım gelmez. Burada Seyid Şerif'in tahlili zamanımızda Gestalt psikolojisinin Hume'dan beri devam eden unsurcu psikolojiye cevabını hatırlatıyor. Curcanî'ye göre zihinde tasarlanan ve sıralanan parçalar mahiyetlerdir. Her parçanın şekli bir aynadır ki, onda yalnız o parça görünür. İki şekil birleşip biri ötekiyle sınırlandırıldığı zaman, ikisi birden bir aynada olurlar ki, bu suretle o iki parçanın toplamı birbirini «zımnen» (implicitement) görürler. İşte iki parçanın tasarılarından, kazanma yolu ile, meydana gelmiş mahiyetin tasarlanması budur. Bu ise mahiyeti bilinen bir takım şeylerin toplamıdır ki, bu şeylerin her biri mahiyetten önce gelir ve o mahiyeti tamamlar. Ancak zihinde meydana gelen şeylerden ibaret bir toplam, kazanma yolu ile elde edilen bir mahiyet tasarısıdır ki, o şeylerin toplamından ve sıralanmasından hasıl olur.

Bu toplam ve onun zihinde mahiyeti tanımlaması dış parçaların dışarda mahiyeti teşkil etmesi gibidir. Dış mahiyette, bütün parçalarla kaimdir. Yani dış parçalardan her parçanın önce gelmede tesiri vardır. Parçaların topu birden mahiyettir. Yoksa mahiyet o toplam üzerine katılmış değildir. Nasıl toplanmış dış parçaların hepsi mahiyetin aynı ve o

parçaların dışarda toplanması mahiyetten bir parça değilse, hatta onun için dışarda lâzımsa, bunun gibi zihindeki parçaların topu birden mahiyetin aynıdır, o parçaların zihinde toplanması da mahiyetten dışardadır ve ona lâzımdır. Nasıl dış parçalardan her biri mahiyeti belirtir ve onun dışında önceden var ise, onun gibi zihnî parçalardan her biri de mahiyeti belirtir (tayin eden) ve zihinde ondan önce gelir. Curcanî'nin bu tahlili bütüncülüğe karşı unsurculuğun savunulması olmakla beraber, neticede varlığı temellendiren bir realizmin ifadesidir.

Seyid Şerif, İmam Razi'nin bu konudaki düşüncesini şöyle özetliyor: Varlığın parçaları eğer varlıklar *(les êtres)* ise, tikeller mahiyetce tümele eşittirler. Eğer varlıklar değilse, o zaman bu parçalar birleştiği zaman fazla bir şey meydana gelmezse, sırf varlık olmayan şeyin varlık olması lâzım gelir. Eğer fazla bir şey meydana gelirse, işte bu varlık *(être)* dır, ve bu fiiller bu varlığın arazları *(accidents)* olup parçaları değildir. Bu nokta doğru ise, varlıkta terkibin olmaması gerekir. İmam Razî'ye cevap verirken Curcanî şöyle diyor: Mahiyetin tanımı bazı parçalarla da olur. Bu bazı parçalarda tanım «ayn» ve «gayr» ile bilinir *(même et autre)*. Gerek zorunlu gerek nazarî, bu «bazı» mn mahiyeti tanımlamasından, kendi nefsi ile tanımlaması lâzım gelmez. Mahiyeti tanımlayan şey, mahiyetin parçalarının topunu birden tanımlaması gerekir iddiası da yanlıştır. Parçalardan birini tanımlaması lâzımdır. Bu ise ya kendisidir, ya başkasıdır.

Seyid Şerif, bilgi teorisinde Aristodan beri filozofların kabul ettikleri süjenin objeye uygunluğu fikri etrafında islâm düşünürlerinin çalışmalarını aynı titizlikle inceledikten sonra onlardan farklı bir neticeye ulaşıyor. Ona göre bilginin doğruluğu şuur içinde objenin bıraktığı izler hakkında şuurun verdiği hükme bağlıdır. Burada zaman şartını katan Seyid Şerif geçmişteki hükmümüzle şimdi ve gelecekteki hükmümüz arasında uygunluk olması gerektiğini söylüyor. Geçmişte gördüğümüz dağın bu anda altına çevrilmediğine dair bilgimiz iki hükmün birbirine uyarlığına bağlıdır. O bu suretle safdil realizmden olduğu kadar şüphecilikten ve sofizm kanıtlarından da kaçınma imkânını veriyor. Çünkü ona göre 1) süje ile tanım bir şeyin bilinmesinden önce bilinmesini gerektirir. 2) Sırf obje ile tanım, bilinemez olan şeyin de bilinebilir olmasını gerektirir. 3) süje ile objenin belirli bir zaman kesiti içinde uygunluğuna göre tanım şüphecilerin kanıtlarının meydana çıkmasına sebep olur. Fakat süje ile obje arasında uygunluğun,hükümlerin zaman süresi içindeki tutarlığı ile tamamlanması bizi

bu sakıncadan kurtarır. Seyid Şerif'in bilgi problemindeki hal yolu zamanımızda yeni pozitivistlerin ve bir kısım ilim filozoflarının tanımına çok yakındır.

VI

ENDÜLÜS'DE MEŞŞAÎ FELSEFESİ

1

İBN BACCE

İbn Bacce (Ölm. : 1138) : Ebu Bekir bin Yahya bin Sâig (Mücevherci) daha çok İbn Bacce adıyla ve lâtinler arasında Avempace diye tanınır. Meşşaî felsefesini Fasa sokan ilk filozof o'dur. Felsefeyle olduğu gibi tıbla, matematikle ve astronomi ile de uğraşıyordu. Bir musiki teorisi ile de tanınmıştı. Hayatı hakkında çok şey bilinmiyor. 11 inci yüzyılda Saragossa'da doğdu, 1118 de Eşbiliyye'de yerleşti. Mantıka dair bazı eserler yazdı. Gırnata'da bir süre oturduktan sonra Afrika'ya geçti ve Murabitî hükümdarının iltifatını kazandı. Endülüs'de ilk İslâm filozofu olmakla beraber Arapça ilk yazar o değildi. Çünkü ondan önce eserlerini Arapça yazmış olan Yahudi filozofu İbn Cebirol vardır. *Yenbu-ül-hayat* (Hayat kaynağı) adlı eseri sonradan İbranî'ye, daha sonra latinceye çevrilmiş ve İslâm dünyasından çok Batıda tanınmıştır. İbn Bacce «Birlik Risâlesi»'nde *(Risâlet-ül-vahde)* tasavvuf cezbesine kapanmış olmak, aldanmak ve başkalarını aldatmakla Gazalî'yi itham etti : O münzevi bir hayatta manevî âlemin ona açılacağını ve bir ruh sarhoşluğu ile hakikî bilgiye ulaşacağını zannetmişti. «Yalnız adamın düşünce tarzı» *(Et - tedbir - ül - mütevahhid)* adlı eserinde asıl fikirlerini topladı. İbn Rüşd bu eserden «Maddî akıl» (Akl-al-heyulânî) de bahsediyor. Ona göre İbn Bacce burada münzevî bir adamın hayat tarzını düzenliyeceği bir sistem aramıştır. Fakat bu eser eksiktir ve buradan onun bütün düşüncesini anlamaya imkân yoktur. Yazık ki İbn Bacce'nin bu eseri kaybolmuştur ve onu ancak başka filozofların nakillerile tanıyoruz. İbn Rüşd de vâdettiği izahları başka bir yerde vermiyor. Avempace'nin maksadı insanın, toplum olmadan sırf kendi yetilerinin gelişmesiyle Faal Akılla temasa gelecek derecede yükselebilece-

ğini göstermekti. Esas fikri ruhun baska bir yetiye, meselâ cezbeye, tasavvufî aşka, sezgiye, v.s. başvurmadan zekâyı geliştirebileceği idi. O toplumdan uzaklaşmış olan yalnız adamı ele alıyor. Fakat münzevî hayatı tavsiye etmiyor; insanı sun'î olarak yalnız bıraktığımız zaman nasıl bir zihnî gelişme olacağını araştırıyor. Bu yol bir toplum içinde yaşıyan insanlardan her biri tarafından da, sanki yalnızmışlar gibi, tutulabilir.

⁂

İslâm Felsefe tarihçisi İbn-ül-Kıftî'nin eseri olan Tarih-ül-hükemâ'ya göre İbn Bacce Yahya b. Ebu'bekir'in (Yusuf bin Teşfîn'in torunu) veziri idi. Fakat bu rivâyet doğru olmasa gerektir. Çünkü eserleri Yusuf'tan sonra emîr olan Ali İbn Yusuf adına yazılmıştır. *Tedbir - ül - Mütevahhid, Risâlet - ül - İttisâl, Risâlet - ül - vedâ, Kitab - ün - nefs,* İbn Tufeyl tarafından zikredilen eserleridir.

İnsanî varlığın gayesi ve bilginin gayesi Allah'a yaklaşmaktır. Ve Faal Akıl vasıtasiyle bitişiklik *(ittisal)* dir diyor. Ruhun ölmezliği hakkında mübhem bir ifade kullanıyor ki bu fikir İbn Rüşd tarafından geliştirilmiş ve ruhların birliği fikri halini almıştır. *Risalet - ül - Vedâ*'da Gazalî'yi tenkid ediyor. Tedbir - ül - Mütevahhid'de gayesi tek başına yaşıyan insanın kötülüklerden uzak bir hayat sayesinde fa'al akılla birleşme gücünde olduğunu göstermekti. Fakat İbn Bacce gündelik hayatın işleri ile uğraşan insana fi'len tam yalnızlık veya vahdet (teklik) tavsiye etmiyor, bunu yalnız fikren yapmasını istiyor.

Tedbir - ül - Mütevahhid'i yetkin hükûmetin idaresi gibi ele alıyor. Yazarın hedefi siyasî tedbiri göstermektir. Yetkin hükûmetin alâmetlerinden biri orada hekimlerin veya hâkimlerin (kadıların) bulunmamasıdır. Çünkü yetkin site halkının ilâca ihtiyacı yoktur. Çünkü yalnız kendilerine elverişli olan gıdayı yerler. Ve gıdadan ileri gelen hastalıklara uğramazlar. Fakat insana dıştan gelen, yahut ifrat ve tefritten doğmıyan hastalıklar kendiliğinden zail olur. Kadıya lüzum olmaması şundan ileri gelir ki site halkı arasında ilgilerin esası sevgidir ve dostlar arasında ihtilâf (çatışma) olmaz. Sonra yetkin hükûmet ferdlerin yapabilecekleri şeylerde kefildir. Çünkü hepsi en âdil yolda düşünürler. Ve işlere en ince gözle bakarlar. Ve her ferd kanunların kendisine emrettiği şeye itaat eder. Ferd nenin caiz olduğu, nenin caiz olmadığını bilir ve eylemlerini yanılmaktan ve sapık yoldan kurtarır. İyi tabiat ve ahlâk sahibidir. Böyle bir durumda halkın ruh hekimliğine de ihtiyacı yoktur.

Aristokrasi, oligarşi, demokrasi ve monarşi gibi eksik devlet şekillerine muhtaç değildir.

Yetkin olmıyan hükûmette yerleşenlerin yetkin hükûmetteki ferdlermiş gibi yaşamaları lâzımdır. Çünkü onlar kendi başına yetişen bitkiler gibidir ki sun'î olarak yetişen bitkilerden ayrılır.

İbn Bacce'ye göre bu kitaptan gaye bu nevi bitkilerin idaresini açıklamaktır. Onun için yetkin devlet idaresinin kaidelerinden ilham alınca şu üç türlü tıbba ihtiyaç vardır: Ruh hekimliği, karakter *(hulk)* hekimliği, beden hekimliği. Çünkü Allah onların şifasını verir. Tek başına insan (yani tek başına imiş gibi yaşıyan insan) ya ferd, ya cemaat olur, kamû sanısına bağlanmaz. Yetkinlik için çalışma onun esasıdır. Onlara mutavassıflar da denebilir. (Burada İbn Bacce Sufî'lerin hayatını *Mütevahhid* dediği insana benzetiyor. Adeta hıristiyanlardaki anachorète'lere de benziyor.)

Bundan sonra İbn Bacce insanın eylemlerinden bahsediyor. Onları bir maksada göre yapılan eylemler ve sırf (gayesi kendinde olan) eylemler diye ayırıyor. İnsanla hayvan arasında rabıta vardır. Nitekim hayvanla bitki ve bitki ile madde arasında da rabıta vardır. Fakat sırf insanî eylemler (yahut yalnızca insana mahsus olan eylemler) mutlak iradeden doğan yahut hayvanla insan arasında ortak olan iç güdüden doğmıyarak yalnızca fikirden *(tefkîr)* doğan eylemlerdir. Sözün özeti şudur ki hayvanî fiil hayvanî ruhtaki sabit bir iç güdüden ileri gelendir. Halbuki insanî eylem bizim sanımıza veya inancımıza göre birtakım fiilleri icradan meneden veya onları icraya sevk eden eylemdir. İnsanî eylemlerin çoğu hayvanî unsurlardan mürekkebtir. Ancak bir kısmı asıl insanî eylemlerdendir. Bunlar tek başınayaşıyan insanda meydana gelirler. Yalnız düşünce ve adaletle hareket eden ve hayvanî ruhun tesiri altında kalmıyan kimsenin hareketine ilâhî eylem denir; ve yalnızca insanî eylem denmez. Bu insanın daha üstün bir derecesidir.

Bunun için «Mütevahhid» insan erdemleriyle ayrılmış olmalıdır. Mütevahhid'in idaresinde bu birinci kaidedir. Çünkü o bu sıfatlarla ayrılmazsa, hayvanî nefs onu eylemi sırasında rahatsız ederse o insan eksik ve gayesiz kalır, şehvetlerine yenilmek suretiyle hayvanî nefsi akıllı nefse üstün kılan insan artık yanılmadan kurtuluş yolunu bulamaz. Hatta derim ki hayvan ondan daha erdemlidir. Çünkü hayvan kendi öz tabiatı-

na uyuyor ve mutlak anlamı ile hayvanın zaten böyle olduğunu iddia edebiliriz. Halbuki insan böyle hareketi ile kendi tabiatından ayrılmakta ve yapabileceğini yapmamaktadır. Bu misâl de gösterir ki insan aklı kötülüğün artmasına vesiyle olabilir, yahut iyilik hakkındaki bilgisi hayvanî tabiatı zekâ ile yenebilir. Hippokrates'in «bu gıda hastalığı arttırır» dediği gibi orada da zekâ kötülüğü artırır.

Daha sonra filozof (son gayelerini göstermek üzere) aklın arazlarını *(accident)* ve nevilerini tenkit ediyor. İnsanın eylemlerinin akıl gücünden çıktığını ve bu gücün maksat veya gaye için mevcut olduğunu, bu gayenin de akıl arazlarından ikinci nevi olduğunu söylüyor. Akıl kelimesi halk arasında nefs anlamında kullanılır. Filozoflar ise onu eş anlamlı olarak kullanırlar. Bazıları da onunla nefs unsurlarının birincisi olarak tabii ısıyı kasdederler. Bunun için hekimler ruhların üç nevi olduğunu söylerler :

1 — Tabii ruh;

2 — Aklî ruh;

3 — Hareket ettirici ruh.

ve bu nefsten mutlak olarak nefsi değil, yalnız hareket gücü olma bakımından nefsi kasdederler. Ve bu anlamda akıl ve nefs kelimeleri eş anlam olurlar. Asıl ruh kelimesi ile özel olarak ikinci dereceden ruhu yahut akıllı ruhu anlarlar. Bazıları da ruh deyince başka maddeleri hareket ettiren şeffaf ve ayrık madde parçalarını anlarlar. Onlar cisimler olmaktan ziyade cisimlerin arazlarıdır (gazlar gibi), «ruhanî» kelimesi ruh kelimesinden müştaktır, nitekim cismanî kelimesi de cisim kelimesinden müştaktır. Ruhanî arazlar dörttür : Birincisi felekî cisimler veya yıldızlardır. İkincisi küllî akıl veya mutlak varlıktan çıkan akıldır *(El - akl - üs - sâdir)*. Üçüncüsü maddî akıl *(el - akıl - ül - heyulânî)* dir ki, onlar ayni zamanda ma'kûl arazlardır. (Onlara aklın, şeylerle kaim olan fikirleri de diyebiliriz.) Dördüncüsü nefs güclerinde veya âdî zevkte, yahut hayal gücünde bulunan fikirlerdir. (Umumiyetle hayâl dediğimiz şey).

Birinci nevin umûmiyetle madde ile alâkası yoktur. İkincisi kendi özünde maddî değildir, fakat maddeyle ilgisi vardır. Çünkü maddî şekilleri zenginleştirir : Mutlak varlıktan çıkan akıl gibi ki, o da fa'al

akıl gibi şekilleri yapar. Üçüncüsü madde ile başlıyan ilgidir. Ki, ona maddî *(Heyûlânî)* deriz; çünkü akıl edilir maddî şeyleri kaplar, yahut ruhî veya ruhânî değildir. Onun varlığı maddededir. Ve cismaniliğin dışındadır. O akıllı nefsle kaim olan bazı şekillerdir ki akıl gücü ile ferdî şey arasındaki özel ilgiye ulaşır. Çünkü o cismanî eserle müteessir olan akıl gücü devam ettikçe bu ilgi de devam eder. Cismanîlik bitinceye kadar bunu cismanî ilgi yapar. Ruhanî akıl gücü saklı kalır. (Burada İbn Bacce *intersubjectif* münasebetlere dayanan kriterium'u kasdediyor.) Dördüncüsü maddî akledilirler ile sırf maddî arazlar arasında ortaçtır.

Filozof bedenî şekillerden başka gayesi olmıyan eylemler görüyor: İçmek, yemek, giyinmek ve bir evde oturmak gibi. Bu eylemlerin maddî kazançtan başka gayesi yoktur ve onların gayesi cismanî şeklin tamamlanmasıdır ve ihmal edilemezler. Sonra gayeleri ruhanî özel şekiller olan eylemler gelir ki, bunlar da kasdettikleri şeylerin tabiatları kadar farklıdırlar :

1) Bazı kimselerin güzel elbiseler giymekle gururlanmaları gibi ki onlar batınî (iç) elbiseleri ihmal ederler. Onlardaki lezzet şehevî değildir, iç duyuya aittir.

2) Hayalde gizli duran ruhanî araz gibi yöneltici eylemlerdir. İnsanın savaş zamanı dışında silâh taşıması gibi;

3) Gayesi teselli ve sevinç olan eylemlerdir. Dostların toplanması, erkeklerin cinsî ilgi dışında kadınlarla ilgilenmesi, ev hayatında refâh (rahatlık), iyi eşya sahibi olmak, belagat ve şiir gibi;

4) Gayesi akılca ve fikirce zenginleşmiş olan eylemlerdir. Meselâ bir adam bir ilmi sırf kendisi için ve aklı olgunlaştırmak için öğrenir. Yoksa ondan maddî bir kazanç elde etmek için değil, yahut bir işi başka bir gaye veya fayda beklemeden sırf onun şerefi için yapar. Bütün bu eylemler kendi başlarına *(en soi)* kaimdirler, onların kendi işlerinde bir insan için ruhanî şekilde yetkinleştirilmesinden başka bir gayeleri yoktur. Bununla birlikte öyle kimseler vardır ki bu eylemlerde şöhret ve şeref kazanma gayesini güderler, ve sanarlar ki insan için en büyük mutluluk adının devirler boyu kalmasıdır. Araplar bu görüşe büyük önem verirler ve «insanın hatırlanması ikinci bir ömürdür» derler. Kendisiyle ruhanî şekiller kasdedilen eylemler insan eylemlerinin

en yetkinleridir. Ve burada kasdedilen arazlar daha önceki cismanî ile mutlak ruhanînin karışmasından doğmuşturlar. Mutluluk veya büyük saadet tekbaşına insandan söz edildiği zaman en son gayedirler.

Sonra insanî eylemlerin bir kısmı kasdedilen arazlara bağlı olan eylemlerdir ki filozof bu maksadları üç kısma ayırıyor :

a) Ya cismanî arazlara yahut özel ruhanî arazlara, yahut da umûmî ruhanî arazlara ait olan maksadlardır. Fakat sırf cismanî arazlarda insan ve hayvanda ortaktır ve burada onun yeri yoktur.

b) Umûmî ruhanîlik insanın karakter *(hulk)* ve akıl sıfatlarına doğru hareketidir. Ve insanın bazı huyları hayvanlarda da bulunur : Arslandaki cesaret, tavus'taki böbürlenme *(ucüb)*, köpekteki uyanıklık *(teyakkuz)* gibi. Fakat bu sıfatlar nev'e aittir, bazı ferdlere özel değildir. Çünkü onlar her cinste bulunan iç güdü sıfatlarıdır. Ve yalnız insanda ferdî olarak bulunur : Bütün köpekler uyanıktırlar, ancak insanlarda uyanık olanlar azdır, bunun için insanlarda itidal ile kullanıldığı zaman ona erdem denir.

c) Fakal akıl sıfatları insanî ruhânî arazlarda kısmen özel olarak meydana gelir ve başka sıfatlarla ilgileri yoktur. Bütün hakikati ile aklî eylemler ve bilgiler mutlak yetkinlerdir ki insana tam hakikî varlığını verirler.

d) Ferdî ruhanî araz, ruhânî araz gibi sınırlı zamanda varlık verir. Bu ruhânî araz şöhretten ileri gelir. Çünkü o, onunla yakın aklî sıfatlar vasıtasiyle kendisinde meydana gelen arazlar arasında değildir.

Bütün bunlar yetkin devletin yalnız başına olan insanına ait sıfatlardır.

Ferdî ruhânî arazlar dört türlüdür :

1) Umûmî olanlarıdır ve yerleri duyu veya duyumlardır.

2) Tabiatta veya şehvette bulunanlardır. Çünkü açlık ve susuzluk gibi hallerden ileri gelirler. Tatmin edilince sona ererler. Bu arazlar tabiattan gelir, özel cisme ait değildir.

3. Ruhânî arazdır ki, fikirden doğar veya iç düşünme *(teemmül)*, kanıt ve açıklamadan meydana gelen arazdır.

4) Faal Akıl tesiri ile fikir veya kanıta ihtiyaç olmaksızın doğan arazlardır. Bu neve peygamberlerin vahy'i veya sadık rüyalar girer ki, onlar zarurî olarak sadıktır, yoksa tesadüfî olarak sadık değildirler. Onlarda iki türlüdür : Birincisi insanla hayvan arasında ortaktır. Hayvan için zarurî arazdırlar. Tabiî yetkinliği bütün hayvanlara kendi tabiatlarını verir. Fakat öyle arazlar da vardır ki, bazılarına özel olarak *(tekrimen)* tabiatlarını verirler ve onlar yalnız bazı hayvanlarda bulunur. Bu hal kansız olan hayvanlara münhasırdır : Karınca gibi. Ruhanî arazların ikinci nevileri insana mahsustur ve onlar ferdî ruhanî arazlarla akledilir olan arazlar arasında ortaçtırlar. Çünkü onlar cisim olmak dolayısiyle ferdî araz değildir; yahut duyarlığa ait arazlar gibi ruhî-ferdî arazlar da değildirler. Maddeden sonra ayrılmış değildirler; o derecede ki, onların umumiyetle akledilir arazlar olarak vasıflandırılmaları doğrudur : İnsanın ruhanî derecede ulaştığı nazar veya zekâ gibi. Mütevahhid'in (Yalnızmış gibi yaşıyan insanın) kendi başına ruhanî arazlar dolayısiyle hareket etmesi lâzımdır, çünkü onun sonu yoktur. Eğer son gayeye ulaşması için vesile olsaydı ona sahip olmıyanların yalnız bu ruhanî arazlara karışması lâzım gelirdi. Çünkü onlar ebedî mutluluğa ulaşmaya engel olan eserleri kendi nefslerinde terk ederler. Ve şimdi farzedelim ki erdemli kimse bir seferinde Mehdî gibi başka bir sefer de fücûr işleyen (ahlâksız) gibi hareket ederse bu hareketlerden her birinde özel araz başkasiyle hasıl olur. Her ruhanî araz, arazın bulunduğu cisim için hareket ettiricidir. Tevazu ve utanç hafiflikten üstün sıfatlardır. Yalnızmış gibi yaşıyan için en erdemli hareket aralarında yaşadığı insanlar hakkında hüküm vermekle vakit geçirmek; kendisini ilâhî öğretime vermek, yaratıcıya ait bilgiyi öğrenmektir. Burada söylediğimiz şey halkla ülfet etmenin yanlış olduğunu söyleyen siyasî ilimlerle çelişik değildir. Nitekim insanın yaradılışta sosyal olduğunu *(medenî bit - tabî)* olduğunu söyliyen tabiat ilimleriyle de çelişik değildirler. Çünkü bu iki ilke nazarî olarak insanların tabii yetkinliklere sahip olmaları bakımından doğrudurlar. Fakat topluluktan uzaklaşmadan iyilik doğar: Çünkü etler ve sebze gibi gıdalar insan için faydalıdır. Nitekim afyon ve *hantıl* öldürücüdürler, bununla birlikte bu sonuncular bazı kimselerde faydalı olabilirler ve adî tabii gıda da öldürücü olabilir. Ancak bu hal nadirdir ve yalnızca tesadüfî olarak meydana gelir ve bu da halkın iradesine uygundur.

Akıl sahasında meydana gelen akledilir arazlarda eylemler yalnızmış gibi yaşıyan insanın son gayesidir ve yalnız insan ancak bu arazlara düşünme *(teemmül)* ve okuma ile erişir. Onlar faal akıldan çıkan, kazanılmış akıl derecesine yükselen son fikirlerin fikirleridir, bu da insanın (o

dereceye) ulaşması ile olur. Çünkü o kendi özünü aklî varlık olarak anlar. Burada İbn-i Bacce'nin kazanılmış akıl'da kendi özünü anlama konusundaki düşüncesi görülüyor: «Faal akıl bölünmez ve parçalara ayrılmaz. Onun bütün özel arazları orada valnız tekdir (vahid); yahut bütün ruhlar parçalara ayrılmaz şeylerdir; özel araz orada bulunur. Yahut Faal Akılda birlik halinde gibi bulunur. Her ne kadar onun maksatları neviler kadar çeşitli ise de; bu, maddeden ayrılmış *(munfasıl)* aklın bilgisi de ayni suretle Bir *(vahid)* dir. Eğer ondan çıkan arazlar çeşitli ise, bu onun türlü maddelerde zuhûr etmiş olmasından ileri gelir. Vakıa bazı maddelerde varolan arazlar, Fa'al Akılda tek araz *(araz-ı vahid)* dirler. İnsan, ruhu ile Faal Akla en yakın olan varlıktır. Ayrılmış aklın veya Faal Aklın kavrayışı kendi özünü kavrayışı gibidir ve bu hareketlerin sonudur.»

Burada İbn-i Bacce'nin insanî akılla, Faal Akıl arasında bitişikliğe *(ittisal)* verdiği önemi ve bunu felsefenin temel taşı yaptığı görülüyor. «Risalet-ül-veda» da bu «bitişme» yi tamamlamak için tabiat üstü bir gücü işe karıştırmaya mecbur olmakta idi.

2

İBN RÜŞD

(1126-1198): Ebu Velîd Muhammed bin Ahmed bin Rüşd, Kadhi Ebu Velîd ünvanı ile de tanılır. Batıda Averoès derler. Aristo'nun en büyük şarihidir ve Avrupa'da İslâm âleminin en büyük filozofu gibi karşılanmıştır. Çünkü İbn Sina ve Sühreverdî'yi iyi bilmiyorlardı. Kurtuba-da doğdu. Babaları uzun zamandanberi kadılık yapıyordu. Büyük babası Ebu Velid Muhammed, zamanının en büyük fakihi (hukukcusu) idi. Murabitîn (*) devleti zamanında kadıların kadısı *(Kadı-yül-Kudât)* ünvanını almıştı. İbn Rüşd önce kelâm ve dinî hukuk *(Fıkıh)* tahsil etti. Fakat bu alanları aşarak edebiyat, şiir ve bütün ilimlere karşı büyük ilgi gösterdi. İleri yaşta onu Eşbiliyye ve Kurtuba'da kadı olarak görüyoruz. Gençliğinde Fas'ta bir hükûmet darbesi ile Muvahhidî'ler iktidara gelmişlerdi. Bu yeni hanedân Endülüs'e de hâkim oldu. İbn Rüşd bu hanedâna hizmet

(*) Kuzey Afrikada (Fas'da) doğmuş bir aşiret ve tarikat devletidir ki, Endülüs'de hâkim olmuştu.

etti. Büyük hekim İbn Zohr ve filozof İbn Tufeyl dostu idi. 1153 de vazife ile Fas'a gitti. Bu devirde Sultan Abd-ül-Mü'min medreseler kuruyor ve eserler yazdırıyordu. İbn Rüşd'ü İbn Tufeyl bu hükümdarın oğlu Ebu Yakub Yusuf'a tanıttı. Yunan filozofları ve onları devam ettiren İslâm Meşşaî'lerinden etraflı bilgisi olan hükümdarla rahatça konuşabildi. Bu konuşmadan sonra hükümdar ondan Aristo eserlerinin tam şerhini yapmasını istedi. 1169 da İbn Rüşd Eşbiliyye'de kadı oldu. Aristo şerhlerinden bir çoğunu bu şehirde ve Kurtuba'da yazdı. 1182 de Sultan Yusuf onu Fas'a çağırdı ve kendisini şahsî hekim tayin etti. Az sonra Kurtuba kadılığını verdi. Fakat bu iltifatları kazandığı sırada felsefî kanaatlerinden dolayı halkın hücumuna uğradı. İbâdeti bırakmamasına rağmen dinsizlikle suçlandırıldı. Müneccimler bir gün şiddetli bir fırtınanın felâket getireceğini haber vermişlerdi. Bundan ürken Endülüs halkı mahzenlere saklandılar. Kurtuba valisi bu şehrin bilginlerine, bu arada İbn Rüşd ve dostu İbn Bendu'nun nasihatına başvurdu. İki dost, valinin yanından çıkarken bu fırtına dolayısiyle fizik olaylar ve yıldızların insanlar üzerinde tesirine dair tartışmaya başladılar. Kelâmcı Abd-al-Ays bu konuşmaya karıştı ve Allah'ın Âd ve Semud kavmini cezalandırmak için fırtına gönderdiğini işaret etti. İbn Rüşd «Âd» kavminin mahvolmasına dair verilen bilginin sırf hayâlmahsulü olduğunu söylemeden kendini alamadı. Hazır bulunanlar Kadı Ebu'l - Velid'in ağzından çıkan ve Kur'an'a ait bir fıkranın efsane olduğunu iddia eden bu cür'etli sözlere şaşırdılar. İbn Rüşd vazifesinden çekildi ve münzevî bir hayata girdi. Vakıa Sultan Mansûr 1195 de Kurtuba'ya gelince yine İbn Rüşd'e iltifatı esirgemedi. Fakat filozofun son seneleri çok kederli geçti. Düşmanları aleyhine hicviyeler yazdılar Serveti elinden alındı ve Lucena şehrine sürüldü. 70 yaşını geçerek öldü ve Kurtuba'da gömüldü (H. 595 - 1198).

İbn Rüşd'ün Aristo şerhleri büyük bir «külliyat» tutar. Bunun için de adı *Külliyat* olmuş ve latince'ye de *Colliget* diye çevrilmiştir. Şerhler başlıca üç guruba ayrılıyordu :

1) Büyük şerhler;

2) Orta şerhler;

3) Notlar ve tahliller.

Yanlış olarak Casiri, Rossi, Jourdain gibi bazı şarkiyatcılar İbn Rüşd'ü Aristo'nun ilk mütercimi sandılar. Bu sanının hakikatle ilişiği yoktur.

Zaten İbn Rüşd Arapça'dan başka dil bilmediği için Aristo eserlerini çevirmesi imkânsızdı. O yalnızca o vakte kadar her biri birçok yahudi, nasturî, arap ve İran'lı mütercim tarafından bir çok kereler arapça'ya çevrilmiş ve eskileri üzerinde bir teviye düzeltmeler yapılmış olan Yunan filozofunun bütün eserlerine, hattâ onlar için yapılmış bir çok şerhlere dayanıyordu. İbn Rüşd bu zengin kaynakları inceliyerek Aristo metninden uzaklaşan eski şerhleri tenkit etti. Büyük Yunan filozofuna tam sadık kalmaya çalışarak onları - eskiler üzerinde birçok rötüşlerle - yeniden şerh etti. İşte haklı şöhretini bu çalışmalarına borçludur. Ayrıca Batlamyos'un *Almacesti*'sinin şerhini yazdı. Dinle felsefenin uzlaştırılmasına dair *Fasl-ül-Makal*, metoda dair *Keşf an menahic-ül-edille*'yi, dinî hukuka dair *Bidayet-ülmüctehid*'i yazdı. Tehafüt-üt-tehafut ile Gazalî'nin bu konudaki eserine cevap verdi ve Meşşaî felsefesini savundu.

İbn Rüşd'ün lâtince çevirileri Aristo'nun eserleriyle birlikte ilk defa 1472 de basılmaya başladı. Bu yayınlar 1481 - 1500 arasında Venedik'-de devam etti. Venedik İbn Rüşd'ün eserlerini inhisarına almıştı. Ayrıca Bologna'da (1501 - 1580), Roma'da Pavia'da, Strasbourg'da, Napoli'de. Cenevre'de, Lyon'da filozofun birçok eserleri 1500 ile 1580 arasında basılmıştır. 16 mcı yüzyıl sonlarına doğru İbn Rüşd yayınları nadirleşti. 17 inci yüzyılda bu felsefeye karşı ilgi kayboldu. Batıda *aerroisme* çığırını açan Siger de Brabant'dır. Saint Thomas'nın hücumlarından sonra İbn Rüşd'e karşı tepki başladı. Fakat çağdaş felsefede ilgi yeniden uyandı. 1859 danberi İbn Rüşd'ün eserleri yeniden basılmaya başladı.

19 uncu yüzyılda şarkiyatcılık merakı ile İbn Rüşd felsefesine karşı ilgi canlanmıştı. d'Herbelot *Bibliotheca Orientalis* ile bu ilgiyi uyandırdı. Önce Munk İbranca çevirileri gözden geçirdi. Ernest Renan filozof hakkında önemli bir eser yazdı. Arapça eserlerini latince çevirilerle karşılaştıranlar da oldu. Fakat halâ latin âleminde bilinmiyen arapça eserleri tam tetkik edilmemiştir. *Kitab-ı Mabaad - üd - tabia*'sı Père Boughes tarafından yayınlandı Tetkikler ilerledikçe İbn Rüşd'ün şahsî felsefesinin şerhlerinden daha değerli olduğu anlaşıldı. Asıl önemli cihet kelâmla savaşıdır. Bu nokta gerek şerhlerinde, gerek kendi eserlerinde ihmâl edilmeyecek kadar orijinal bir yer tutmaktadır. Gauthier'ye göre İbn Rüşd, başka İslâm filozofları gibi, orijinal olmak iddiasında değildir. Şahsî fikirleri başlıca metafizikte toplanmaktadır.

İbn Rüşd şahsî fikirlerini kelâma ve eski İslâm felsefesine hücum ederek meydana çıkarmıştır. Bu hücumları «filozofların yıkılması» (*) na

(*) Gazali'nin **Tehafüt-ül-felsife**'si ki ona **Tehafüt-üt-tehafüt** ile cevap verdi.

yazdığı cevapta ve «metafizik'inde toplamıştır. Gazalî'nin eseri 11 inci yüzyılda, İbn Rüşd ün ki 12 inci yüzyılda yazılmıştı. Bu iki esere İslâm düşüncesinin birer şahesere gibi bakmalıdır. Gazalî 20 maddede topladığı hücumlarından başlıca üçü üzerinde ısrar ediyor demiştik. İbn Rüşd bu maddelere cevap verirken hem Gazalî'yi, hem eski Meşşaî filozofları tenkit etmektedir. Sebeplik ilkesi - Gazalî'ye göre - Allahın iradesinden şüphe etmek demekti. Fakat şeyin Allahın iradesine bağlı olduğunu söylemek te varlığın kendine vergi kanunları olmadığını iddia etmek demektir. Bunun sonucu olarak tümelleri *(külliyat)* red etmek, olayları imkâna bağlamak lâzım gelir. Kelâmcıya göre tümel ne dışarda, ne zihinde vardır : Sırf hayâl eseridir. Bütün varlıklar tikellerdir, yani anlar ve cüzülerdir. Öyle ise kelâma göre varlık atomik, anî dir. Var olan her şey ilâhî iradenin fiili ile vardır, bir sebebin eseri olarak değil, Alemde her şey mümkündür. Öyle ise zorunlu (zarûrî) nedir? İbn Rüşd'e göre bu her şeyden önce ilmî düşünceyi kurtarmak, ilmî kesinliğe temel bulmak gerekir. Duyularımız bile bize bazı zorunlulukların olduğunu gösterir. Kelâmcılar sebeplik münasebetini «*adet - Allah*»*'a* bağlarlar. Kendi başına her şey var olabilir ve olmayabilir derler. İbn Rüşd'e göre bu görüş Allah kavramına aykırıdır. Allah hiç bir şeyi değiştirmez. Allah tabiî şekillerin ve zorunlulukların sebebi olan başsız - sonsuz kânundur. «Ezelî olan ilm» ile varlıkları düzenliyen kanunlar aynı şeydir. İlim böylece temelini gerçek ontolojisinde bulur. Şekillerin şekli olan akıl, işleyişinde (hayâlgücü onu saptırmadıkça) aslâ aldanmaz. İbn Rüşd felsefesine göre saf aklın postüla'sı gerçeğin şekli olması, insanın bu suretle Allahla temasa gelmesi, yani şeylerin kanununa nüfuz etmesidir. Duyular bize «fail sebeb»'in işleyişini gösterir. Öteki sebepler (madde, şekil ve gaye) için de aynı şey söylenebilir. Düşünmek, bu şeyleri düşünmek demektir. Bir maddeyi ve bir şekli düşünmeseydik zaten hiç düşünmemiş olacaktık. Her düşüncemizde aldığımız bir şekil vardır. Biz maddenin ne olduğunu bilmiyoruz. Fakat düşünürken biliyoruz. Biz zorunlaştırılmış (zarûrî kılınmış) şekilleriz. Düşüncenin varlığı, böylece kesinliğin temeli oluyor.

İlmin temeli ontolojik (tekvinî) dir. İki karşıtı aynı zamanda mümkün diye niçin düşünemiyoruz? Çünkü varlıkta imkân ancak zıdlardan biri için vardır. Halbuki ilim bu zorunluğun ifadesidir. O kesinlikten ibaret olan bir inançtır. Kanıtlanamadığı için inançtır. Aksi halde onu düşünmekten vaz geçmemiz gerektiği, düşünceyi inkâr zorunda kalacağımız için o kesinlik (yakın) dır. Kelâmcılar ve başlıca Gazalî bunların hakikatını red ettiği için kendi kendisiyle çelişmeye düşmüştür : Eğer düşünmüyorsa nasıl isbat edebilir? Halbuki ilim vardır ve tümeller üzerine kurulmuştur.

Öyle ise tümel nedir? O, çokluğun birliğe bağlanmasıdır. Bir yüklem ile konunun bağlanması olduğu için mantıkî bir fiildir. Ayrıca o birdir. Bu sonra o, çokluğa tatbik edilebilir, Çokluk olmasa ilim de olamazdı. Bu soru felsefî düşüncede esaslı bir yer almakta ve bütün orta çağı uğraştırmaktadır.

İbn Rüşd'e göre doğmaya ve bozulmaya (kevn ve fesad) elverişli olan duyulur şeyler, nevi olma bakımından bozulur değildirler. Çünkü onların duyular üstünde aklî bir şekilleri vardır. Bundan dolayı da onlar Tanrısal kökten gelirler. Duyulur şeyler iki türlü anlaşılır :

(1)— Hayalleri ile ve tikel bir tarzda;

(2)— Onlar hakkındaki ilimle ve tümel olarak.

İlim öyle ise tümeldir. Ve tümel de «aklî» dir. İbn Rüşd'e göre Allah insanlığın içerisindedir.

Nefs tikel şekillerin ilkesi, akıl tümel şekillerin ilkesidir. Akıl ve nefs olmadan şekiller olamazdı. Şekiller nefistedir. Eğer bu şekiller tümel iseler akıldadırlar. Bu İbn Rüşd felsefesinde esaslı ilkedir. Unsurlar maddeye göre varlıkların ilkesidir. Zorunluluk yüklemini belirleyen «şekil» in dayanağı, maddedir. Fakat o da hem tümel, hem tikel olan şeklin kaplamı içindedir. Akıledilir'in yalnız tümel olduğunu, tümelin de nefsde olduğunu gördük. O halde onlar nasıl şeylerde bulunabilir. Eğer su saati akledilirse, bu onun ilkesinin akledilir olduğunu, yani onun bir akıl tarafından meydana getirildiğini söylemek demektir. Bu da bize şekillerin akılda olmakla birlikte akıl dışında şeylere nasıl ait olduklarını açıklamaya yeter. Akıldan söz edilince de, maddî akıl, yani şekilleri alan aklın, bu şekillerden başka bir şey olmadığını görürüz. O, kendisi olmıyan, kendisine gelen şekiller oluyor. Şekiller nereden geliyor? Tabiattan mı? O zaman şekillerin - Eflâtun'un deyişi ile - «zihin dışında» var olması gerekirdi. Vakıa onlar zihin dışındadır, fakat nefsin dışında ancak *güc halinde* varlıkları vardır. Nefisde «fiil halinde» varlık kazanırlar. İlke odur, madde ilke olamaz. Çünkü maddi olan şey maddi olmıyan üzerine tesir edemez. Şekil, akledilir ile aklın ortak tabiatı ile ilke olabilir. İbn Rüşd'ün bu görüşü Empedokles felsefesinden şekil değiştirerek doğmuştur ki, ona göre bilgi, üç temel unsuru ile anlama organlarımız arasındaki benzerlikler yardımı ile açıklanır. Böylece, akılla akledilir arasında ağırlık merkezinde bir değişikliğe varılacakdır. Ancak şeylerin düzeni - Aristo felsefesine göre - fa'al akıldan, yani Allah'tan ibaret olan bir ilkenin fi'lileşmesidir, ama o da kendi başına bir şekil değildir.

Şeylerde bulunan şekil, şeklin güc'ünden (yani fiile çıkmamış halinden) ibarettir. O güc halinde (bil - kuvve) şekildir. Ancak şeyler yardımı ile fiil halinde (bil - fiil) şekil olabilir. Akıl, tümeli tikel şekillerden çıkarmak şartiyle, tümellerin ilkesidir. Eğer akıl bu soyutlamayı yapmasaydı, onlar akılda bulunamazdı. Böylece ilim vardır ve kesindir. O fiil halinde şekil olarak varlıktır. Eğer tümeller nefsde iseler, bu, nefsin dışında onların hiç bir izi yoktur demek değildir. Tümeller şeklin gücünü (imkânını) meydana getiren bir dış konuyu gerektirirler. Nitekim dış âlemin şekli oluşu da bize bilgi olayını açıklar. Tümellerin alıcı olan akılda varlığı, tikel ve tümelin konusu olan gerçeğin kesinliğinin kanıtıdır. Akıl tümelleri tikel şekillerden soyutlaması bakımından onların ilkesidir. Mademki onları bir şeyden soyutluyor, öyle ise onlar bu şeyde fiil halinde değil, güç halinde var demektir.

Böylece İbn Rüşd âlemle zihin ve akıl arasındaki münasebeti gösterdiği gibi akıl ile Allah arasındaki münasebeti de gösteriyor. Akla ve Allâha ait olan şey maddi değildir. Madde nevide (türde) ve cinste onlarla birleşir. Cansız varlıklarda bu akıl ve Tanrıya ait varlık terkib edilmiş unsurlardadır. Canlı cisimlerde tohumlarda veya yıldızlardan gelen özeliklerde (hassalarda) - kendi başına üreme halinde - dir. Nevileri soyutlar arasında gören Eflâtun doktrininden çok uzak olan bu felsefeye göre neviler somut ferdî gerçeğin içindedirler. Varlığın zorunluluğuna uygun olarak cins nevileri bağlar. Onlar ayrı gerçekler değildir. Nitekim Eflâtun'un soyut gerçeklerle duyulur âlem arasında ortalama bir tabakaya koyduğu sayılarda ayni suretle gerçeğin içindedirler. Eflâtun fikirleri maddeden ayırırken şeyleri cevherinden ayırmış oluyordu. Bu doğru olsaydı hareket hareket olmazdı, hareketin aklîleştirilmesi olurdu. Aristo işi düzeltti : Tümel şekiller bizim için cevherin kanıtını teşkil ederler. Bunun için düşünme bilginin doğruluğunu sağlar. Akıl yürütme yardımı ile biz şeylerin cevherini biliriz.

Tümel bir ilkedir. Eskiler tikellerde ilke aramakla yanılmışlardır. Fakat tikellerin dışında olmamak üzere o prensiptir ve biz onu öyle algılıyoruz. Biz onu doğma ve bozulmaya tâbi gibi görüyorsak, böylece, doğan ve bozulan şeylerden ibaret tabiatın içinde nevi ve cins gibi doğmıyan ve bozulmıyan şeylerin kesinliğine sahip bulunuyoruz demektir. Akıl ile gerçek arasındaki bağlantı esaslıdır. Onda yanılma olamaz, yanılma yalnız kanıtlamadan gelebilir. Kanıtlamalarda ferdi irade işe karışır. O da, çoğu kere tikel verileri keyfî olarak kullanır. Fakat isbatı zorunlu olmıyan ilkeler için iş böyle değildir. Daha üstün derecede tümellerde kanıtlama

imkânsızdır. Buna kalkışan kimse, başlıca isbatın etrafında ona dokunmadan dönüp dolaşan kanıtları kullanma zorunda kalacaktır. Böylece ontolojik bir temel olan sezgili bilgi bütün kanıtlamaların da temeli olur. Ne Herakleitos, ne Protagoras bu sarsılmaz kesinliği yıkamamışlardır. Akıl varlığın zorunluluğunun şekli *(es-sure)* dir. Nitekim duyuların da bir şekli vardır. Bunun için onlar da yanılmazlar. Yalnız kökleri hayâlgücündedir. Şekil gerçeği (formel gerçek) tabiattan insana doğru temelli cevher birliği ile uzanır. Varlık insanda tümel ve tikel şekil halinde doğrudan doğruya görünür. Bu, başlıca cevher ve arazlarda (yani on kategoride) meydana çıkar.

Nefste bulunan şeylere isimler ve fiiller denir. Onlar nefsin dışındaki şeylere tabi değildirler; ancak onlardan çıkarılmış şekillerdir. Uçurtma veya ejder dediğim zaman nefsin dışındaki şeye ait bir şekilden söz ediyorum. O ne doğru, ne yanlıştır. Fakat burası doğru ile yanlış arasında geçiş yeridir. Ne doğru, ne yanlış olan şeye bir olumlama ve olumsuzlama bağlanabilir. Eğer ejder vardır veya vardı dersem yanlış söylemiş olurum. Aldatıcı akıl yürütme sözde görünür. Bu da ya doğru - ya yanlış şeklinde ifade edilen hatalara kapı açar. Burada yapma fikir ne kadar büyükse olasılık (ihtimaliyet) o kadar artar. Bunun için bir öze (mahiyete) nüfuz edecek tanımlar kullanırız. Böylece biz tanımla bir şeyin cevherini biliriz. Yalnız arazlara ait bir tanım kat'î olamaz. Cevher tanımın konusu olarak konur. Cevher doğuşunu varlıktan alır. Bütün soruları varlık sorusuna irca ederek hakikat problemi çözülebilir. Varlık somut bütündür. Bu nokta Aristo'yu Eflâtun'dan ayırıyor. Nitekim İbn Sina'yı da İbn Rüşd'den ayırıyor. İbn Rüşd, İbn Sina'daki Eflâtuncu görüşe hücum ediyor. İbn Sina'ya göre birlik on yüklemin bir arazıdır. Tikel tümelin bir arazıdır. İbn Rüşd bu terimleri tersine çeviriyor. Tümel tikellere göre bir zorunsuzluk *(imkânı hass)* dır. İbn *Sina* «sayıcı sayı» (al - aded - ül - muaddid) ile «sayılmış sayı» *(al - aded - ül - ma'dud)* yı karıştırıyordu. Birincisi araz ise de ikincisi cevherin esaslı unsurudur. Somut varlığın zorunsuzluğu İbn Sina'da tersine çevrilmiştir. Bu da kesinliğin temelidir. Eğer bu araz *(accident)* ise, bizim varolan şey hakkında bilgi prensipimiz olamıyacaktır. Varlık yokluk olamaz.

İbn Rüşd Gazalî'ye hücumlarında İbn Sina'yı tenkidini belirtiyor. Ona göre İbn Sina Eş'arî doktrinini benimsemiştir. Bu doktrine göre de Allahın yarattığı bir anlık varlığın atomik varoluşunda her şey mümkündür. İbn Sina'ya göre bir sebebi olan her şey mümkün ve meydana gelmiş *(hâdis)* dir, yani zorunsuzdur. Kendi dışında sebebi olmıyan her şey zo-

runlu *(vâcib)* dir. Yani birincisi âlem, ikincisi Allah'tır. Halbuki İbn Rüşd'e göre sebebi olmıyan şey de zorunlu ve zorunsuz diye ikiye ayrılabilir. Bu ikinci halde zorunsuz zorunlu ile aynı olur. Eğer zorunsuz deyince sebebi olan şey anlaşılırsa, o zaman totoloji *(devr-ü - teselsül)* olur: Sebebi olanın sebebi vardır gibi. Öyle ise sebebi olmak zorunlu olmaya ve zorunsuz olmamaya delâlet eder. Sebebi olan, olmamazlık edemez. Allahın zorunlu olduğu kanıtlanınca, varolan her şeyden cinsler, neviler, ferdler çıkar. Öyle ise âlemde her şey zorunludur. Bu görünüşte basit bir kelime farkı gibi görülebilir. Horten İbn Rüşd'ü bu noktada tenkid etmek ve İbn Sina'yı anlamamakla itham etmek istiyor. Halbuki İbn Rüşd'ün tenkidi esaslı bir varlık doktrinine dayanmaktadır: Varlık vardır, var olamamazlık edemez. Somut olarak, yani çokluk halinde vardır ve bu çokluk şekildeki bir birlikte toplanmıştır. Cinsler nevilerden, neviler ferdlerden kurulur. Öyle ise zorunsuz (mümkün) yok mudur? Zorunsuz ancak göreli (izafî) olarak vardır. En az olasılık şeylerin doğru olmadığıdır. İki çelişikten birinin yanlışlığı bize onun karşıtının doğruluğunu gösterir. Öyle ise esaslı kesinlik üzerine dayanarak kanıtlanmış şeyler için doğru bir ilim vardır. Fakat «cedel» *(dialectique)* ile ifade edilen olası ve aşağı yukarı şeyler için olası (muhtemel) bir ilim vardır. Cedel kanıtlama ile birlikte kandırma *(ikna)*'ya dayandığı zaman birincisi kadar elverişlidir. Fakat yalnız ona dayananlar yanlışlığa düşebilirler.

İbn Rüşd tenkidlerinin sonunda «fiziğe dönelim. Orada Allah'ı ve ilk kımıldatıcıyı buluruz.» diyor. Fiilde sonsuz yoktur. Bunun için bütünün sonlu olduğunu söyliyen Parmenide'in hakkı vardı. Sonsuz eğer fiilde olsaydı yine sonsuz olan sonsuzun bir kısmının kendi bütününe eşit olması gerekirdi. (Bu kanıt zamanımızda matematikçi - mantıkcılara karşı paradox'lar arasında kullanılmaktadır.) Öyle ise bütün sonludur. Gerçeğin bu sonluluk vasfı ilmin imkânını sağlar. Sonsuz sebepler karşısında ilim olamaz ve böyle bir durumda bir tümel kurmak da mümkün değildir. Sonsuz yoksa, bundan dolayı tek bir ilkenin de bulunmaması gerekir. Aristo bunun için gerek maddî unsurlarda (su, hava, ateş yahut atomlar) gerekse ideal unsurlarda (sayılar ve yüzeyler gibi) gerçek ilkesini arıyanlarla savaşmıştır. İlkeler mutlak olarak bire irca edilemez. Fail (etker) sebep ile gaye sebep şekle irca edilmiş olsa bile, madde onlara irca edilemez. Yeni Eflâtuncular onlara «var değil» demişlerdi. Çünkü varlığı şekilden alıyorlardı. Fakat varlığın ilkesi diye kabul ettikleri şeyi varlığın gölgesi halinde görmekle onu yine değerlendiriyorlardı. Böylece her olayda varlığın gölgesi olma bakımından somut bir değer görüyorlardı. Aristo ise - Meşşai'lerle birlikte - maddî veya ideal tek bir ilke kabul etmez. Tabiatta bir çok ilke-

ler vardır. Bu fikri savunan İbn Rüşd'e göre de Allah bu ilkelerden biri ve ilkelerin ahengidir.

Her meydana gelişte *(kevn)* üç şey olur: Konu, şekilden yoksunluk, şekil. Konuyu, şekil yoksunluğundan ayırmalıdır. Konu meydana geliş için zorunludur: Yokluktan hiç bir şey meydana gelmez. Bulunmayış (şekilden yoksunluk) konudadır. Fakat konu da bu şekli almıya istidaddan ibarettir ve menfi olarak tesir eder. Madde varlığını ve mahiyetini ancak şekille birlikte olduğu zaman alır. Şekilden yoksun olmak bu mahiyeti bozar, Cisim olan her şey ancak şekille cisimdir. Gerçeğin ilkeleri, olayları meydana getirmesi bakımından varlığın sebepleridir. Vakıa ilke (el - mebde) kelimesi sebep *(el - sebeb)* kelimesinin tatbik edildiği bütün şeylere tatbik edilebilir. Şekiller somut ve tikel bir varlığı kurmaları bakımından, madde gibi meydana gelmişlerdir. Ve bozulmaya elverişlidirler. Ne şekil, ne madde yapılamazlar. Birincisi ikincide meydana çıkar. Fakat yoktan varolamaz. Maddeden ayrılabildiği zaman başka bir şekle değiştirilebilen bir madde ile birleşir. Bunun için şekil de madde gibi ne doğuşa, ne bozuluşa elverişlidir. Doğan ve bozulan tikel ferttir.

Cisimlerin değişmesine sebep olan, madde ile şeklin yanında üçüncü bir sebebin işe karışmasıdır. Bu da fail (etker) sebep veya hareket ettiricidir. Madde ve şeklin kendilerinde hiç bir hareket yoktur. Değişmeleri kendilerinden gelmez. Bununla birlikte madde de ilerde olacağı şeyi olabilme istidadı vardır. Güc maddenin biricik şartıdır. Bu şartı ona veren, kendisinde bir yoksunluk *(fikdan)* olarak kalır. Bu yoksunluk veya bulunmayış, doğacak varlığın şartıdır. Mutlak yokluk değildir. Şekil değiştirmeye elverişli olan varlığın bir tavrıdır. Maddedeki türlü şekillere alışma imkânı onu şekilden ayırıyor. Şekil bölünemez olduğu halde, madde bölünebilir; basit ve mürekkep cisimleri doğurur. Madde ve şekil fail şekillerle harekete getirilir; değişmelere uğrar. Çünkü maddenin gücü de şekil ile kayıtlıdır. Hareket maddeyi bir şekilden başka şekle geçirmek üzere ona tesir eden «fail sebep»'dir. Aristo görüşüne göre hareket, gücü fiile koyan ve başsız sonsuz gerçek ile doğan ve bozulan gerçek arasında bağlantı kuran şeydir. Ancak fail sebebin de gerektirme için başka bir sebebe ihtiyacı vardır. Bu da kendisi hareketsiz olmakla beraber fail sebebin hareketini gerektiren gaye sebebtir. «Kemâl» *(entelechia)* onda başlar ve onda biter. Failin (etker'in) gaye sebebinin yine «fail» olduğu nazariyesi yanlıştır. Bundan dolayı mutlak gerçeğin hareketsiz olması gerekir. Dört sebep böylece bütün gerçekten ibaret bir şekilde birleşir. Eğer şekil, ya-

pıcı olan Tanrı'nın gayesi olan fiilden ibaret görülürse, o zaman failin gayesi şekille aynı görülmüş olur. Ev, mimarın yaptığından başka nedir?

Farabî ve İbn Sina'ye göre bütün hareket edenlerden önce hareket ettiren «muharrik» vardır. İbn Rüşd'e göre ise bu görüş Aristo'yu tam ifade edemez. Ona göre tek, başsız ve sonsuz, her şeyi içine alan bir (muharrik) vardır. Hareketin maddede güc halinde olduğu söylenemez. Ancak güc'ün doğurucu fiili olarak kendi başına varolduğu söylenebilir. Hareket ve ilk hareket verici *(muharrik-i evvel)* görüşünde İbn Rüşd hem kelâmcılar, hem Farabî ve İbn Sina'dan çok farklı düşünür ve böylece kendisinin hakikî Aristo'cu olduğunu iddia eder. Batı Orta Çağında da böyle anlaşıldığı için yüzyıllarca averroisme Aristoculuğun en sağlam yorumlaması sayılmıştır. Bu görüşe göre hareket başsız ve sonsuzdur *(ezelî ve ebedî)* ve tabiatta vardır. Tabiat aslâ sükûn halinde olmamıştır. Hareketin başsızlığından Empedokles doktrinine uygun olarak sükûnun başsızlığı doğar. Çünkü karşıt hareketlerin bileşkesinden sükün doğar. Hareketin başsızlığı kanıtlanınca, oradan devrî hareketi olan feleklerin nefslerine geçilebilir. Onlar doğan ve bozulan âlem ile doğmıyan ebedî âlem arasında ortaçtırlar. Allah'tan ibaret olan bu tasvir edilemez tabiatın mahiyetce harekette ve bunun için de ilk hareket vericide yaşadığını anlamazlar. Âlemin yaradılışı dolayısiyle kelâmcılara bu hücumunu Tehahüt - üt - tehafüt de buluyoruz. Gazalî'ye göre Allahın yaradış zamanı hiç bir suretle ta'yin edilemez. İbn Rüşd ise Allahın fiilini geciktirdiğinden bahsetmenin saçma olduğunu söylüyor. İlâhî irade insan iradesine benzetilemez. Ona irade diyorsak bu, başka kelime bulamamaktandır. Allah zıdlardan birini seçmemelidir. İradesi «ezelî» fiildir, zorunlu (vâcib) dir ve zorunluluğu yetkinliğinden gelir. (İbn Rüşd bu noktada Farabî'yi canlandırıyor).

Allah da yalnız zıdların birleşmesi vardır *(cami - ül - azdâd* dır). O daima en iyiyi yaptığı için hiç bir an icra ve tesirden kaldığı düşünülemez. Gazalî'nin filozoflara bir başka itirazı, Aristo'daki sonsuz sebeb zincirinin imkânsızlığı fikrini benimsemelerine karşı idi. Halbuki Gazalî sebeble eser arasındaki zorunlu bağı inkâr ettiği için bu kanıt yerinde değildir. İbn Rüşd'e göre Allah, yani fail sebeb «küre» lerin devrî hareketleri sırasında âlemleri hareket ettirir. Devir başsız ve sonsuzdur; doğan ve bozulan ferdler ise ölümlüdürler.

Gazalî «âlemden önce zaman yoktu. Zaman âlemle birlikte yaratıldı. Zaman Allah'ın yanında var olabilir miydi? Zaman da, mekân da

hayal gücünün mahsulüdür» diyor. İbn Rüşd önemli bir kanıtla bunu red ediyor: Allahın zaman dışında olması doğrudur. Fakat Allahın âleme göre önceliği *(kıdem)* zaman dışında ise, âlemden sonra varoluşu da (baka) zaman dışındadır. Önce ve sonra hayalî şeyler değildir. Fiilden *önce* güç *(kuvve)* vardır ve güç sonsuzca gider. Bunun için harekette olan oluşun gücü sonludur. Yine Gazalî'ye göre eğer zaman ezelîde varsa, boşluğun da sonsuz olması gerekir. Bu hayâl değilmidir? Bir şeyi zorunsuzdan başka türlü düşünmek hayâl eseridir. İbn Rüşd buna şöyle cevap veriyor: Burada hayalî hiç bir şey yoktur. Sonsuzda güç halinde bir sürekliliği düşünmek hayalî değildir. Megare'liler gibi şeylerin imkânlarının yine şeyler olduğunu söylemek doğru olamaz. Üç mahiyet vardır: Mümkün, imkânsız, zorunlu. İmkânsız Allahın iradesinin konusu olamaz. Mümküne gelince (burada İslâm filozofları aynı kelimeyi mantıktaki possible, metafizikteki contingent karşılığı kullandıkları ve ikinciyi yalnız Gazalî «mümkü-ü hass» diye bazan ayırdığı için daima mübhemlik içinde kalıyorlar. Biz yerine göre onları Türkçede «mümkün» ve «zorunsuz» diye ayırıyoruz) O ancak zorunlunun içinde meydana gelir, o fiilden önce gelen güc tür. Eş'arî'lere göre, tersine, mümkün hiç bir şey değildir. Çünkü «fiil» den önce o imkânsızdı, sonra da fiil haline geldiği için mümkün değildir.

Filozoflar âlem daima mümkün olunca ezelî olması lâzımdır diyorlar. Çünkü, böyle olmazsa, onun imkânsız olması gerekirdi. Fakat Gazalî'ye göre âlemin fiil halinde varolma imkânı onun yaradılışına *(hudus)* bağlıdır. Bundan dolayı da ezelî değildir. Yine filozoflara göre imkân bir dayanağa muhtaçtır ki o da âlemdir. Gazalî'ye göre ise imkân, düşünülebilen her şeyi mümkün diye kabul eden «aklın hikmeti» nden ibarettir. Eğer imkânın bir dayanağı olsaydı, imkânsızlığın da bir dayanağı olmalıydı, Halbuki mümkün, imkânsız, zorunlu sırf sübjektif hükümlerdir. Kısaca filozoflar metafizikçi, dogmatik ve objectiviste oldukları halde, Gazalî iradeci, şüpheci ve subjectiviste dir.

İbn Rüşd ruhların bedenle birleşmesine ait İbn Sina'nın ileri sürdüğü ve Gazalînin tenkid ettiği ferdlik ilkesini *(al - mebde - üt - teşehhus)* uzlaştırıcı bir tarzda yeniden ele alır. Fakat burada pek aydın değildir. İbn Rüşd ideal olayların çokluğuna rağmen, Aristo düşüncesine bağlanarak, madde ilkesini tekrar ferdlik ilkesi ile görmeye kalkıyor. Fakat Allah'ı çokluktan mutlak surette ayrı saymadan da vaz geçmiyor. İbn Sina, Gazalî'nin kanıtlarına meydan vermiştir, çünkü varlığı özden ayırıyor ve ikisini ilk ilke (el - bebde - ül - evvel) de birleştiriyordu. Bundan dolayı Gazalî ye göre Allahın çokluk olmadığı kanıtlanamıyor. Halbuki İbn Rüşd'e

göre İbn Sina'nın görüşü yanlıştır. Çünkü Allahın varlığı ve özü sırf aklın varlığı ve özüdür. Kelâmcılar Allah'ı çokluktan kurtaramadılar. Ona tabiata benzer bazı sıfatlar verdiler (Şüphesiz Mu'tezile'yi bunun dışında görmelidir.) Fakat Allah'ın sıfatları ancak göreli ve menfî bir anlamda anlaşılabilir. «İlm» i insanların bilgisi değildir. Ne İbn Sina'nın dediği gibi tümeldir, ne kelâmcıların dediği gibi tikeldir. Eğer böyle olsaydı Allah'ın kendisinde bir alıcı sebeb *(illet-i âhize)* olurdu. İbn Sina'nın dediği gibi varlıklar onun «ilm» inin sebebleri olsaydı, varlığı doğuş ve bozuluşa elverişli olurdu. Allah kendi başına sıfatlara muhtaç değildir. O basittir. Varlık düzeninin sebebi anlamına gelmek üzere *sırf akıl* dır. Şekillerin şeklidir. Çokluğu birliğe irca eden *sırf akıl*'dır. Ya yetkindir, yahut yoktur, varsa, dıştan gerektirilmiş ilkeler olan sıfatlara ihtiyacı yoktur. O halde Allah'ın bilgisi yokmudur? Allah bilir. Fakat yalnız kendisini bilir. Ve kendisini bilmesi dolayısiyle şeyleri bilir. Fakat bu bilgi iç düşünmeli (teemellü) bir bilgi değildir. Ayrı cevherler *(el - mufarakat)* kendi aşağılarında bulunan âlemi bilmezler. Onların ne hayâl güçleri, ne duyumları vardır. Çünkü bu şeyler ayrı cevherlerin saklama ihtiyacı ile belirlenmişlerdir. Allah bilir, fakat iç düşünme *(teemmül)* yolu ile değil. Şeylerin düzenini gerektiren birlik ilkesi olmak üzere! Bu bilgi bütün varlığı kuşatır: Fakat akıl yürütmesiz, başsız ve sonsuz bir hal (présent) içinde kuşatır. Buna «akl» denir; ancak birçok dinler ve kelâmların bahsettikleri kişiliği olan Allah'a ait akıldan çok farklı bir anlamda bir kanun olmak üzere. İşte İbn Rüşd'ün anladığı budur. İbn Rüşd kelâmcıların birlik ve çokluğu uzlaştırma gayretlerini red ediyor. Allah onca varlıkların her zerresine sokulan düzenden, ezelî ve gayeli kanundan ibarettir.

Madde onca birçok cevherlerde görülen tümel bir mahiyettir. Cisim değildir, çünkü cisim şekilleri içerir. Fiil halinde değildir. Böylece o bir soyutlamadır. Onun akıl dışında kendi başına varlığı yoktur. Madde, şekilden ibaret bir yetinin *(habitus)* konusudur. Soyut olarak ilk madde dediğimiz bu şey, bütün şekillerin kendisinden çıktığı ilk imkân veya güç'tür. Bu anlamda o, her türlü şeklin bulunmayışıdır ve bütün doğuş ve bozuluşların başlangıcıdır. Fakat bir de doğmıyan ve bozulmıyan bir madde vardır ki bu, başsız ve sonsuz hareketli cevherin, felek kürelerinin maddesidir. Gök cisimlerinde oluş halinde bir güc vardır. Onlar doğuş ve bozuluşa tabi olmamakla birlikte, yine böyle ölçülebilirler. Gök cisimleri bir gayeyi, bir iyiliği isterler. Bu iyilik iyiliklerin en yükseğidir. İbn Rüşd, İbn Sina'nın ve yeni Eflâtunculuğun Gökte yetkinliğini bulan sükûn fikrini red ediyor. Onca bu mümkün değildir. Nitekim Allah da mutlak sükûn halinde değildir. Çünkü üniversel varlığı hareket getiren başsız ve sonsuz

fiil *(action)* dir. Tanrı gerçekten yetkinliğin en üstün derecesi *(gaye-i kemâl)* dir. Evrenin hayatıdır. Aristo'dan aldığımız bir kelime ile buna Entelechia demelidir. İbn Rüşd Gök cisimlerinde kasıd ve irade olmadığını söylemede Gazalî ile beraberdir. Fakat ona göre feleklerin dönmeleri Allah'ın keyfî iradesinden değil, ancak sûrî (şekle ait) özlerinden, yani kendi zorunluluklarına bağlı olmalarındandır.

İbn Rüşd'e göre aklın mahiyetinin ne olduğunu anlamak için Empedokles'den alınmış olan Aristo'nun esaslı bir fikrini hatırlamalıdır. Bu da benzerin benzeri bileceği ilkesidir. Biz toprakla toprağı, ateşle ateşi, sevgi ile sevgiyi biliriz. Empedokles'e göre nefs kendisinde bütün unsurları birleştiren bir *küçük âlem*'dir. Bütün gerçekleri toplama vasfı ile o âlemi ve Allah'ı tanır ve bütün varlıkların ilkelerini kendisinde bulur. Bilgi böylece tabiatın birliğinin ilkesidir. Eflâtun bu fikri değiştirmiş ve maddî unsurlar yerine fikir ve şekil ilkelerini koymuştu. Aristo - Anaxagoras bir yana bırakılırsa - eskilerin kanaatlarını başlıca üçte topluyordu :

1 — Her şey kendi benzeri ile bilinir,

2 — Her şey kendi ilkeleriyle bilinir,

3 — Nefs her şeyi bilir, çünkü o her şeyin ilkesidir ve bütün şeylerin ilkesi ondan çıkar. Anaxagoras'a göre akıl tarafsızdır. O her şeyi nasıl bildiğini açıklayamaz. Aristo Empedokles'in başladığı, Eflâtun'un değiştirerek devam ettirdiği bu yolu kabul ediyor. Onca nefsde bir duyu bir de zihin yetisi vardır. Duyu ve ilim ayni şeydir. Akıledilirler için ilim ne ise duyulurlar için de duyu odur. Aklın şekil alıcı özü bilgi olayını açıklar bir şekle sahip olmak için nefs kendisi de şekil olur. Maddî bir cismin entelechia'sı olan ve maddeye bağlı olan nefs akılda tam şekil halini alır. Ve benzerler teorisinde olduğu gibi kendisindeki duyulara ait şekil yardımı ile duyulurları, akla ait şekil yardımı ile akıledilirleri kavrar. İşte İbn Rüşde' göre Aristo bilgi teorisinin tam açıklaması budur. Eğer nefs yalnız soyut şekil olsaydı başka şekilleri almaması lâzımdı, o zaman da bilgi imkânsız olurdu.

Akıl ve nefsin münasebeti konusunda İbn Rüşd tam olarak Aristo'ya bağlanıyor. Nefs cevherdir, bedenin arazı değildir. Bundan dolayı bedenin çözülmesiyle onun çözülmemesi lâzım gelir. Nefs birinci yetkinliklerdendir. Canlıların nefsine yani hayata gelince, o da bitki, hayvan ve insan

nesflerine ayrılır. Bu konuda İbn Rüşd Aristo'ya, kendisinden önceki Meşşâî'lere yeni bir şey katmıyor. Akıl, nefs olmadığı için soyuttur, nefs olduğu için de soyut değildir. Bu ikinci anlamda insan bedeninin yetkinliğidir. Hayatî olaylarda hâkim olan tabii zorunluluk maddî bir zorunluluk değildir. Gayeli ve şekilli bir zorunluluktur. Hayvan hayatına ait olayların ilkesi onların gayesidir. Bununla hayvanlar zorunsuz bilgiye ulaşırlar, eğer zorunluluk varsa, bu bir gaye ile olan zorunluluktur. Gayeye ulaşmak içindir. Halbuki maddede böyle bir gaye sebep, bundan dolayı da yetkinlik imkânı yoktur. Fakat âlem bütünü ile alınınca Gök nefslerinin gaye sebebine bağlandığı için, âlemin nefsi de ayni yetkinliğe *(entelechia)* sahip olur. Böylece İbn Rüşd felsefesi görünüşteki madde ve nefs ikiliğinden kurtulur.

İbn Rüşd *Fasl-ül-makal* ve *Keşf an menahic-ül-edille* adlı eserlerinde bir yandan kelâmın yetmezliğinden bahsederken, öteden felsefe ile dinin esasta nasıl uyuştuklarını açıklamaya çalışmaktadır. Filozofa göre düşünürler üç metod kullanmışlardır :

a) Hatiblik yolu : Çoğu kere Sufî'lerin kullandığı mecazlı ifade yoludur;

b) Cedel yolu : Bu, başlıca kelâmcıların baş vurduğu diyalektik yoldur;

c) Kanıtlama yolu : Bu da asıl felsefenin ve ilmin metodu olması gereken isbat yoludur.

Birinci ve ikinci yol hakikat için yetmez. İbn Rüşd önce kelâm mesleklerini sınıflıyarak tenkitlerine giriyor. Fakat karşısında rakip olarak bütün İslâm filozoflarını kuvvetli kanıtlarla susturmuş olan Gazalî'yi görmektedir. Fakat bir yandan onu tenkit ederken; öteden dinle felsefeyi uzlaştırma çareleri aramayı unutmuyor. Dinin sembollere başvurarak halkın hayâlgücüne hitap ettiği ve hakikati bu yoldan telkin ettiği, felsefenin doğrudan doğruya akla hitap ederek tümel hakikatten bahsettiğini söylüyor. Felsefenin din gözünde yalnız hoşgörürlükle karşılanmış değil, zarurî sayıldığını göstermek için âyetler zikrediyor.

İbn Rüşd siyasî felsefede de ayni rasyonalist (akılcı) görüştedir. Burada fakihlere (hukukçulara), kelâmcılara ve başlıca «El - Ahkâm - üs -

sultaniye» adlı eseriyle tanınmış olan imâm Maverdiye hücum ediyor. Hukukun, devletin, halifeliğin esaslarını yalnız akıldan çıkarmaya çalışıyor.

Farabî ve İbn Sina, Eflâtun'la Aristo'yu, veya Aristoculukla yeni Eflâtunculuğu uzlaştırmaya çalıştıkları halde, İbn Rüşd bütün bu uzlaştırma teşebbüslerinden uzaklaşmış, doğrudan doğruya Aristo'yu şerh etmiş, kendi felsefesini de ondan ve bir dereceye kadar Themistius ve Alexandre d'Aphrodisias şerhlerinden çıkarmıştır. Bunun için yalnız İbn Rüşd'e, kelimenin tam anlamı ile Peripatos'cu - Meşşaî denebilir (1). İbn Tufeyl ile çok dost oldukları halde fikir yönleri ayrı idi. Aralarında ortak olan biricik nokta insan aklı ile Allah arasındaki bitişme fikrinden geliyordu. Fakat İbn Tufeyl açıkca İşrakî felsefesine bağlı bulunuyordu. İbn Memûn ile görüştüğü (2) rivâyeti de pek doğru görünmüyor. 12 inci yüz yıl sonlarında batıda İbn Rüşd'e karşı hareket başladı. 1209 da *Paris Concile*'i toplandı. İbn Rüşd'ün önce tabiiyata, sonra metafiziğe ait şerhlerini yasak etti. Consile İbn Rüşd'ü şu maddelerden dolayı ithâm ediyordu :

1) Âlemin ezeliliği;

2) Yokluğun inkârı;

3) İnsan aklının birliği;

4) Ferdî ruhun *bedenle* birlikte mahvolduğu;

5) Beşerî fiillerin Allah'ın inâyeti dışında kaldığı;

6) Allah'ın inâyetinin insanı ebedî kılmaktan âciz olduğu.

Bununla birlikte İbn Rüşd'ün tıb kitapları ve bazı felsefî eserleri yine okunuyordu. Hekimler hür düşünceyi ondan öğrendiler. Roger Bacon onun eserlerinden faydalandı. Ve Opus Magnus adlı eserinde ondan ilham aldı. Saint Thomas İbn Rüşd'ü Contra Averrois adlı eserinde şiddetle

---

(1) Aristo derslerini kırda dolaşarak verdiği için onun felsefe okuluna «Yürüyenler» anlamına gelmek üzere «Peripatétcien» diyorlardı.

(2) İbn Me'mûn batıda Maimonide diye tanınır. En önemli eseri «Yoldan Çıkanların Rehberi» **(Delil-iil-Khairîn)** dir.

tenkit etmesine rağmen bütün kitaplarında az çok tesiri altında kaldı. Hollandalı rahip Hermann Van Riswik İbn Rüşd felsefesini savunduğu için 1512 de Den Haag da ateşte yakıldı.

VII

İSLÂM ÂLEMİNDE YAHUDİ FİLOZOFLARI

İslam Felsefesinin doğuşunda (suryancadan arapçaya çevirilerde) ve Batıya geçişinde yahudilerin büyük rolü olduğu gibi, ayrıca İslam felsefesi de doğrudan doğruya yahudi düşünürlerine tesir etmiş, Zohar ve Cabbale yazarlarından çok farklı, İslam felsefesinin temel fikirlerine dayanan ve onları devam ettiren yahudi filozofları yetiştirmiştir. Bunlar Bağdadda, Endülüs'te veya Mısır'da yaşadılar. Eserlerini arapça yazdılar. Kaynakları İslam Kelamcıları ve filozofları idi. Onları şerh ettiler ve sistemlerini bu esaslara göre kurdular. Eserleri sonradan İbrancaya ve latinceye çevrilmiştir. Bunun için onlara, Musâ dininde olmalarına rağmen, İslam medeniyetinin filozofları demek lâzımdır.

İslam medeniyetinin Orta Doğu'daki yahudiler üzerinde büyük tesiri oldu. *Talmud*'dan gelen eski hukuk ve felsefe sorularını bu yeni görüşlere dayanarak çözmeye çalıştılar. Abbasî halifesi Mansur zamanında Karaïme'liğin kurucularından Anan b. Davud ilk önce bu tesiri benimseyen düşünür oldu. Yahudi fikir geleneğini islam filozoflarının akıl metodlariyle uzlaştırmaya çalıştı. *Mütekellimîn* (kelamcılar) karaïme bilginlerinin hocaları oldular. «Adalet ve Birlik» fikrini düstur edinmiş olan *(Eshab-ül adl ve t - tevhid)* Mu'tezile kelamcılarını örnek olarak aldılar. Akıl yürütme tarzlarını tamamen onlardan alıyorlardı. Bu akılyürütmelerin hedefi yahudiliğin inançlarını felsefî bir temele dayandırmaktır. İslam filozoflarının elinde geliştirilmiş ve tam bir İlâhiyat ve metafizik haline getirilmiş olan Aristo mantığı ve Eflatun diyalektiğini yahudi kelâmcıları olduğu gibi aldılar. Hattâ bu islamlaşmış silâhı Aristo'ya karşı kanıt olarak kullandılar. İslam kelâmcıları gibi onların da başlıca metodları şunlardı: 1) İlk madde başlangıcsız değildir, 2) Âlem yaratılmıştır, öyle ise bir yaratıcı vardır; 3) Bu yaratıcı yani Allah başlangıçsız ve sonsuzdur; 4) Onun

cismi yoktur, mekân ve zaman sınırlarına girmez; 5) İlmi herşeyi kuşatır; 6) Hür iradeyle tesir eder *(fail-i muhtar)* ve iradesi ezelî ilmine uygundur. Karaîme kelâmcılarından Davud b. Mervan al - Makammaç Bağdad'da yaşadı. İslam filozofları ve kelâmcılarına dayanarak Zohar yazarlarına ve yahudi rabbin'lerine hücum etti. Yafes b. Ali «küçük âlem» olan *(Alem-i sugrâ)* insanın en yetkin varlık olup meleklere üstün mertebesi bulunduğunu söylüyordu. «Alem-i Melekût» hakkındaki sözleri ile bir çok kelâmcı ve sufî'yi hatırlatıyordu. Ebu Yakub el - Bakir (İbn Me'mun'un kaydına göre) kitabında islam kelâmcılarına ait bütün teoriler ve faraziyeleri topluyordu. Atomculuğa dayanarak Allahın kanıtlanması fikrini onlardan almıştı. Allahın sıfatlarına ait görüşünü tamamen Mu'tezile'ye borçlu idi. İbn Yusuf el-Feyyumî (892 de Mısır'da doğdu, 942 de Bağdad'da öldü) başlıca arapca yazdığı «İnançlar kitabı» *(K. el-i'tikadat)* ile tanınmıştı. Eser ancak 12'nci yüzyılda ibrancaya çevrilmiştir. İbn Yusuf burada aklın vahy ile aynı hakikatı öğrettiğini, fakat kesin hakikata varmak için akıl yoluna ihtiyaç olduğunu söylüyordu. Allahın birliği, sıfatları, yaradış, vahy ve şeriat, insan ruhunun tabiatı hakkındaki görüşleri meşşaî'likten faydalanmış filozof ve kelâmcıları hatırlatıyor. Öyle görünüyor ki filozofları kendi görüşüne tatbiki onlardan öncedir. Geniş mikyasta Farabî'den faydalanmıştır. Halbuki Farabî ve İbn Sina, Fahrüddin Razî gibi filozof kelâmcılara ancak bir asır sonra tesir edeceklerdir.

İslâm filozoflarını yeni - eflâtuncu açıdan yorumlayan ve böylece İşrakî'liğe başka bir yoldan girmiş olan İbn Cebirol İslâm âlemindeki yahudi filozoflarının en büyüklerindendir. Eserlerini yalnız arapça yazmış, onlar sonradan ibrancaya çevrilmiştir. İbrahim b. Davud, Tuleytula'lı (Toledo) olup, 12 nci yüzyılda yaşadı. Yahudi kelâmcılarını Meşşaî felsefesiyle uzlaştırmaya çalıştı; fakat eseri büyük akis yapmadı. Zaten kitaplarından çoğu kaybolmuş olan bu ilk yahudi düşünürlerinden ancak İbn Me'mun'un kitapları yardımiyle haber alıyoruz, 13 ncü yüzyılda Yesira ve Zohar doktrinleri gelişmeye başladı. Birincisi 10 uncu yüzyılda doğmuştu. İkincisi uzun bir süre içinde meydana gelerek ancak 13 ncü yüzyılda toplanmış ve daha yeni felsefî fikirler tesiri ile baştan kaleme alınmıştı. Yesira kitabında Sayılar (Sephiroth) ve Harfler Tanrı sözünün unsurları ve âlemde varolan herşeyin sembolleri gibi görülmüştür. Harfler halindeki bu Tecelli doktrini daha sonra Zohar kitabında genişletilmiş ve bu metinler islâm âleminde sufî'ler, vahdet-i vücud'cular, sonraki batınî'ler üzerine tesir ederek türlü cereyanların doğmasına sebep olduğunu daha önceki bölümlerde görmüştük.

Materyalizme karşı olan bu filozoflar ruh ve madde diye iki ilke kabul ediyorlardı. Fakat bu ikicilikte iki ilke birbirini sınırlamaktadır: Ruh veya Tanrı hareketinde hür değildir ve iradesine göre meydana çıkamaz. Bu sistemin meziyeti ahlâkî kötülüğün varlığını açıklaması idi. Halbuki, onlara göre, tek ilke kabul edince ahlâkî ve maddî kötülük açıklanamadan kalıyordu. Fakat Zerdüst veya Manî'nin ikici doktrininde de soru çözülmüş değildi. Çünkü kötülük iyiliğe karşı aynı gücde bir Tanrı gibi ileri sürülüyordu. Bu güclüğü çözmek için «Sudur» teorisi ortaya çıktı. Yaradış, varlıkların Tanrı ışığından derece derece çıkmasıdır dendi. Fakat Tanrıdan çıkan bu varlıklar ilk kaynaktan uzaklaştıkça karanlığa dalıyordu : madde onların en uzağı ve kötülüğün kaynağı idi. Bizi yeni güçlüklere sokan bu doktrin İskenderiye'de doğarak Doğu ve Batı'da yayıldı. Cabbale'de onun dallarından biri idi. Ona göre hiç bir cevher mutlak yokluktan çıkmamıştır. Varolan herşey sonsuz bir ışıktan, Allahtan gelir. Allah, ancak kendinden çıkanlarla, görünenlerle anlaşılabilir. Meydana çıkmamış, görünmemiş Allah bilinemez ve soyuttur. Bu anlamda Allah «Gaybların Gaybı» dır. Ona bu bakımdan Mutlak Körlük de denebilir *(Ama-i Mutlak)*. Böylece âlem sonsuz ışıktan yaratılmış ve yokluktan çıkmış denebilir. Bu yokluk (veya körlük) birdir, bölünmez ve sonsuz birlik'tir. Hiç bir şey onu sınırlayamaz ve gerektiremez. Çünkü o herşeydir ve hiç bir şey onun dışında değildir. O hür olarak ve kendi bilgeliği ile meydana çıkar ve böylece ilk sebep, sebeplerin sebebi olur. Gerektirilmemiş ve karanlık varlıktan doğan ilk gerektirme «Zuhur» un başlangıcı, «Büyük âlem» ve «İlk Adam» (Adam kadmôn) dır. Oradan aşağı âlemler ve «küçük âlem» olan insan meydana çıkmıştır.

12 ve 13 ncü yüzyıllarda yayılan bu fikirlerle çağdaş olan Hallac Mansur ve Muhyiddin b. al - Arabîdeki âlem görüşü arasında ne kadar yakınlık olduğu meydandadır İshak al - Balag, Gazalî'nin Makâsıd'ını ibrancaya çevirdi. Levi b. Gerson 14 ncü yüzyılda Meşşaî'lerin bütün fikirlerini topladı. Moîse de Narbonne başlıca islâm filozóflarını tetkik etti, eserleri için şerhler yazdı : Gazalî'nin Makâsıd'ını, İbn Rüşd'ün «*El - akıl el - heyulânî*» sini, «*Tabiiyat*» ını, «*Risalet ül-Felek*» ini, İbn Tufeyl'in «Hay İbn Yakzan» ını, İbn Me'mun'un «*Delil ül-hairîn*» ini şerh etti. Bu eserler arapça olarak yazılıyor, sonra ibrancaya, daha sonra lâtinceye çevriliyordu.

1
İBN CEBİROL

İbn Cebirol (Avencebrol) : 11 nci yüzyılda Malaga'da doğmuş ve öğrenimini Saragossa'da yapmış, rivayete göre Valentia'da ölmüş olan İbn Cebirol'un hayatı iyi bilinmiyor. Endülüs'ün yahudi cemaatinden olmakla beraber eserlerini arapça yazıyor ve islâm filozoflarının tesirinde bulunuyordu. Nitekim kendi eserleri de İslâm filozofları arasında yayılmıştır. Şiir ve felsefeyle uğraştı. Şiirlerinde derin felsefî düşünceler hakimdi. Eserleri sonradan ibranca ve latinceye çevrilmiştir. En önemli eseri «Havat kaynağı» *(Yenbu'ül - hayat)* dır ki latinceye Fons Vitae adiyle çevrilmiştir. Panteizme meyleden başlıca fikirlerini orada toplamıştır. Ayrıca *Kitab-ı Islah ül-Ahlâk*'ı, ibranca ve arapça olarak ta *Muhtar ül-Cevahir*'i yazdı (1).

«Hayat kaynağı»'nın hedefi madde ve şekil fikirlerini açıklamaktır. Yazar bu fikirleri anlatırken bizi bir çok derecelerden geçiriyor ve böylece üniversel madde ve üniversel şekil dediği Allah'tan başka bütün şeyleri içine alan iki temel fikre götürüyor. Ona göre nefs ve basit cevherlerin de bir maddesi vardır. Eser beş kitaptan ibarettir : (1) Genel olarak madde ve şekilden ne anlaşıldığına dair ilk gözlemler. İbn Cebirol türlü madde ve şekilleri gösterdikten sonra üniversel madde ve şekle geçiyor. (2) Burada cisme ait şekli alan maddeyi inceliyor ki, bütün kategoriler buraya girer. (3) İlk fail ve müessir (etker) yani Allahla cisimler âlemi arasında ortaç olan basit cevherleri ele alıyor. (4) Bu basit cevherlerin de madde ve şekilden ibaret olduklarını kanıtlıyor. (5) En sonra üniversel madde ile üniversel şekli tetkik ediyor. Bunlar en genel anlamda ele alınan madde ve şekil fikirleridir ki hem basit cevherlere, «Uknum» a, hem mürekkep cevherlere tatbik edilirler. Yazar burada Allahın ilk hypostase'ı olan «İrade» den bahsediyor. Bu, bütün şekiller kendisinden çıkan kaynaktır. İbn Cebirol bu konuyu ayrı bir kitapta inceleyeceğini vaad ediyorsa da bunu bilmiyoruz.

Yenbu'ül - hayat'ın arapça orijinal metni «üstad» ile «tilmiz» arasındaki bir diyalog şeklinde yazılmıştır. Latince çevisinde de devam eden bu şekil ibranca özet halindeki bir çok parçalarında varsa da tam olarak

(1) S. Munk, **Mélanges de Philosophie juive et arabe** (İbn Cebirol, ses écrits etc, 151-306, 1917 Paris, J. Vrin.

muhafaza edilmemiştir. Üniversel madde ve üniversel şeklin varlığı umumi bir tarzda kanıtlanabilir diyor. Üniversel maddeden kurduğumuz ve ondan ayrılmaz olan fikre uygun bazı özelikler vardır. Bu özelikler varlık, kendi başına kaim olmak, aynı özden olmak, çeşitliliği içermek ve herşeye kendi özü ve kendi adını vermektir. Biz bu özelikleri varolan herşeyde bulacağız ve orada üniversel madde fikrine karşılık bir şey bulunduğunu kabul edeceğiz. Bu bilgiyi biz ardarda şekilleri birbirinden soyutlayarak iç-düşünme *(teemmül)* yolu ile elde edeceğiz. Böylece görünenden görünmeyene geçerek, artık gerisinde hiç bir şekil bulunmayan son şekle ulaşacağız. Orada üniversel madde hakkındaki mutlak fikri de bulacağız. Üniversel madde öyle işe birdir ve gerek cisme gerek ruha ait varlıklarda gördüğümüz çokluk yalnız şekildedir. Üniversel şekle gelince, onun varolan herşeyde onu bize tanıtan özelikleri de vardır: Bu özelikler 1) Başka birşey tarafından taşınmak ve başka bir şeyle kaim olmak: çünkü şekil başka bir şeyle taşınmamış olsaydı, o taşıyacak, yani madde olacaktı. 2) İçerisinde bulunduğu şeyin özünü yitirmek ve ona varoluş vermek; çünkü şey ancak şekil ile vardır. Gerçekten, maddede de varlık özeliği vardır, fakat bu varlık ancak güç (Kuvve) halindedir, halbuki şekil onu fiil halinde varlık verir.

Genel olarak üniversel madde ve üniversel şeklin varlığını gösterdikten sonra, İbn Cebirol analitik olarak tikel madde dediği ve duyuyla kavranan ferdî şeyleri isbata, oradan da üniversel ve genel şeylere yükselmeye kalkıyor. Canlılar, bitkiler, madenler madde ve şekilden mürekkeptirler. Nitekim sanat konusu olan şeyler de bir madde ile yapma bir şekilden ibarettir; bir heykel gibi. Yeryüzü âlemindeki en genel şeylere yani dört unsura yükselmek üzere her birinin tikel bir şekli olduğunu görüyoruz. Fakat onlarda ortak bir şekil de vardır ki bu onların genel şeklidir. Üreme zıt unsurların karışmasiyle meydana gelir. Unsurlardan Gök cisimlerine yükselince, Gök'ün unsurlar gibi bir niceliği veya cisimliği olduğunu görüyoruz. Bu bakımdan Gökle unsurlar arasında analoji vardır ve buradan çıkarılır ki madde ve şekil denen iki ilke vardır. Fakat Gök cismi unsurların niteliklerini almaz. Onda ne doğma, ne bozulma vardır. Şekli unsurların şeklinden farklıdır. Gök'ün cisimliğini inkâr etmek imkânsızdır, çünkü cisim özelikleri orada meydandadır. Fakat Gök cisminin unsurlara ait cisimle aynı tabiatta olduğu inkâr edilebilir. Öyle ise duyulara ait şeylerde dört türlü madde vardır: yapma özel madde (meselâ bir heykel yapmaya yarayan tunç), tabiî tikel madde (unsurların karışmasından doğar), tabiî genel madde (yani unsurların maddesi), Gök kürelerinin maddesi.

Duyulara ait şeylerin tek bir üniversel maddesi olduğunu gösterdikten sonra, ikinci kitapta âlemin cisimliğine dayanak hizmetini gören bu maddenin âlemdeki yerini araştırıyor. Cisim renk ve figür şekillerine dayanak hizmetini gören bir madde olduğu gibi, bu cisim arkasında cisimlik şekline dayanak hizmetini gören bir madde de vardır. Cismi renk, figür, nicelik gibi duyulara ait şekillerden ayırdıktan sonra soyut cisimlere kadar varılır: bu da bir yandan yakın şekil veya nicelik için madde, ve daha üniversel bir madde için şekildir. Böylece duyulara ait cisimde, genel varlıklarda olduğu gibi, bir çok dereceler ayırabiliriz : daha çok görünen ve kaba olan daha az görünen ve ince olana şekil görevini görür. Sonunda üniversel maddeden ibaret tek dayanağa ulaşırız. En çok görüneni renk gibi, yalnız şekil olacak : taşınacak, fakat taşımayacaktır. Yukarda sözü geçen çeşitli maddeler birbiri içinde bulunmaktadır ve karşılıklı birbirine madde ve şekil görevini görürler ve hepşi bütün manevî ve cismanî şeyleri içine alan üniversel manevi maddeye dayanır. Çünkü manevî varlıklar da aynı suretle madde ve şekilden mürekkeptirler. En genel cisim maddesi, Gök ve yeryüzünü içine alan madde manevi cevherle maddi cevher arasında ortaç derecedir. Aynı derecelenme birbirile kaim olan varlıkların şekillerinde de görülür. Burada da en tikel şekillerden en genel şekillere doğru çıkılır. Bütün varlık şekillerinin üstünde herşeyi bilgi ile kuşatan Akıl *(Intellect)* şekli vardır. Çünkü onun cevheri en incedir ve heryere nüfuz eder. Hepsi birden ayrılmaz bir bütün olan bu çeşitli varlık dereceleri, akıl için ve duyular için ayrıdırlar. Cevhere göre nicelik ne ise, niceliğe göre renk ve figür de odur. Akıl cevheri nicelikten, duyular da figür ve rengi nicelikten ayırır. Halbuki varlıkta onlar ayrılmaz bir bütün teşkil ederler. Şekillerin bu birbirine bağlanışında biz yavaş yavaş görünürden görünmeze, duyular âleminden manevî âleme geçeriz, ve bütün bu şekiller birbirlerini taşıdıkları için, duyulara ait şekillere akılla kavranan şekillerin gölgesi (hayali) diyebiliriz ve görünen âlemle görünmeyen manevi âlem hakkında hüküm verebiliriz. Böylece renk ve figürden niceliğe ve cevhere geçilir ve öteki dokuz kategoriyi taşıyan bu cevherle, yani duyu âleminde en soyut olan şeyle duyuların kavrayamayacağı akıl âlemine ait olan şeylerin araştırmasına girilir. Duyu şekilleri nefste akla ait şekilleri çizen işaretlerdir. Tıpkı bir kitapta harfler oradaki anlamların işaretleri olduğu gibi.

Burada söz konusu olan basit cevher, bir yerde var değildir; kendisi niceliğin bulunduğu ve «mekân» dan ibaret yeri meydana getirir. Basit cevherler yalnız sebeplerile vardırlar. Onların cisim halinde yerleri yoktur ve ardarda birbirlerine bağlıdırlar ve hepsi Allahın ilmindedir. Bu

bakımdan denebilir ki iki türlü mekân vardır: Cisme ait mekân, manevî mekân. Meselâ renk ve figür nasıl bir cismin yüzünde oldukları halde cismin yerine ait şartlara sahip değil iseler, arazlar da nefste bulunurlar. Bu iki mekândan cisme ait olan manevî olanın gölgesidir; genel olarak aşağı âlem veya cisim âlemi üstün âlemin gölgesi olduğu gibi. Bu cevherin köküne, şekil ve niceliğin hakiki tabiatına gelince, bunlar birinci üniversel şeklin bilgisine bağlanırlar. Ondan bütün başka şekiller çıkar. İbn Cebirol Mutlak Birlik'ten ve onun derece derece çokluğa geçişinden bahsettikten sonra duyulara ait şeylerden birkaç misalle bunun hakkında bir fikir vermek istiyor. Aşağı cevherin şekli olan nicelik türlü birliklerin tek bir birlik halinde birleşmesinden ibarettir: Bu başlıca sürekli nicelikte görülür. Niceliği meydana getiren bütün birliklerde (vahid) birlik şekli ortaktır, onlar yalnız dayanaklariyle birbirlerinden ayrılırlar. Beden ruhta kain olduğu gibi madde ve şekilden ibaret olan cisimlik cevheri de manevî cevherdedir. Yani ikisi arasında maddî bir temas vardır. Üniversel cisim cevheri üniversel manevî cevhere bağlıdır. Nitekim türlü manevî cevherler de birbirlerine bağlıdırlar.

İbn Cebirol bu cevherlerin varlığını kanıtlamak için iki türlü kanıt ileri sürüyor. Bir kısmı ya ilk failde, ya da cismin cevherinde bilinen ve ikisi arasında ortaç bir şey bulunduğunu gösteren özelikler üzerine dayanırlar. Bir kısmı da cisim âleminde görünen basit cevherlerin etkisinden çıkarılmıştır. Birinci kanıtlar genel olarak Allahla cisim âlemi arasındaki karşıtlık veya zıtlıktan çıkarılmıştır: bunlardan biri ilk etker (Fail-i evvel) olan sebeptir, onun üstünde bir sebep yoktur; öteki son eserdir, başka hiç bir şeye sebep hizmeti göremez. Biri mutlak birlik, öteki mutlak çokluktur. Biri en ince ve en asil olandır; öteki en kaba ve en adi olandır. Biri başlangıçsızdır, hatta başlangıçsızın üstündedir, öteki zaman sınırlarına düşer. Âlem bununla birlikte, aralarındaki uçuruma rağmen, varlığını Allahtan alır. Bu uçurumun bu iki varlıktan herbirine birer yönden benzeyen bir orta varlıkla doldurulması gerekir. Filozof burada küçük âlem vasfiyle evrenin gölgesi olan insanı zikr ediyor. İnsanda nasıl ruh bedene ancak ruhun aşağı yetileriyle bağlı ise, evrende de mutlak varlık cisim âlemine bir veya bir kaç orta varlıkla bağlanmalıdır İbn Cebirol ikinci sınıf kanıtlara geçmeden önce «tilmiz» in kanıtlama bakımından bir şüphesini dağıtmaya ve kanıtlamanın metafizik konularda, başlıca Mutlak varlık bahsında imkânsız olmadığını göstermeye kalkıyor. Tanrıyı kanıtlamanın *(isbat ı vacib)* Tanrıya ait olmayan şeylerdeki kanıtlamalara tam benzemediği doğrudur. Çünkü bu ikinci zümre öncülleri meydana getiren terimler cins ve fasıldan mürekkeptir ve tam tanımlanmıştır.

Halbuki metafizik konusunda bu kabil değildir. Fakat her iki kanıtlamada öncüller ya ilk mefhumlardır, ya da hakikat kriteri olan ikinci mefhumlardır, ve her kanıtlamada onlar aynı derecede birbirlerine bağlanırlar. Eğer metafizik konularda kanıtlama olamaz denirse, bu yalnızca öncüllerin düzenli olarak tanımlanmış önermeler olmadığını söylemek demektir. Fakat genel olarak kanıtlamayı inkâr etmek demek değildir. Birinci kanıtlama nevinde ilk Fail ile cisim âlemi arasında orta derecede şeyler isbat edilmektedir. İkinci kanıtlamada bir çok ortaç cevherlerin olduğu gösterilecektir. Bu kanıtlamalar bu cevherlerin birbirleri üzerinde görülür etkileri olduğuna dayanır.

«Hayat Kaynağı» yazarı önce bu etkinin «ne, nasıl, niçin» ini, yani mahiyetini, niteliğini ve sebebini açıklıyor. Basit cevherler özlerile tanınmazlar, fakat güneş gibi ışınlarını aksettirirler, «birbirlerile tanışırlarken ne azalır, ne de zayıflarlar. Basit cevherlerin etkisi, kaynağı iradede olan şeklin dereceli ve ardarda bildirişi özle değil, ışınlar ve yetilerle olur. İlk sebebi herşeyi yapan, herşeye hareket veren İlk Failin üstün gücünde aramalıdır. Bütün basit cevherler onun etkisine bağlıdırlar ve etkiyi alacek bir madde bulunca onun gibi etki yaparlar. Basit cevherlerden yeryüzü şeylerine doğru dereceli yayılma işte bu ışınların yayılmasıdır. Bundan anlaşılır ki nicelik, figür, renk gibi duyulara ait şekiller de basit cevherlerin özündedir. İbn Cebirol burada yalnız cisim cevherine tatbik edilebilen bütün kategorilerin benzerlerinin manevî cevherler âleminde de bulunduğunu gösteriyor Böylelikle cisim âleminde cisimleşen kategorilerin ilk örnekleri *(Numune-i evvel)* bulunur. Manevî ve maddî cevherler arasındaki bu bağlantıdan ne tamamen manevî ne tamamen maddî olan bir şekil doğar. Çünkü iki zıt bir araya gelince, ondan bu iki zıttan ne biri ne öteki olan bir üçüncü şey doğar. Basit cevherin özü ile meydana gelen cisme ait şeklin doğuşunu daha iyi anlamak için filozof şu karşılaştırmayı yapıyor : manevî şekli güneşten maddeye yayılan ışığa, rengi de cismin maddesinde güç halinde bulunan şekle benzetirsen, bu çeşitli şeylerin karşılaştırılmasiyle manevî şekilden «sudur» eden şekil cisimde güç halinde şekille birleştiği zaman, bu cisme ait şeklin duyularla göründügünü, nitekim cisimde güç halindeki rengin güneşten gelen ışıkla birleşince göründüğünü anlarsın. Burada tilmiz bir itirazda bulunuyor : Arazî olan şekil manevî cevherlerden nasıl gelebilir? Üstad buna iki tarzda cevap veriyor : Önce, bu cisim şekli bir araz değil cevherdir, çünkü maddenin özünü meydana getirir. Ona ancak kendisini taşıyan maddeye göre araz denir. Sonra, cisim şekli de bir araz gibi görülecekse yine onun basit cevherin özünden sudur etmediği, kendisi de manevî maddenin bir arazı olan onun şeklin-

den çıktığı söylenebilir. Mürekkep cevherin taşıdığı şekil de «cevherî» dir, çünkü yine cevherî olan basit cevherin şeklinden çıkıyor.

Bütün mürekkep cevher şekillerinin köklerinin basit cevherler olduğunu terkib metodu ile gösterdikten sonra, filozof basit cevherlerin etkisi hakkında da bilgi veriyor. Böylece, onlardan her birinin mürekkeb cevhere yaptığı tesiri gösteriyor. Dördüncü kitap çok önemlidir. Çünkü Batı Ortaçağı, başlıca Albertus Magnus ve Thomas İbn Cebirol'ü ruhda ve başka basit cevherlerde madde olduğunu söyleyen ilk filozof sayıyorlar. Filozof tezini isbat için önce üstün âlemle aşağı âlem arasında analoji yapıyor. Aşağı âlemde olduğu gibi heryerde her şeklin bir maddesi vardır. Öteden, basit cevherler, farklı olsalar da, birbirlerinden ayrı olamazlar ve hepsi bir bütün teşkil ederler. Onlar yalnız kendilerini taşıyan madde bakımından ayrılırlar. Bu madde her yetkinliğin ilk kaynağına uzak veya yakın olduğu derecede az veya çok ince (*seyyal*) dir. Basit denen cevherler de yine madde ve şekilden mürekkeptir; onlara altlarındaki cisimlik âlemine göre basit denmiştir. Fakat «İrade», «İlk Fail» gibi üstlerinde mutlak basit olanlara göre «mürekkeb» dirler.

Bu kitapta filozofun başlıca kanıtları şunlardır : 1) Bütün cevherler cevherlik fikrinde birleşirler; öyle ise onları kuşatan bir şey ve onları birbirinden ayıran başka bir şey olmalıdır. Yani onlar madde ve şekilden mürekkep olmalıdırlar. 2) Basit cevherler, ister istemez ya yalnız maddedir, ya yalnız şekildir, ya da aynı zamanda hem madde hem şekildir. Halbuki yalnız madde olsalardı birbirlerinden farklı olmıyacaklardı ve hepsi aynı cevher olacaktı. Etki yapamıyacaklardı, çünkü etki şekle aittir; gerçek varlıkları da olamayacaktı, çünkü maddenin varlığı ancak şekilledir. Sırf şekil de olamazlar, çünkü şeklin varlığı yalnız maddededir. Öyle ise onların hem madde hem şekil olmaları gerekir; zira ne biri ne öteki oldukları, yani madde ve şekil dışında bir şey oldukları kabul edilemez. 3) Akledilir herşeyde olduğu gibi duyulur herşeyde de bir nitelik ve bir niteliği alan obje ayrılır: meselâ manevîlik ile manevî olan şey, akıllılık ile akıllı olan şey gibi. Kısaca, orada bir şekil bir de şeklin dayanağı ayrılır. Öyle ise madde ve şekil vardır. 4) Akıl yalnız sonlu olanı kavrar; halbuki sonlu olan ancak maddede meydana çıkan şekil ile sonludur ve bundan dolayı bütün akledilir şeylerin madde ve şekli olmalıdır. Çünkü yalnız madde ve sırf şekiller belirlenmemiş, akılla tanımlanamaz ve kavranamazdırlar. 5) Bütün evrenin (yani İlk Fail bir yana bütün varolanların) en son noktadan en aşağı noktaya kadar kesintisiz sürekli bir bütün teşkil ettiği, aynı cinse girdiği doğrudur. O zaman basit cevherlerin cisimler âlemi gibi madde ve şekilden mürekkep olması gerekir. Çünkü böyle olmasa bütün aynı

cinsten olamazdı. Bu cins maddî ve manevî türlü şekillerde farklaşan üniversel maddedir. 6) İlk maddenin özelikleri gerek manevî gerek mürekkep herşeyde görülür. Çünkü heryerde biz kendi başına varolan ve az çok çeşitli şekilleri taşıyan bir şey biliyoruz. Cevherler ne derece yükselirse, süreleri *(kıvam)* o kadar çoktur, o kadar çok şekli kuşatırlar ve bütün şekilleri taşıyan ilk maddeye o kadar benzerler. Bütün cevherlere nüfuz eden özelikler yukardan sudur etmektedir ve bütün cevherleri kuşatan üniversel maddeden gelmektedir. Basit cevherlerin hangi anlamda bir maddesi olduğunu anlatmak için İbn Cebirol madde fikri üzerinde israr ediyor. O, güç halinde varlık veya basit varlık yetisidir. Madde kelimesi önce soyut olarak bu basit yetiyi, henüz fiile geçmemiş ve ne manevi ne cismani hiç bir şekil almamış olan bu ideal gücü gösterir. Sonra da gerek manevi gerek cisme ait mürekkep madde, en sonra ikisi arasında bulunan unsurî madde ve Göklerin maddesini gösterir. Basit cevherler bu üç maddeden birine katılırlar. Onlarda bir varlık yetisi ile bir fiil halinde varlık, bir dayanak *(mesned)* ile bir şekil ayrılabilir. Çünkü onların hepsi sonludur ve bir yerde dururlar.

Madde ve şekil birbirine bağlıdır ve yalnız düşüncede ayrılabilir. Şekil maddeye hükmeder, ona varlık verir : Tıpkı birliğin çokluğa hükmettiği gibi. Şekil birliği, madde çokluğu temsil eder. Halbuki her varlık madde ve şekilden ibaret olduğu için her şeyin kökü Birlik değildir. İbn Cebirol varlıkla sayıların nisbeti üzerinde düşünüyor ve üç sayısının her şeyin kökü olduğunu söylüyor. Çünkü şekil monade'ı madde dyade'ı temsil eder. Filozof Fisagorculuğu hatırlatan bir takım akılyürütmelerle bunu kanıtlamaya çalışıyor. Akıl monade'ı insanî nefs dyade'ı temsil eder. O zaman hayatî nefs triade, tabiat da tetrade olur. Bütün varlıklar sayıların tabiatına göre kurulmuştur, sayılar da birliğin içindedir. Üniversel şekil ikinci ve bölünebilir bir birliktir: o çoklukla nisbeti olan sayının birliği *(vahid)* yani Bir'dir ki ilk ve mutlak Birliğin yani Tanrı İradesinin doğrudan doğruya tecellisidir. Üniversel madde ve şekil bilgisi İrade bilgisine basamak olmalıdır. Üniversel bir maddeyle üniversel bir şeklin varlığını akıl tecrübesiz kabul eder. Çünkü onları kendisinde bulur. Üniversel aklın şekli bütün şekillerin en yetkini ve en genişidir. Bu şekle genel bir dayanak ararken akıl, üniversel maddenin üst ucu olan kendi maddesini tanıyacaktır. Madde ve şeklin çeşitliliğini de öğrenecektir. İbn Cebirol akıldaki şeklin üniverselliğini uzun uzadıya kanıtlıyor: bu şekil bütün şekilleri kavrar, çünkü hepsi ondadır. Aşağı ve kaba maddeyi *(hylé)* ise ancak nefs ve duyular yardımı ile kavrar. Çünkü bu madde onda değildir. Ferdî akıl için doğru olan üniversel akıl için haydi haydi doğrudur. Onun şekli tikel bir

şekil değildir, genel bir şekildir. Üniversel şekille üniversel maddenin birleşmesi şu tarzda anlaşılmalıdır ki, basit cevherlerin birbirlerini kuşattıkları gibi şekil de maddeyi kuşatır. Bu birleşme Bilgi denen şeyin üstündedir ve akledilir bir şekille aklın, duyulur bir şekille duyuların birliğini gösterir. Fakat tikel şekillere göre üniversel madde bütün şekilleri taşıdığı için bütün akledilir şekilleri taşıyan akla, kategorileri taşıyan cevhere, renk ve nitelikleri taşıyan niceliğe benzetilebilir. Eğer bu benzetmede basit cevherler bir madde gibi *(hylé)* şekli almaya hazır diye görülürse, vakıa aşağı cevher kendisinden üstün ve onun sebebi olana göre bir hylé'dir. Fakat üniversel maddeye yükselmeye hazırlanırken basit cevherler sırf manevî ve basit olan üniversel şekle yaklaştıkça kavrayamıyacağımız şekiller gibi görülebilirler. Manevî şekiller demek ki cisme ait şekillerin içinde gizlidirler ve ruh türlü yetileri yardımiyle, bu şekilleri gizleyen zarftan onları derece derece çıkarmaya, cisim âleminden manevî âleme ve böylece üniversel madde ve şeklin aklına yükselmeye varır. Çünkü herşeyin varlığı şekildedir, ve bütün şekiller ancak üniversel şekille vardır. Fakat en yüksek şeklin veya aklın etkisi aşağı cevhere ve cisme kadar zuhur eder.

«Hayat Kaynağı» yazarı üniversel madde ve şekle ait bilginin tanımlanamaz olduğunu, çünkü bir cinse ait olmadığını, onlarda tanım için esas olan şartın eksik bulunduğunu söylüyor. Fakat onlar tanımlanamazlarsa da özelikleri yardımı ile vasıflandırılabilirler ve böylece özleri ve mahiyetleri hakkında oldukça sarih bir fikir edinilebilir. İbn Cebirol özet olarak ilk özün mutlak birliği altında bulunan varlığın iki ilkesini kabul etmek gerektiğini söylüyor. Basit cevherlerin gaye sebebi kendi dışlarında, Allahtan başka hiç bir varlıkta değildir. Allahtan başka ikinci gaye sebebi biz yalnız tabiatta veya manevî ile cismanî arasındaki hudutta arayacağız. Burada yazar ilk cevher veya Allahtan tabiata kadar türlü varlık dereceleri hakkında gözlemler yapıyor. Bu dereceler aklın ilimde gördüğü dört objeye karşılıktır: 1) saf ve basit varlık, (şeylerin varolduğu), 2) mahiyet (şeyin ne olduğu), 3) nitelik (şeyin nasıl olduğu), 4) gaye sebep (şeyin niçin olduğu).

Eserin son bölümleri islâm âleminde başka bir çok felsefelerle ortak olan zorunlu ve zorunsuz varlık, Allah ve yaradış sorularına ayrılmıştır. S. Munk'a göre hayat kaynakları yazarının aldığı başlıca tesirler şunlardır: 1) dinî inanç : filozof önce Allahın İradesiyle âlemin yoktan varolduğunu kabul etme zorundadır. İslâmiyette olduğu gibi Musâ dininde de «Vahdaniyet» fikri yahudi kelâmcıları ve filozoflarında hakimdir. Buna islâm filozoflarının ve kelâmcıların tesirini de katmalıdır. Çünkü yazar Endülüste böyle bir fikir çevresinde yetişmiştir. 2) Aristonun tesiri eserin her

tarafında görülüyor. Bu tesiri islâm dünyasına yerleştiren Farabi ve yayan İbn Sina'nın yazar üzerinde derin iz bıraktığı şüphesizdir. İbn Sina 1037 de öldüğüne göre eserleri Endülüste az çok tanınmış bulunuyordu. 3) Fakat İslâm felsefesinin tesiri asıl Aristo'dan ziyade yeni Eflâtuncu yorumlamaları getirdiği için, İbn Cebirol felsefesi de o yöne doğru gelişmiştir.

2

İBN ME'MUN

(1135 - 1204)

Moise ben Memun (Batıda Maimonide diye tanınır) Kurtuba'da 1135 de doğdu. Yahudi hahamlarından (rabbin) ilk öğrenimini aldıktan sonra Endülüslü Arap bilginlerinden zamanının bütün bilgisini öğrendi. 13 yaşında Muvahhidî'lerin baskısı yüzünden akrabasiyle birlikte doğduğu şehri bıraktı. 12 sene Endülüste şehirden şehire dolaştıktan sonra belki de islâmiyeti kabul etmek üzere Magribe (Fas) yerleşti. Fakat samimi olduğu kabul edilmedi, mahkûm oldu. Dostlarından bir Arap kelâmcı şairinin yardımı ile kurtuldu. 1165 de Akka'ya, sonra Kudüs'e gitti. En sonra Mısıra yerleşti. Ölünceye kadar orada kaldı. Salâhaddin Eyyubî'nin veziri kadı Fadhıl al-Baisamî'nin hekimi oldu. Bütün fikrî faaliyetini bu sırada gösterdi. Yalnız hekim olarak değil, astronom ve filozof olarak da büyük bir ün kazandı. Kadı Said onun hakkında öğmelerle dolu şiirler yazdı. Tanınmış bir Arap hekimi olan Abdüllatif onunla görüşmek için Bağdat'dan Kahire'ye geldi. 1204 de öldü. Hepsi Arapça yazılmış olan eserlerinden en önemlisi Delil ül-hairîn (Yoldan çıkanlara rehber) dir. Kendisinden bir asır sonra gelişecek olan karanlık ve mistik Zohar'ın tam aksine olarak İbn Memun'un bütün eserleri ve başlıca bu kitap tam akılcığını temsil etmektedir. Ona göre Farabi ve İbn Sina'nın dilinden öğrendiği Aristo felsefesi insana, tabiata ve Allaha ait bütün problemleri çözebilecektir. Fakat bu çözüm şekilleri genel olarak Kutsal kitapla (Eski ve Yeni Ahd'lerle) uyuşmamaktadır. İbn Memun bunun için akılcı felsefenin yanılttığı cihetleri inanca bağlamaya çalışıyor. Ona göre vahy'e dayanan hakikatlarla yine bir Allah vergisi olan insan zihninin keşfettiği hakikatlar arasında çelişme olamaz. Öyle ise zıtlık yalnız görünüştedir ve İbn Memun'a göre Tevrat ve İncil'in metnini kelimesi kelimesine anlamamalıdır. Bu zaten Beni İsrail geleneğindeki bir görüştü. Fakat İbn Memun

bu görüşü canlandırdı. Aristo felsefesindeki cevher fikrini, onun mecazlı yorumlamalarını derinleştirerek bu uzlaştırmayı yaptı. Bu suretle Kutsal kitaptaki bütün insana benzetilen şeyleri *(anthropomorphisme)* manevîleştirdi. Orada Allahın sıfatları, yaradış, insanın özel iradesi, kötülüğün kökü, peygamberlik, psikoloji ve ahlâkın ilkeleri, şeriatın anlamı ve uygulamasına dair cüretli teorilerini çıkardı. Fakat hiç bir zaman son noktasına kadar *Aristoya bağlı kalmadı*. Çünkü böyle yapsaydı dinin esaslı doktrinlerini tehlikeye düşüreceğini biliyordu. Hattâ bunu sağlamak için İsrail inancını feda edecek yerde yer yer Yunan filozofunu tenkid etti. İbn Memuna koyu yahudi bilginleri hücum etmeden geri kalmadılar. Onun melekler, mucizeler, peygamberlik, madde hakkındaki cesur görüşlerini dine aykırı sayıyorlardı. Ölümünden sonra da felsefesi İslam âleminde bir kısım filozoflar tarafından tutuldu. Eserleri ibrancaya, daha sonra latinceye çevrildi. O zaman İspanya ve Fransa'da uzun tartışmalara kapı açtı. İbn Rüşd'le birlikte Batıda çok akisler uyandırdı. Fakat 1234 de katolik kilisesi Maimonide'in kitaplarının yakılması kararını verdi. Buna rağmen yine de tesiri devam etti. Delil ül-hairîn Batı Ortaçağının büyük filozoflarından Albertus Magnus üzerinde İbn Sina ile birlikte derin iz bıraktı. Asıl tesiri, bütün meşşaî tesirlerini de taşımak üzere, 17 nci yüzyılda Spinoza üzerinde oldu.

İbn Memun ilk kelâmcılar gibi Allahın insana benzer sıfatlarını reddetti. Onu yalnız menfi sıfatları *(sıfat-ı selbiyye)* ile tanıyabileceğimiz kanısında idi. Alem ona göre bir bütündür ve sanki tek bir ferd gibidir. Onda hiç bir boşluk yoktur. Yeryüzü su ile, su hava ile, hava ateşle, ateş de beşinci cisimle (yani Gök kürelerinin cevherini teşkil eden «esir» ile) çevrilidir. Tek bir ferd olan âlem de bir çok ferdlerden mürekkeptir. Bunlar cansız, canlı ve ruhlu olarak mertebelenirler. En üstün mertebe ruhlu olan insan ferdleridir ki, onların hakim gücü akıldır. Fakat bütün kürelerde birer ferd olarak aynı suretle bedene, ruha, akıllara sahiptirler. İbn Memun ilmin verdiği bu bilgi ile Tevrat'ın verdiği bilgiyi karşılaştırıyor. İkisinin nasıl birbirine uyduğunu - daima mecaza baş vurarak - göstermeye çalışıyor.

İbn Memun âlemin kökü ve kaderi hakkındaki görüşleri anlatıyor, tenkid ediyor ve oradan kendi terkipci görüşünü çıkarmaya çalışıyor. 1) Birinci sanı şudur : Evren bütünlüğü ile mutlak yokluktan Allah tarafından yaratılmıştır. Önce yalnız Allah vardı ve onun dışında ne melek, ne küre, ne Gök kürelerinin içindeki şeyler vardı. Sonradan Allah bütün bu varlıkları hür iradesiyle yokluktan meydana getirdi. Zaman da yaratılmış

şeyler arasında idi. Çünkü hareket ve arazdan ibarettir. «Allah âlemi yaratmadan önce vardı» denirse, burada önce kelimesi zamanı gösterir. Halbuki hiç bir zaman kaydına bağlanmadan vardır. «Önce» kelimesi mecaz olarak anlaşılmalıdır. 2) İkinci sanı duyduğumuz ve fikirlerini öğrendiğimiz bütün filozofların sanısıdır. Onlar Allahın bir şeyi yokluktan meydana getirmesi kabul edilemez, bir şey mutlak yokluğa karışamaz, yani maddesi ve şekli olan herhangi bir şeyin maddesi hiç mevcud olmadan doğması ve maddesi yokluğa karışarak ölmesi mümkün değildir derler. Allahda böyle bir şeyi yapma yetisi görmek aynı anda iki zıtlı birleştirmek. Bir şeyi aynı zamanda hem daire hem kare olduracağını söylemek demektir. Bu da Allah'la imkânsızı birleştirmekten başka bir şey değildir. Bunun için onlara göre Allah gibi başlangıçsız olan bir madde vardır. Fakat bu demek değildir ki o Allah'la aynı derecededir. Onlara göre âlem meydana gelmiştir ve kaybolacaktır. Fakat yokluktan çıkmamıştır. 3) Üçüncü sanı Aristoya ve onun eserlerini şerh eden ve fikirlerini yorumlayanlara aittir. Aristo ve meşşaîlere göre hiç bir maddî şey önceden varolan bir madde olmaksızın meydana gelemez. Fakat onlar ayrıca Göklerin doğup bozulmıyacaklarını da kabul ederler. Bütün bu evren daima vardı ve hep olacaktır. Zaman ve hareket başlangıçsızdır : doğmaz ve bozulmazlar. İbn Memun bu kitapta Aristo'nun âlemin başlangıçsız ve sonsuz olduğunu isbat edemediğini iddia ediyor. Bunun için onun Fizik, Dünya ve Gök adlı kitaplarındaki kanıtları gözden geçiriyor ve bunların yetmezliğinden bahsediyor. Buradan âlemin yaradılışının ilke olarak ileri sürülebileceği sonucunu çıkarıyor. Allahın sebep, âlemin eser olduğu fikri üzerinde durarak yaradışın «ihtiyarî» değil «zarurî» olduğu, Allahla âlem arasında zorunluluk münasebetinin bulunduğu fikrine ulaşıyor ki, burada tamamen Farabi'nin zorunlu varlık *(Vacil ül-vücud)* fikrine dayandığı açıkça görülüyor.

Buradan, İbn Memun tabiat kanunlariyle mucizeler arasındaki çelişme sorusuna geçiyor. Tabiatta hiç bir şey değişmeyecektir. Her şey mutlak bir zorunluluk ve düzen içinde meydana gelmiştir ve gelecektir. Öyle ise bu düzeni bozar gibi görünen mucizeler ne demektir? Eski bilgeler (yahudi bilginlerini kastediyor) mucizelerin de Allah tarafından yaratıldığını söylüyorlardı. İbn Memun bu safdil fikre katılmıyor. O yarıya kadar Aristo ile birlikte düşünüyor: bu âlem Allahın kurduğu düzen içinde varolmuştur ve olacaktır. Fakat Allahda kendi kurduğu ve düzeni değiştirme ve onu yok etme gücü daima vardır. Âlemin başlangıcı olduğuna göre sonu da olacaktır. Bu demektir ki Allah kendi kurduğu düzeni dilerse bozabilir.

İbn Memun insan sorusunda kötülüğün kökü problemini çözmeye çalışıyor. Kutsal kitaptan şu cümleyi alıyor: «Işığı ve karanlığı yaratan ben kötülüğü de yarattım» *(İsaîe)*. Çünkü, karanlık ve kötülük eksiklik *(privation)* dır. Kötülük ancak «bir şeye göre kötülük» dür ve daima kötülük herhangi bir şeyin bulunmayışı haline nisbetle düşünülür. Ölüm hayata nisbetle, hastalık sağlığa nisbetle kötülüktür. Allahın hakiki etkisi iyiliktir, çünkü o varlıktır. Âlem ve ondaki bütün varlıklar yokluktan varlığa geçtikleri için, onlar eksiklik ve yoksulluk ile doludurlar. Öyle ise âlemde iyilikten çok kötülükler vardır. Buradan da insanın küçüklüğü anlaşılır. İnsanın kendini büyük ve üstün görmesi onun boş iddiasıdır: «kavimler kovadan düşen damlalar gibidir» *(Isaîe)*. Üç türlü kötülük vardır : birinciler insanın doğuş ve bozuluşa tabi olmasından ileri gelenlerdir: hastalıklar, beden sakatlıkları gibi. Bunlar bir dereceye kadar nadir sayılabilir. İkinciler insanların birbirlerine karşı yaptıkları kötülüklerdir: vahşilik, zulüm gibi. Bunlar birincilerden daha çoktur, çünkü sebepleri çeşitlidir. Üçüncüler insanlardan herbirinin kendi yaptığı işden dolayı başına gelen kötülüktür. Bunlar ikincilerden de çoktur. Bütün insanlar bu türlü kötülüklerden şikâyet ederler. Fakat pek azı bundan dolayı kendisini suçlu görür. Hazreti Süleyman şöyle diyor: «İnsanın ahmaklığı onun yolunu şaşırtmıştır». Bütün bu düşüklükler ve ahlâksızlıklar bu kötülüklerden doğar. Birinci ve ikincilerden insanın kendisi sorumlu olmadığı halde, bunlardan sorumludur. Bunun için bu kötülükler insanı yeni bir problem karşısında bırakır : bu da ahlâk problemidir.

Ahlâk problemi insanı din problemine götürür. İnsanın sorumluluğu onda «günah» fikrini doğurur. Buradan insanın Allah karşısında durumu sorusu meydana çıkar. Ibn Memun burada çeşitli görüşleri gözden geçiriyor. Birincisi «tesadüf» ü kabul eden görüştür ki Epikür'e aittir. İkincisi bir kısım olayların üstün bir düzene, bir kısmının tesadüfe bağlı olduğunu söyleyen Aristo'nun görüşüdür. Üçüncüsü âlemde ne genel olarak ne tikel vak'alarda aslâ tesadüfün bulunmadığını, herşeyin bir irade ve bir düzene bağlı olduğunu kabul eden görüştür ki, bu İbn Memuna göre Eş'arîlik tarafından savunulmuştur. Fakat onca bu görüşten bir takım saçmalıklar doğar. Onlar bir kiremidin düşmesi ile bir insanın ölmesi arasında eşitlik olduğunu söylerken Aristo ile beraber düşünürler. Çünkü her iki olay zorunlu olarak meydana gelmiştir. Fakat bundan dolayı canlılara ait her hareketin «mukadder» olduğunu söylerler. O zaman da âlemde herşeyin ya zorunlu (vacib) veya imkânsız olması gerekir. İmkânlının *(mümkin)* yeri kalmaz. İnsan iradesi sıfıra iner. Yine bu doktrine göre Allahın fiillerinin hiç bir gayesi olmaması gerekir. Çünkü onlar da «mukadder» dirler.

Dördüncü sanı insanların işleme gücünü kabul edenlerin sanısıdır. Bunun için de, onlara göre, Emirler ve Nehiyler, cezalar ve ödüller yerindedir. Onlar Allahın bütün fiillerinin bir «Hikmet» i olduğunu, ona adaletsizlik isnad edilemiyeceğini söylerler. Mu'tezile bu fikirdedirler. Daha sağlam olan bu fikirden bazı saçma sonuçlar ve çelişmeler doğar : eğer bir adam doğuştan sakatsa, henüz günah işlememişse bile, bunun ilâhî hikmet eseri olduğunu ve onun sağlam olacak yerde sakat olmasının daha iyi olduğunu söylerler. İbn Memun burada Mu'tezile'yi çelişme halinde görüyor. Hatta daha ileri gidiyor : Allah niçin insanlara karşı adildir ve başka yaratıklara karşı değildir? Ne günah işlemiştir de hayvanı boğazlatıyor? sorusuna karşı : bunun böyle olması hikmete uygundur diye cevapsız kalırlar. İbn Memun bu sanılardan hiç birine katılmıyor. Beşinci bir sanı onun kendi görüşüdür ki, bunun aynı zamanda şeriatın görüşü olduğunu söylüyor. Buna göre bütün hayvan nevileri kendi iradeleriyle hareket ederler ve bu Allahın ezelî iradesine bağlı olarak meydana gelir. Yalnız onların özel iradeleri insana doğru yükseldikçe artar. İnsan bu gücü ile iyiliği kötülükten ayırır (Yalnız mu'tezile'yi eksik nakleden İbn Memun bu noktada onların kendisine çok yakın düşündüklerini hesaba katamıyor). İbn Memun'a göre Aristo gibi âlemde hem zorunluluk hem tesadüf vardır. Fakat insanların fiillerinin iyilik ve kötülüğüne göre cezalandırılması veya beğenilmesi Allahın hikmet ve takdirinin *(Providence)* eseridir. İbn Memun şöyle düşünüyor : hiç bir şeyin Allahça bilinmez olmasına imkân yoktur. Fakat Allahın bilgisi onun Hikmet ve Takdiri ile birliktedir. Böylece o insandaki özel irade *(Al - iradet al - cüz'iyye)* ile Allahın Takdiri arasında ahenk kuramayan ve bazen biri bazen ötekine ağır basmaları yüzünden sorumluluğu ve cezayı cevapsız bırakan türlü görüşlerin buhranından kurtulduğu sanısındadır. Yahudi filozofu burada Kelâmcılara karşı daha çok meşşaî filozoflarına dayanıyor, fakat onları F. Razî gibi akılcı bir Kelâm açısından açıklıyor. Bununla birlikte insan ve Allah münasebeti sorusunu bu suretle çözmüş olduğu söylenebilir mi? Çünkü Mu'tezile'ye göre insanın özel iradesi «tevlid» eseridir. Yani her fiilde o iradeyi Allah ayrıca yaratır. Böyle bir görüş ya insanın mutlak hürlüğünü Allahın mutlak Kudreti karşısına koyarak çelişmeye düşecek, yahut «tevlid» teorisi ile her fiilin ayrıca yaratıldığını söylerken insanın iradesini bir vesile - sebep olarak görecektir. Eş'arîler bu fiillerin insan tarafından kazanılmış *(kesb)* olduğunu söylerken problemi daha yüzüstü bırakırlar. Sorumluluğun temeli olan insan iradesinin eğitimle, fikirle «kazanılmış» olduğunu söylemek onu aslında metafizikce temelsiz bırakmaktır. O zaman bu iradeye yalnızca toplumun bir convention'u gözüyle bakmak ve metafizik alanda

sorunun iç yüzüne, Eş'arîler gibi, «Allahın hikmetine akıl ermez» demek gerekir.

İbn Memun'a göre mütekellimîn Yahya en - Nahvî gibi bazı hıristiyan théologien'lerin izinden gitmişler ve onlar gibi filozofların doktrinlerini reddetmişlerdir. Kısaca, yahudi filozofuna göre, gerek hıristiyan olmuş Yunanlılar, gerek Müslümanlar arasında Kelâmcılar varlıktan meydana çıkan şeylere bağlanmıyorlardı. Daha çok, fikirlerine kanıt diye kullanmak için varlığın ne olması gerektiğini arıyorlardı. Bütün kelâmcıların metodu, onca, büyük bir çeşitlilik gösteriyorsa da hepsinde aynıdır. Hepsinin prensibi varlığı varlık olarak ele almamaktır, çünkü o bir ilâhî âdet *(habitude)* den ibarettir ki aksi de aklımız için mümkündür. Bir çok yerlerde onlar hayâlgücüne bağlandıkları halde ona akıl diyorlar. Kelâmcıların başlıca hedefi âlemin sonradan olduğunu *(Hudus ül-âlem)* veya maddenin yaratıldığını isbat etmekti. Böylece yaratıcı, tek ve cismanî olmayan bir Tanrının varlığını isbat etmek istiyorlardı. Eski filozoflarda hedeflerine uygun fizikî ilkeler ararken Demokritten aldıkları atomcu sistemi kurdular. Onlara göre atomların ne niceliği ne uzamı vardır, onları Allah yaratmıştır. Cisimler atomların birleşmesi ve ayrılması ile doğar ve kaybolur. Birleşmeleri için, kelâmcılar da Demokrit gibi, atomların hareketine elverişli boşluk kabul ederler. Mekân atomlar ve boşluğu kapladığı gibi, zaman da sükûn aralıklariyle ayrılmış bölünmez küçük anlardan ibarettir. Cevher-i ferd'ler *(substance)* veya atomların bir çok arazları vardır. Hiç bir araz veya zaman atomu iki an süremez. Allah onları sürekli surette yeniden yaratır. Ve yaratma durunca cevher-i ferd kaybolur. Böylece Allah daima hür yaradıcı *(Fail-i muhtar)* dır. Doğrudan doğruya, bir araç olmaksızın yaratır ve hiç bir şey tabiatın zaruri kanununa göre doğmaz ve mahvolmaz. İbn Memun kelâmcıların doktrinini özetledikten sonra onlara karşı meşşaîlerin ağzından Aristocu görüşü savunuyor. Fakat hemen işaret edelim ki onun kaynağı olan Farabi determinizmi, Aristoda iyilik ve güzellik gayelerine göre işleyen yumuşak alışkanlık zorunluluğundan çok kuvvetli bir temel vermektedir. Farabî'nin metafizik determinizmi fizik determinizmine temel hizmetini gördüğü için bu felsefede ilim zihniyeti Yunanlı filozoftan çok sağlam esaslar bulmuştur. Bunun için İbn Memun'un dayandığı artık Aristo felsefesi değil, ona büsbütün yeni bir şekil vermiş olan Farabi felsefesidir. Nitekim İbn Memun'daki bu sonsuz cevher olarak anlaşılan zaruri varlık fikri oradan Spinoza'ya ilham kaynağı olduğu zaman Farabi'nin görüşü bu vasıta ile Batı felsefesinde yeniden meydana çıkmıştır. İbn Memun'un eseri ibrancaya More Neboukhim adiyle çevrilmiş-

tir. Sonradan latince çeviri 15 nci yüzyıl başında basılmış ve İslam felsefesiyle Ortaçağ sonundaki Batı felsefesi arasında en esaslı bağlantı görevini görmüştür.

VIII

İŞRAKÎLİK

(ILLUMINISME)

İşrak, kelime olarak «ışığın açılması» ve «güneşin doğması» demektir. Hakikatin doğrudan doğruya açılmasını ifade eder. İslamda ilkesi keşf, ilham ve seziş olan «işrakî» felsefesi, ilkesi mantık ve akılyürütme olan meşşaîliğin karşısına çıktı. Oldukça geç başladı. İslam felsefe tarihinde ikinci önemli cereyan budur. İşrakîliğin kaynakları Eflatunculuk, tasavvuf ve mazdéisme'dir. Bir kısım tasavvuf ehli İşrâkî felsefesine mal edilmişlerdir. Ayrı bir gelenekleri olduğu, onlara göre felsefe tarihi yazmış olan İşrakî düşünürü Şehrizorî'nin «*Nüzhet ül-Ervah*» adlı eserinden anlaşılıyor. Burada felsefenin kökleri içinde Yunan filozofları yanında mazdéiste bilgeleri (hakim) de yer almaktadır. Bazı noktalarında uzaktan Renaissance düşünürlerini, başlıca Bruno'nun sonsuzluk felsefesini hatırlatan İşrakîlik, daha kurucusu olan Şahabeddin zamanında klâsik öğretim dışında bırakılmış, zaman zaman Kelâmcıların hücumuna ve hükûmetin takibine uğradığı için meşşaîlik gibi yayılamamış ve onun kadar tanınamamıştır. Halbuki bir bakımdan ondan daha orijinaldir.

ŞAHABEDDİN SÜHREVERDİ
(1153 - 1191)

İşrakîliği kuran maktul (öldürülmüş) unvaniyle aynı addaki mutasavvıftan ayrılan Şahabeddin Sühreverdî'nin hayatı talebesi Şehrizorî tarafından (1250) «*Şeceret ül - İlâhiyye*» (tanrısal ağaç) adlı eserde yazılmıştır. Ayrıca bu zatın *Nüzhet ül - Ervah*'ında fikrin kökleri ve sonraki gelişmesi de gösterilmektedir. Sühreverdî 12 nci yüzyılın ikinci yarısında

yaşadı. Azerbaycan'da doğdu (Asıl adı Ebu'l - Fütuh Yahya b. Habeş b. Emirek olup, Şahabeddin diye tanınmıştır). Maraga'da şeyh Mecdüddin - el - Ceylî'den Fahrüddin Razî ile birlikte ders gördü (1209). Sonra Isfahan'a geldi, orada sufîlerin arasına girdi. Fakat kendini zühd hayatına vermedi. Bir müddet Diyarbakırda oturdu. Harput emiri olan Selçuklulardan İmadüddin Karaarslan'ın himayesini kazandı. Ona kitaplarından birini, «Elvah-ı İmadiyye» yi ithaf etti. «Felsefî araştırmalar» (El, Mutarahat) adlı kitabında şöyle diyor : «Otuz yaşına geldim. Hayatımın büyük bir kısmını seyahatle, tetkikle ve aydın bir dost aramakla geçirdim, fakat kimseyi bulamadım.» Bu itiraf gururundan değil, Sokrat veya Diogenes'de olduğu gibi hakikaten insanî vasıfları aramasından ileri geliyordu. Sitemi yalnız hukukculara (fukaha) değil, bütün akılcı filozoflara karşı idi. Çünkü onlara göre bu âlemin manevî manzarası bir serabdan geliyordu. Hakiki üstadı Zerdüşt ve Eflatun idi. Manichéen'lerin (İslamda zindikler veya zenadika diye tanınan ve islamî inanca en aykırı görülen müşriklerin) fikirlerine bir bakımdan o kadar yakındı ki Sühreverdî'nin eseri İslam Düşüncesinin yürüyüşü değil, İslam âleminde eski dinî, felsefî düşüncenin canlanması gibi görünmektedir. Her ne kadar İşrakî okulunun son temsilcisi Sadreddin Şirazî (1640) «Dört seyahat» (*Esfar-ı erbaa)* adlı önemli eserinde bu kanaatin İşrakîliğe ait temel fikirlere uymadığını iddia ediyorsa da, Eflatun tesiri yanında eski İran köklerini görmemek kabil değildir (*). Şehrizorî kendi felsefe tarihinde islam felsefesinin kökleri olan Yunanlılar arasında Zerdüşt'ün de adını zikrediyor. Bu eserin listesine giren islam filozofları İbn al-Kıftî gibi başka fikir tarihcilerinin listesinden oldukça farklıdır (**).

Şahabeddin; Harput, Diyarbakır, Konya ve Sivas'ta yaşadı. Konya'da Sultan İkinci Kılıçarslan'ın oğulları Berkyaruk, Melihşah ve Süleyman'ın hocası oldu. Selçukî hükümdarı ve prenslerin himayesinden faydalandı. Bir aralık Azerbaycan'a döndü. Anadolu'ya ikinci bir seyahatten sonra, Kılıçarslanın, Suriyedeki dinî toleranssızlıktan rahatsız olacağı düşüncesiyle, gitmemesini tavsiye etmesine rağmen Haleb'e gitti. Orada Selâhaddin Eyyubî'nin emri ile 36 veya 38 yaşında idam edildi. Büyücülük yaptığı ithamı ile ölüme mahkûm edilmişti. Bu ithamlar daha Konyada iken başlamış, fakat Selçukî prenslerinin koruması yüzünden tehli-

---

(*) Henry Corbin, **Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardi**, Teheran, 1946.

(**) H. Corbin, **La Philosophie Shahabaddin Sohrawardi El-Maqtul**, 1935, Paris.

keye düşmemişti. Bir yerde uzun bir süre kalamamasının sebebi de bu idi. Felsefe tarihcisi İbn Ebi Usayba (1) Haleb bilginlerinin kıskanmaları yüzünden hükümdarı, ona karşı kışkırtdıklarını söylüyor. Vâkıa önce Melik Zahir'in iltifatını kazanmış iken bütün bilginlerin ona karşı harekete geçmeleri ve Şam'da Salâhaddini bu harekete sevketmeleri bu rivayetin doğru olduğunu gösteriyor. Öğrencisi Şehrizorî, bu konuda şöyle diyor : «Şeyhe karşı çok öfkeli ve hasedle dolu olan bu adamlar onu öldürtmeye karar verdiler.» Mazdeizm tesiri ilk defa onda görülmüyor. E. Z. Razi'nin fikirleri üzerinde de bu izlerin bulunduğunu daha önce görmüştük. Fakat Razî'nin zamanında fikir hürriyeti daha çoktu. Sühreverdî'nin yetiştiği sırada haçlı seferleri ile devamlı çarpışma bu toleransı azaltmağa başlamıştı. Bununla birlikte, Anadolu yine fikir hürlüğü bakımından bütün islam memleketlerinden ilerde idi (2). İşrakî filozofu ile hemen aynı zamanlarda İbn-i Arabî'yi, Mevlanâ'yı yetiştiren çevre Selçuklular idaresindeki Anadolu olmuştu.

Sühreverdî'nin en önemli eserleri *Hikmet ül-Işrak* ve Nur Heykelleri *(Heyakil iin - Nur)* dur. Ayrıca farsca yazdığı *Telvihat*'ı ve Berkyaruk'a ithaf ettiği *Pertevname*'si, İ. Karaaslan'a ithaf ettiği *Elvahı İmadiyye* ve bir çok risaleleri vardır. Eserlerinden büyük bir kısmı Celâleddin Devvanî ve Şehrizorî, Kutbeddin Şirazî tarafından şerh edilmiştir. Bu son zat Şahabeddinin felsefesini devam ettirdi. İşrakîliğin yayılmasında çok hizmeti dokundu. Endülüste (Magrib'de) fikirlerini yayan İbn Tufeyl oldu. Sicilyalı İbn Seb'în'i de tasavvufla birlikte bu cereyan içerisinde sayanlar vardır. Osmanlı devrinde Molla Fenarî'de işrakîlik temayülü görülmektedir.

Eskiden beri meşşaîlik daha çok tetkik edilmiş işrakîlik ihmal edilmiştir. Zamanımızda batılı araştırıcılar bu felsefe ile ilgilenmeye başladılar. Almanya'da Max Horten, Sühreverdî hakkında bir eser yazdı (3). Türkiye'de profesör Yusuf Ziya Yörüken «Nur Heykelleri» ni türkçeye çevirdi ve filozof hakkında 1922 de Mütehassısîn medresesinde bir doktora verdi (4). Daha sonra Fransa'da Henry Corbin onun bir risalesini

(1) **Uyun ül-enba fi tabakat il-etibba.**

(2) Osman Turan : Studio Islamica dergisinde Selçuklular devri toleransına dair ingilizce ve fransızca iki makale yayınlandı.

(3) M. Horten, **Philosophie der Erleuchten,** 1912.

(4) Bu tez ve Nur Heykelleri'nin türkçesi 1922-1923 de Mihrab dergisinde yayınlanmıştır.

çevirdi (5) ve hakkında bir küçük kitap yayınladı (6). İstanbul ve Tahrandaki çalışmaları sonunda bütün eserlerini neşre başladı (7).

Sühreverdî'nin felsefesi bir kısım fikirlerini Eflatunculuğa (yeni eflatunculuk yolu ile), uzaktan da olsa, bir kısmını eski İran doktrinine borçludur. Felsefesi meşşaîlikle tasavvuf arasında bulunur; mutasavvıflara hücum ettiği zaman Aristo ve messaîlere dayanır, meşşaîlere hücum ettiği zaman tasavvufa yaklaşır.

Fikirlerinin ulaştığı neticeler bakımından Alman anthroposophe'u Rudolph Steiner'e benzemektedir. Bu zat da Sühreverdî gibi «Hürriyet felsefesi» adlı kitabında ilmî ve felsefî kanıtlara dayanır görünmesine rağmen tam bir métapsychique'e ulaşmaktadır (8). Sühreverdî'nin felsefî metodu akıldışı (irrationnel) bir sezgidir. Bu sezgi meşşaîlerin soyut «nazar» ına tam zıttır. Mensupları onu soyut düşünce ehline *(Ehl ün - nazar)* karşıt olarak yaşanmış tecrübe ehlinden *(Ehl üz - zevk)* sayarlar, fakat işrakîler asla heyecanî taşkınlığı, sufî'lerin «cezbe» sini ve sırrî serhoşluğu (sekr) kabul etmezler. Onlara göre felsefenin yolu manevî sezgidir. Filozof Eflatun'u üstad diye tanıyorsa da, Eflatun'un ve ondan sonraki düşünürlerin aklî sezgi metodu Sühreverdî'nin akıldışı sezgisinden veya «mükaşefe» sinden çok farklıdır. Bu metodun esası (mükaşefe) kalbe sezgi yolu ile nüfuz etmekti. Bütün unsurlar duyu âleminde olduğu gibi Felekte de vardır. Bütün insanlar, hayvanlar, olmuş ve olacak şeyler oraya nakş edilmiştir. Onları zihin yolu ile, akılyürütme ile (muaqala) kavramaya imkân yoktur. Yalnız kalb ve işrak yolu ile hakikate gidilebilir. «Mükaşefe» yi sağlayan, yüksek âlemden insana gelen Nur'dur. Bu Nur beden heykeline veya nefs ruhuna akseder. Bunun yardımiyle içimizde bir aydınlık, şuur aydınlığı görürüz ve onunla varlığı kavrarız. Bu noktada Sühreverdî Empedokles'den sufî'lere kadar bir çok düşünürlerle beraberdir *(Ve indehu mefatih ül - Gayb, lâya'lemuhu illa hüve* ayeti Nur'un yalnız Allahda olduğunu gösterir.)

---

(5) H. Corbin, Pour l'anthropologie philosophique : Un traité persan inédit de Suhravardî d'Alep, et la trad. du texte de **Munis al-Uşşak** (Le familier des amants) Recherches Philosophiques vol. II, 1932 - 1933, pp. 371-423.

(6) H. Corbin, **Suhrawardî d'Alep, fondateur de la doctrine illuministe** (ishraqi), 1939, Paris.

(7) H. Corbin, **Opera Metaphysica et Mystica (Suhrawardî)**, 2 vols. İstanbul, Teheran.

(8) Rudolph Steiner, **Philosophie de la Liberté.**

Sühreverdî Eflatun gibi Idee'lerin bizim dışımızda ve üstün bir âlemde varolduğunu kabul etmekle birlikte, şeyleri onların gölgeleri gibi görmedi. Ona göre İdee'ler ve şeyler Nur ve Zulmet'dirler (aydınlık ve karanlıkdırlar). Aydınlık karanlık arasında yalnız varoluş tabiatı bakımından fark değil, aynı zamanda terakki farkı vardır. Bunun için bu iki sistemin aynı olduğunu söylemek yanlış olur. Esasta olduğu gibi metodda da farklıdırlar. Fakat *yeni* - eflatunculukla Sühreverdî'nin doktrini arasında daha sıkı münasebet görülmektedir. Şu farkla ki, Plotin'e göre hakikatlar vecd halinde bir «şuur bildirmesi» nde *(El - emr el - vicdanî)* yaşandığı halde, Sühreverdî'ye göre şeylerin özleri, vecd halinde nefs Göklerin «mânâ» larına *(El - ma'anî)* yükseldiği zaman meydana çıkar. Sühreverdî bir nevi Eflatunculuk ilkelerini islamiyete tatbik etti. Bununla birlikte, işrakî filozofu herşeyden önce, fikirlerinin sonlarında bir théosophie'ye varmaktadır. Yani akıldışı felsefî sezgiyi (veya mükaşefe'yi) peygamberlere vergi olan ilham, vahy, sadık rüya olayları ile karıştırır. Felsefenin bu olaylarla kaim olduğu ve kendisinin de böyle ilhamlar aldığı sanısında idi. İlim ve felsefe ile başlayan düşünür sonunda bir nevi yarı mistik doktrine ulaşır. Sühreverdî'nin Eflatun ve Plotin'le münasebeti R. Steiner'in Schelling ve Bergson'la münasebeti gibidir.

Zerdüşt doktrini de filozofa tesir etmişti. Zend - Avesta'dan bir çok terimler aldı. (Sühreverdî «hakim ve kâmil imam Zerdüşt» diyor ve «Kitab-ı Zend» inde Manevî ışıklar'dan bahs ediyor.) Fakat Sühreverdî'ye göre Zarathoustra'da olduğu gibi Işık ve Karanlık iki bağımsız ve düşman varlık değildir. Tam tersine, biri ötekine doğru meyleder: karanlığın ışığa sevgisi vardır ve karanlık ışığa doğru yükseldikçe kendi kesifliğinden kurtulur. (Bu fikrini ve yahrecuhum min - ez zulumati ile'n - nur ayetinden çıkarmaktadır.)

Metodu : Sühreverdî felsefesinin hareket noktası akıldışı sezgidir. (Onca Felsefet - üz - zevkiyye meşşaîlerin Felsefet ül - bahsiyye'sinin zıttıdır.) Akıl ve akılyürütme insanı hakikata götürmez. Hakikat yaşanmış tecrübeyle kavranır. Bundan dolayı Aristodan beri akıl yolunu tutan filozoflar birbirleriyle çatışma halindedirler. Akıldışı sezgi yolunu tutanlar ise, çok iyi anlaşıyorlar. İlkelerde uyuşmuşlardır, yalnız şekilde ayrılırlar (Sühreverdî bunlar arasında Eflatun, Plotin, Hermes, Empedokles, Zerdüşt'ün öğrencisi Camasp'ı zikr ediyor : Hikmet ül - İşrak'da). «Zaten hakikat konusunda uyuşmamak mümkün değildir. O ezelidir ve birdir. Felsefede bu hakikatın kendisidir. Hermes Mısır'da, Fisagor İranda, Empedokles ve Eflatun Yunanda aynı hakikatı ifade etmişlerdir.» (Sührever-

dî bir kısım filozofların yaşadığı yerleri yanlış söylüyor). «Bunun için felsefenin filan devirde başladığı ve ondan önce olmadığı söylenemez. Felsefenin babası Hermes'den beri Eflâtuna kadar bütün düşünürler hakikatı yaşanmış tecrübeyle biliyorlardı (zevk) ». Burada onun bahsettiği Hermes Mercure'ün yunanca adı ve bir Tanrıdır. Fakat hermétisme deyince eski Mısıra kadar çıkan ve Toth denen kitaplardaki doktrin anlaşılır. Bu doktrin tarihi ve menşei iyi bilinmeyen bazı eserlerde ifade edilmiştir. İlk defa latince çevirileri Marcile Ficin tarafından Mercurii Trimegisti liber de potestateet sapientia Dei adı ile 1470 de basılmıştır. Ortaçağın simyacıları kendi bilgilerini Hermes'e bağlıyorlardı. Doğuda da yayılmış olan bu doktrin «Heramise» diye tanınmaktadır. Gizli bilgi anlamına geldiği için fransızcaya gizli ve iyice kapalı manâsında hermetique kelimesiyle girmiştir. Sühreverdî'nin ilm ül - envar deyince anladığı budur : «Bana herşey düşünce ve akılyürütme yolu ile değil, büsbütün başka bir tarzda gelmiştir. Ben sonra bu keşf edilmiş şeylerin kanıtını aradım.» diyor. Bu ilkeye göre Sühreverdî filozofları üç zümreye ayırıyor : (1) Sırrî haz ve keşifle uğraşanlar akılyürütmeyi ve bahsî (discursif) düşünceyi kullanmazlar : peygamberler, Bayezid Bistamî ve Mansur böyledir. (2) Bahsî düşünceyi ve «nazar» ı kullananlar da sırrî haz ve keşfi bilmezler : Aristo ve meşşaî'ler gibi. (3) Düşünce ve akılyürütme kadar sırrî görüş (vision) ve keşf ile uğraşanlardır ki bu zümreye Sühreverdî kendisini de koyuyor (9). Keşif yolu insanın derece derece karanlıklardan ışığa yükselmesine imkân verir. Bütün ışıkların birleştiği «Nurların Nuru» (Nur ül - Envar) sonsuz varlık veya Allahtır. Tasavvuf ehlinin eğitimine benzer bir yoldan nefsini yetiştirerek insan bütün bu derecelerden geçer ve kendi çabasiyle adî insanların ulaşabilecekleri büyük Nefs'i kazanır. Kalbi büsbütün şeffaf olur ve tabiatla nefsin olaylarına doğrudan doğruya ve Vision'suz nüfuz edilebilir. Böylece yalnız peygamberler değil, her sırrî nefs (her mistik ruh) sözlerin anlaşıldığı ve hakikatların görüldüğü «Mânâ» (signification) âlemi ile temasa gelir. Bu müstesna insanlar yüksek bir vecd sonunda «İşrak» ı alırlar, yani Allahın Nur'u ile birleşirler.

Filozof Pertevname'sinde akledilir bilgi veya şeklin söz konusu olmadığını, kendisine göre, gözün adî görüşten daha derin ve daha nüfuzlu gördüğü «kutsal bir ışın» ın bulunduğunu söylüyor. Bu ışıkta bilgi meydana gelince, bu bilgi ifadeler ve kelimelerle gösterilemez. Onun kudreti mey-

(9) Bu görüşü Y.Z. Yörükan islâmî doktrinle uzlaştırdığı halde, H. Corbin orada mazdéiste tesirler görüyor.

dana çıkınca insan gücünün üstünde bir kuvvet olur. İşraka sahib olan kimsenin emirleri unsurlar ve olaylara hükmeder, böylece mucizeler ve harikalar meydana gelir. Yanma gücü ateşe yaklaşan demire geçtiği gibi, yetkin insanların gücü de (insan-ı kâmil) Allaha, Nurların Nuruna yaklaşmalarından gelir.

Hikmet ül-İşrak'da şöyle diyor: «İnsan kendi hayvanî varlığına ait olan şeylerden kurtulduğu zaman hayalgücünün şeyleri üstüne de yükselir. Böylece ışık âlemi ile temas başlar: başka kulaklara kapalı olan hakikatler ona sadık rüyalar ve gaybden haber almalar (visions illuminées) şeklinde açılır. Filozoflar o zaman şeylerin sırrına nüfuz edebilir. Bu tarzda geçmişte olmuş ve gelecekte olacak olan şeyleri bilmenin imkânsız olduğunu zannetmek tamamen yanlıştır. Sadık rüyaya önceden görme ve önceden söylemeye (Kahanet) ait her devirde peygamberlerde, velilerde, bazı müstesna insanlarda rastlanan bir çok misaller Sühreverdî'ye göre, bu kanaatin yeter kanıtlardır.»

Görülüyor ki İşrakî felsefesi, ilkelerinde felsefî metodu kullanmakla beraber, tatbikatta, mesalâ Mânâ *(Esprit)* âlemi ile temas sorusunda veya olaylar üzerine manevî tesir konusunda gaybî ilimlere *(sciences occultes),* bir nevi tasavvufa ve özel olarak panteistlere (10) yaklaşıyor. Sühreverdî'nin cür'etli sözlerinin Muhyiddin İbn el-Arabî üzerinde tesirini söylersek mübalâğa sayılmamalıdır. İşrakî felsefesinin tamamen akıldışı olan bu metodunun çağdaş métapsychique ve Parapsychologie hareketleriyle ne derecede münasebeti olduğunu ve ruhlarla konuşma, geleceğin keşfi, altıncı duyu şeklindeki spiritizma nazariyelerine yaklaştığı ilk bakışta görülüyor. İslâmda müsbet ilim adamları, mantıkcılar ve meşşaî filozofları bu cereyanı ciddi gözle karşılamadılar, ve zamanımızda akılcı ve pozitivist temayülde filozofların bu türlü hareketlere karşı yaptıkları gibi onlara şiddetle hücum ettiler. Problem bugün de bir çok tartışmalara konu olduğu için, bunu bir felsefe tarihinde incelemeyi faydalı bulmuyoruz.

Sühreverdî, kitaplarını okuyanlara bazı tavsiyelerde bulunuyor: «Meşşaî felsefesini bilmekle beraber İlâhî Nuru sevenler bu kitabı okuyabilirler, onu okumaya başlamadan önce kırk gün zühd hayatı geçirmek, et yememek, dünya işlerini bırakmak, kendini tamamen Murakabe'ye ver-

(10) Batıda meselâ Spinoza'da görülen panthéisme değil, burada «Vücudiyye» çığırı söz konusudur.

mek lâzımdır. Bu kaidelere uyan kimse eski ve yeni filozofların Allahın bana verdiği hakikatları bilmediklerini öğreneceklerdir.» Sühreverdî'nin ilim anlayışı hakkında bir kaç kelime söylemek faydalıdır: o devirde ilim, mahiyeti bakımından mutlak sayılıyordu. Dogmatiklere göre herşeyin aslını bilebiliriz. Şeyler hakikatı ile bilinirler. Bu hakikata Aristo mantığı ile ulaşılır. Gözlem ve deney insanı aldatabilir. Fakat akılyürütme bize tam hakikatı verir. Sühreverdî gözlem konusunda bu fikre katılıyor. Fakat ikincisini kabul etmiyor. Ona göre «nazar ve akılyürütme yolu ile varlığın, cevherin, cismin mahiyeti anlaşılamaz. Meşşaî filozoflarına şöyle diyor : «Sizin nazar ve akılyürütmeniz şeylerin vasıflarını saymadan ibarettir. Cismin ne olduğunu bilmiyorsunuz. Şeylerin özüne nüfuz için başka çare lâzımdır.» Bu çare Sühreverdî'ye göre akıldışı sezgi yoludur. Asıl soru bu sezginin *(mükaşefe)* ilim aracı veya aleti olduğunu göstermektir.» O bunu yine akıldışı sezgilere bas vurarak gösteriyor. «Münaşefe» nin değerini akılyürütme yolu ile kanıtlamaya kalksa idi o zaman yine akılyürütmenin değerini kabul etmiş olurdu. Halbuki ona göre akılyürütme bizi hiç bir kesin bilgiye götüremez. Meşşaî mantığı önünde, kavramlar konusunda olduğu gibi, olumlamalar ve tasım *(kıyas)* konusunda da başarısızdır. O ancak bir konuşma sanatıdır. Halbuki hakikat, daha doğrusu gerçek konuşmaya (söze) sığmaz. Onun şuurda açılması, kalbi kaplaması ve orada görünmesi gerekir. Akılyürütme yalnızca «keşf» metodunu doğrultmaya ve öğretmeye yarayan vasıtadan ibarettir. Bundan dolayı gerçeğe ait bilgide ikinci derecede yeri vardır.

Sühreverdî akıldışı sezgiyi bir çok yerlerde türlü anlamlarda kullanıyor : 1) Hakikatın kalbde doğrudan doğruya açılması, sezgi anlamında. 2) Aklî olan bir şeyin birden bire ilham ile meydana çıkması anlamında. 3) Uyku ile uyanıklık arasında perdenin kalkıp bazı sırların görünmesi anlamında. Ancak Sühreverdî'ye göre bu sezgi sırf sübjektif ve içe ait bir süreç değildir. Onu, bu bakımdan, yalnız psikolojik bir yeti saymak yanlış olur. «Mükaşefe» daha çok objektif ve bilgiye ait (épistémologique) bir yetidir. Böylece, yalnız psikolojik hakikat değil, canlılara ve fizik âleme ait bir çok münasebetler kavranabilir. Fakat Sühreverdî'nin «mükaşefe» sini, dış benzeyişine rağmen, mutasavvıfların vecd ve istigrak'ından tamamen ayrılmalıdır. Filozof Vahdet'i vücut fikrinde olmadığı gibi, tasavvufun vecd *(extase)* fikrine de katılmamaktadır. Mükaşefe bir «cezbe» hali değildir. Orada zihin, akılyürütme üstünde bir kıvraklık kazanmış ve gerçeğe doğrudan doğruya girme imkânını elde etmiştir. Bu, bazı modern filozofların intuition'una karşılıktır (11). Sonradan İbn Tufeyl bu soru üze-

(11) Meselâ Henri Bergson'un felsefesinde **Intuition** bu anlama benzer.

rinde durarak Gazalî ve başka sufîlerin «vecd» i ile kendi «mükaşefe» metodu arasındaki esaslı ayrılığı açıklamıştır.

İlâhî Nurlar : Sühreverdî felsefesinin hareket noktası akıldışı sezgi olduğu gibi, ulaştığı nokta da «İlâhî Nurlar» dır. Bu iki kutup arasında felsefesinin gelişme yolu olan Karanlık ve Işık *(Zulmet ve Nur)* zinciri görünmektedir. Bu iki kavram adeta Aristo'daki madde ve şekil'in, Güç ve Fiil'in oynadığı rolü burada oynamaktadır. Karanlık maddeye ve güce, ışık şekle ve fiile karşılıktır. Aristo'daki bu iki kavram gibi Karanlık ve Işık da mutlak ve karşılıklı savaş halinde iki ilke değildir. Ancak derece derece yükselen bir silsilede her basamak kendinden sonrakine göre karanlık, kendinden öncekine göre Işık (Nur) dır. Böylece varlık mertebelerinden her birinin karanlık ve ışık olmak bakımından çift rolü vardır.

Sühreverdî'ye göre ilk karanlık maddedir. Filozof «Nur Heykelleri» adlı kitabının Birinci Heykel'inde cisimden başlıyor. Sonra sırasiyle hayat ve ruh sorularına, akıl mertebelerine, Gök âlemlerine, soyutlara, Melekler âlemine, oradan İlâhî Nurlara ve en sonra Nurların Nuruna ulaşıyor. Bu yükseliş tarzı hemen bütün eserlerinde uyacağı felsefî sistemin ana hatlarıdır. Filozof Nur Heykelleri gibi, Mutarahat, Telvihat, Hikmet ül - İşrak gibi kitaplarında da bu sırayı göstermektedir. Onlarda daima mantıktan başlar. Fakat bu başlayış, Farabi ve İbn Sina gibi başka soruları mantığa dayandırmak için değil, tersine, meşşai mantığının temel olma bakımından gücsüzlüğünü göstererek kendi metodunu açıklama imkânını bulmak içindir. Pertevname, Mukavemat, Lemehat, Takdisat gibi farsca yazdığı kitaplarında aynı metodu kullanmaktadır. Mantıkta Sühreverdî herşeyden önce Eflatun'a hücum ediyor. İslâm filozofuna göre tümeller soyutlardan (Külliyat mücerredlerden) ibarettir. Bu suretle onun görüşüyle Eflâtun'un İdee'leri arasında ne derecede fark olduğu ve onun Eflatun Realizm'ini kabul etmediği anlaşılır. Bundan sonra Aristo'yu tenkid eder: bir şeyin özü madde ve şekilden ibaret olursa, bir cismi tanımladığımız zaman onu iki parçayla tanımlamalıyız. Halbuki birçok kimseler bunu kabul etmezler ve şüpheli görürler. Şüpheli olan şeylerle cismi nasıl tanımlarız? Tanımlardaki fark göreliliği *(nisbiyye)* gösterir. İnsanın akıllı olmaktan başka bir karakteri olabilir ve bunu daha bilmiyoruz. Bugün hakikat sandığımız şey yarın değişebilir. Tanım için bir şeyin vasıflarını saymaktan başka çare yoktur. Meşşaîlerin ilkelerine uyarak hiç bir şey mutlak surette bilinemez. Çünkü cevherlerin bazı kısımları bilinmiyor. Vakıa nefsler ve soyutlar âleminin de bazı kısımları bilinmiyor. Problem

arazlar için de aynıdır. Demek oluyor ki ne arazları ne cevherleri tanımlayabiliyoruz.

Sühreverdî'ye göre mantığın kavramlara ait bölümünde meşşaîlerin tuttuğu yol yanlıştır. Mantığı kurmak için önce hakikatları basit ve mürekkep diye ayırmalıdır. Basit olanlar, meşşaî'lerin bu konudaki kanaatine rağmen, tanımlanamazlar. Meselâ Karanlık basit bir şeydir. Fakat görmeyen için onu tanımlamak mümkün değildir. Gören için ise tanıma ihtiyaç yoktur. Ancak yalnız duyular alanında değil, zihinde de tanımlanamıyan basitler vardır. Halbuki bütün kanıtlamalar ve hakikatlar bu tanımlanamıyan basitlere dayanırlar. Mürekkep olan şeyler tanımlanılabilirler. Fakat bu tanımlar da cins ve fark ile değil, mürekkep olan şeyin unsurlarını toplayarak olur. Madem ki onlar basitlere yani tanımlanamıyan şeylere irca ediliyorlar, öyle ise bu tanımların da değeri yoktur.

Sühreverdî sonra türlü önerme ve tanım şekillerini tahlil ediyor ve onların kılı kırk yaran farklarının kelime oyunundan ibaret olduğunu ve bütün bu şekillerin birinci tanım şekline irca edileceğini söylüyor. Nitekim bütün önermeler de olumlu zorunlu önermeye irca edilebilir. Kategoriler yani varlık, öz, zorunsuzluk *(imkân)*, birlik, sebep problemleri mantıkta incelenirler. Kategoriler şeylerin özleri hakkında sorulara verilmiş cevaplardan, yani şeylerin sınıflanmasından ibarettirler. Varlık ve öz problemlerine gelince onlar sırf mantıkîdir. Bunun için Sühreverdî eski filozofların metafizikte tetkik ettikleri bütün bu problemleri mantıkta toplamıştır, ve bu görüş tarzı onu İslâm âlemindeki bütün filozoflardan ayırır. O önce Aristo'dan gelen on kategori teorisini reddeder. Ona göre meşşaîlerin «kategori» dedikleri şeyler yüklümlülük bakımından aklın icad ettiği itibarî mefhumlardır. Bir kısmı aklî sıfatlardır, sayılar, nisbet, meselâ baba - oğul nisbeti gibi. Tümel yüklemler oldukları için, onlar akiî itibarlar *(convention)* dır. Bir kısmı duyuya ait sıfatlardır *(sıfat-el-ayniyye)*: meselâ «kırmızı» dediğimiz zaman bu bir zihnî yüklem ise de duyulara ait bir şey söz konusudur. Çünkü kırmızının bir tavr olması aklî bir olgudur. Sühreverdî cevher ve dokuz arazdan ibaret olan kategorileri ikiye irca ediyor ve bunun için Cevher ve Heyet kelimelerini kullanıyor. Araz demiyor, çünkü, bu suretle varlığa ait daha temelli bir şey ifade ediyor ve cevher'le heyet'i karşıt olarak alıyor. Biri maddî öteki soyut olarak iki türlü cevher vardır diyor. Sühreverdî'ye göre kategoriler böylece duyarlık ve akledilirlik bakımından sınıflandırılmaktadır ki, bu onun karanlık ve ışık teorisine tamamen uygundur. Cevher ve Heyet ayırışında meşşaî-

lere karşıdır. Meşşaîler, arazı, başka bir şeyin parçası değildir diye tanımlarlar. Halbuki Heyet bir şeye girer, ondan bir parçadır. Hiç bir şeye girmeyen, hiç bir şeyin parçası olmayan da cevherdir. Sühreverdî'ye göre cisim yalnız cisimlik şeklinden ibarettir, ve bu cevherdir. Cismin cisimlikten başka ayırıcı vasıfları da «heyetler» dir.

İslâm filozofları arasında kategorileri altıya, hattâ dörde indirenler vardı. Fakat hepsi prensipte Aristo felsefesinin ontolojik görüşüne bağlı kalıyorlardı. Meşşaîlerin «nev'î şekil» (ferde değil, neve mahsus olan şekil) teorisini reddeden Sühreverdî, objeyi teşkil etmek üzere yalnız «cismin şekli» ni *(Es suret el - cismiyye)* kabul eder. Öyle ise obje duyularla kavranan cevherdir, başka deyişle cevheri duyularla kavramak mümkündür. Objenin hali dışında ayırdedici bütün vasıfları «heyet» i *(figure)* meydana getirir. Fakat Sühreverdî heyet veya şeklin cevhere katılmasının sırf zihnî ve itibarî olduğunu ve onların asla meşşaîlerin sandıkları gibi ayrı varlıklar olmadığını ilâve ediyor.

Sühreverdî bu usul ile, İslâm felsefesinin en esaslı problemlerinden biri olan öz ve varlık probleminde kendinden önce gelenlerden ayrılıyor. Biliyoruz ki Kelâm'a göre varlık öze (zat'a) katılmıştır. Meşşaîlere göre varlık zorunludur ve özün aynıdır; zorunsuz da ona sonradan katılmıştır. Sühreverdî'ye göre öz, hakikat gibi mefhumlar gerçek varlığı olmayan sırf akıl kavramlarıdır. Kısaca, İşrakî felsefesine göre eskiler felsefeyi varlık kavramı üzerine kurmakla büyük bir yanlışlığa düşmüşlerdir. Böylece meşşaîlerin metafizik ilkeleri yıkılır ve Sühreverdînin felsefesini niçin varlık veya varlık hakkında fikir üzerine kurmadığı anlaşılır. Bundan dolayı Sühreverdî'ye göre öz ve varlık problemi yoktur. Bunlar zihnî anlamlardan ibarettir. Bu şeyleri gerçek zanneden meşşaîler bir çok yanlışlıklara düşüyorlar. İtibarî ve zihnî mefhumlardan ibaret olan bu kavramları meşşaîler gerçekten var zannetmişler ve felsefeyi içinden çıkılmaz bir buhrana sokmuşlardır. Ayrıca meşşaîler Kelâm'ı (İlâhiyat'ı) varlık problemine bağlamaya çalışmışlardır. Aslında varlık deyince ne anlıyorlar? 1) Varlık bir münasebet olabilir; meselâ Ahmetle Mehmet arasında dostluk vardır, yahut benim kalemim vardır dediğim zaman varlık münasebet *(rapport)* ifade ediyor. 2) Bazen varlık zarf anlamına gelebilir. Bir şey bir evde vardır dediğimiz zaman varlık ile zarflık aynı anlama geliyor. 3) Bazen de varlık hakikat ve öz anlamına geliyor : insanda akıl vardır önermesinde olduğu gibi. Burada varlık ile öz birleşiyorlar. 4) Bir çok yerlerde varlık itibarî mefhumlardan kurulmuştur, fakat bu mefhumlar dış ve gerçek varlıklar gibi görülmüştür. Yanlış olan cihet bizim zihnî ve itibarî

mefhumlar olan bu kavramlar binası ile bir metafizik kurmaya ve onu gerçek âlemin temeli saymaya çalışmamızdır. Sühreverdî'nin meşşaî felsefesindeki dogmatik akılcılığı tenkidi burada çok şiddetlidir. Ve bu zamanımızda Logistique'in metafizike karşı yaptığı tenkitlere benziyor. Bu bakımdan Louis Rougier, Carnap, B. Russell'in tenkitlerini hatırlayalım.

Cevherlik te cisimlik üzerine katılmışdır, ondan gerçek bir şey değildir. Bu şeyin varlığı onun cevher olması demektir. Zira eğer cevherin ayrı bir varlığı olsaydı iki türlü gerçek, iki türlü hakikat olacaktı ki bu da yanlıştır. Sühreverdî «nevî şekil» i reddediyor ama bu suretle kelâmcılar tarafından kabul edilen bütün ferdî farkları «hür yaratıcı» ile açıklamaya kalkmıyor. Ona göre cisimlerin farkları Nur'un çeşitli olmasından ileri gelir. Nurlar her cismin nevî şeklini açıklayan cisimlerin ilk örnekleri *(prototype)* dir. Böylece İşrakî filozofunun yeniden Eflâtun'un Idee'lerine yaklaştığını ve başka yerde reddettiği bu teoriyi burada kısmen kabul ettiğini görüyoruz. Fakat ona göre Nurların özü Idee'lerden çok farklıdır. Nurlar «ne âlemle birleşmiş, ne ondan ayrı; ne âlemin içinde ne dışında» diye tanımlandıkları için bir sonsuz felsefesine, Eflâtundan da, platonisme'den de farklı şuur felsefesine gidildiği anlaşılır.

Sühreverdî zorunluluk ve zorunsuzluk sorusunu da tahlil ederek bunların varlığa göre değil, sebebe göre incelenmeleri gerektiğini işaret ediyor. Onca zorunlu ve zorunsuz olmak *(vacib ve mümkin)* sebep - eser münasebetinde düşünülebilir. Bu düşünce tarzı zorunluluğun ilk defa metafizik alandan tabiat alanına ve tümevarış veya determinizm problemine nakline dair çok önemli felsefî bir yenilik teşkil etmektedir.

Sühreverdî öz ve varlık sorusunda eski filozoflara hücum ettikten sonra asıl kendi felsefesine giriyor. Ona göre varlık zihnî bir itibar *(convention intellectuelle)* dır. Doğurucu sebep *(El - illet ül - feyyaz)* den gelen şey özdür, varlık değildir. Öz sorusu Sühreverdî'yi soyutlar ve Nurlar dolayısiyle ilgilendirir. Cisim, duyuların algıladığı tarzda sürekli olan şeydir. Ne en küçük parçalardan (atom), ne de madde ve şekilden mürekkeptir. O üç buudu olan bir miktar cevheridir. Meselâ balmumu bir miktar cevheridir: şekilleri değiştikçe miktarı değişmez. Cisim değişik heyetleri alması ve kendisinde çeşitli neviler meydana gelmesi bakımından madde adını alır. O heyetler de cisim olmaları bakımından şekil, cevher ve öz bakımından da cisim adını alır.

Sühreverdî ruh (nefs) görüşünü «Nur Heykelleri» nin ikinci bölümünde açıklar. Ruhun bedenden ayrı olduğunu aynılık ve birlik kanıtlariyle kanıtladıktan sonra, ruhun bir cevher olduğunu isbat ediyor. Daha sonra ruhun soyut ve akılla kaim olduğunu açıklıyor. Ona göre, Aristo gibi, ruh geçmişte başlangıçsız değildir; fakat Eflâtun'a aykırı olarak akıllı nefs tümel nefsin bir parçası da değildir. Ruh *(nefs)* soyut bir Nurdur. Ancak Allahın aynı veya ondan bir parça da değildir. Ondan doğar, onun taşması halinde meydana gelir (Zuhur).

Sühreverdî bundan sonra, bir kısmı Allah gibi yaratılmamış *(kadîm)*, bır kısmı yaratılmış *(hadis)* olan âlem problemine geçiyor. Âlemin yaratılmamış (başsız ve sonsuz) kısmı Akıllar, Felekler, Feleklerin (Göklerin) Akılları ve nefsleri, unsurların soyut tümelleri *(külliyat)* veya Misal *(Idee)* dir. Yaratılmış kısmı hayvanî nefs, düşünen nefs (nefs'i natıka), unsurlardır. Birinci kısmı zorunsuzlar «Nurların nuru» ndan doğduğu halde nasıl yaratılmamış oluyor? «Gördüğün ışığın güneşten olduğunu, güneşin ışıktan olmadığını biliyorsun. Ve yine biliyorsun ki o ışık güneşten olduğu halde, güneş devam ettikce o da devam eder. İşte âlem bundan dolayı zorunlunun veya Allahın devamı gibi devam eder. Yani eser de sebep gibi sonsuzdur *(baki)*. Âlemin yaratılmamışlığı (kıdem) sorusu sebeplik sorusuna bağlıdır. Çünkü Nurların Nuru sebeptir. İlk ilke var oldukça eserinde bulunması, yani sebep başsız olunca eserin de başsız olması gerekir. Varolan âlem mümkün olan, tasarlanan bütün yetkinliği kendinde toplar. Bu âlemden daha yetkin, daha faydalı bir âlemin varlığı mümkün değildir. Varolan, mümkünlerin en güzel ve en yetkin olanıdır. Bu problem de iyilik problemi ile ilgilidir. Sühreverdî'ye göre kötülük yoktur ve olamaz. Kötülük ancak eksikliği (yetkin olmayışı) gösterir. Böylece İşrakî filozofu, kendi tabiat felsefesinin sonunda Leibniz'in 17 nci yüzyılda ifade edeceğine çok benzer kendi mutlak iyimserlik felsefesine ulaşıyor.

Sühreverdî'ye göre bir şeyin eserinin yenileşmesi ve farklılaşması kendi halinin çeşitli olmasından değil, alıcının hallerinin yenileşmesi ve farklaşmasındandır. Bu fikir, istidatları Göklerin hareketleri meydana getirir fikri ile (Farabî, İbn Sina) şeylerin Idee'lerinin bu istidatları saklaması fikri (Eflâtun) arasında âdeta bir uzlaştırmadır. Sühreverdî «istidat» ve «alıcı» mefhumlarını müphem geçiyor. Varlık zihnî ve itibarî bir şey olduğuna göre taşma ve doğurma sebebi olan ilk Nurdan meydana gelen onun özü ve hüviyetidir. Öyle ise alıcının varlığı olmadan istidadı nasıl olabilir? Bir şeyin şu veya bu şekilde olması kendi istidadından ileri geli-

yorsa, o zaman varlığından önce istidadının bulunması gerekir. O zaman da, bir şeyin varlığından önce varlığını farz etmek gerekir ki, bu da saçmadır. Bu soruda bir açıklama şeklini Kelâmcılar «cisimlerin benzerliği» *(temâsil-i ecsam)* teorisinde ileri sürmüş oldukları gibi, meşşaîler de «nevî şekil» (La forme spécifique) teorisinde buna çözüm çaresi aramışlardı. Halbuki Sühreverdî her iki teoriyi reddetmek üzere güçlüğün içine girmiş bulunuyor. Meşşaîler meselâ su ile ateşin maddesi ve cisme ait şekli ortak olduğu halde hakikatlarının (gerçekliklerinin) ayrı oluşunu cevhere ait devam ettirici (consistant subsantiel) ile açıklamaya çalışırlar ve bu devam ettiriciye nevî şekil derler. Böylece cisimlerin arasındaki farkların gerçekliklerinden ileri geldiğini söylerler. Kelâmcılara göre ise cisimler birbirine benzerler. Aralarındaki gerçekliklerinden ileri gelmez. Cisimlerde çeşitlilik arazlardan ileri gelir. Arazların cisimlerde bulunuşu öze ait değil, âdete ait *(habituel)* dir. Adet - Allah suretile bazı arazlar bazı cisimlerin özelikleri *(khassa)* olmuştur. Meselâ ateşle suyun farkı birine Allahın yakma özeliğini, ötekine söndürme özeliğini vermesinden ileri gelir. Yoksa yakma ve söndürme bunların özünden doğmaz. Ateş bazen yakmayabilir, su söndürmeyebilir. Allahın iradesiyle Tabiatta olan harikaları, peygamberlerin mucizelerini Kelâmcılar bu suretle açıklarlar.

Sühreverdî'ye gelince, bir yandan meşşaîlerin nevî şeklini, bir yandan da kelâmcıların «cisimlerin benzerliği» ni reddetmektedir. Ona göre neve ait şekiller ancak Idee'lere benzer bir takım prototype'ler, ilk örneklerdir. Burada söz konusu olan «istidat» lar ise arazlara benzemekle birlikte cisimlerde adetler gibi var değildirler. Suyun neve ait şeklini ısı değiştiriyor, buhar haline koyuyor. Halbuki ısı araz, nevî şekil cevherdir. Nasıl oluyor da araz cevheri değiştiriyor? diye itiraz ediyor. Vakıa cisimlerin nevileri çeşitlidir. Fakat bu fark neve ait şekillerden ileri geliyorsa, bu hal ısının ateşe vergi olup suya vergi olmayışını açıklamaz. İster istemez yeniden «istidat» sorusu meydana çıkar. Ona göre istidat fikri nevî şekil fikrini ve onun doğurduğu buhranı ortadan kaldırabilir. Fakat, istidat araz olduğu için, cisimlerin değişmesi ve farklı olması alıcının varlığından önce gelen istidadındır denmesi yine soruyu bulanık bırakır. Ama Sühreverdî'ye göre bu nokta varlık yerine sebeplik sorusunun konmasiyle çözülür. Sebeplik ve zorunluluk soruları bize sebeple eserin ayrılamıyacağını, bundan dolayı da âlemin başlangıçsız ve zorunlu olarak Allahtan çıktığını gösterir.

Ona göre meydana gelen âlemin bulunduğu halden daha yetkin ol-

ması tasarlanamaz. Sühreverdî Leibniz'in optimisme diyeceği bu fikre «en şerefli imkân» *(İmkân-ı eşref)* adını veriyor. Ve bu ilkeyi «birden yalnız bir çıkar» şeklindeki Aristo kuralına bağlıyor. Şerefli mümkün onun gayesi, eser ise daha yetkini olan onun sebebi olacak, gerek gaye gerek sebep vasıta ve eserden önce bulunacaktır. Yine bu ilkeye göre imkân âleminde hiç bir şey kötülük olamaz. Bundan dolayı Sühreverdî Leibniz'in sonra yapacağı fizikî, ahlakî, metafizik kötülükleri yorumlamaya çalışmıştır. Sühreverdî'nin bu, varlığın bulunduğu halden daha yetkini olması mümkün değildir kanaati İslam felsefe ve Kelâmında bir çok hücum ve itirazlara meydan vermiştir. Hücum edenler bu esasa göre insanların yetkinlik ve gaye arzularına imkân kalmadığını ve yetkinlik varlığın içinde oldukça insanlarda şevk kalmayacağını ileri sürmektedirler.

İşrakî felsefesi bu noktada derin bir değişikliğe uğrayacaktır. Sühreverdî'ye göre âlemde varolan herşey iyilik *(Al-khayr)* dir. Kötülük var olmayan şeye aittir. Heyakil'de şöyle diyor : «Varlık mümkün olan düzenin en yetkinidir, kötülük de insanın varlığını sandığı veya hayalettiği mevhum bir şeydir. Vakıa âlemde bazı kötü şeyler görülüyor, fakat onlar âlemde bulunan şeyler için değildir. Zararlı olduğu sanılan şeyler gerçekte bazı faydalar sağlarsa da, insanların bilgisizlikleri onların zararlı olduğuna hükmetmelerine sebep olur. Aslında ölüm de bir iyiliktir. Bunun için ölümü acılıkla karşılamamalıdır ve üstün âlemin yetkinliklerini düşünmelidir.» *(Heyakil ün Nur).*

Fakat öte yandan filozofun düşüncesi Nurların Nuru içinde yüzen varlıkta görülen mutlak iyilik fikrine karşı gider. O vakıa bir karanlık teorisinin kurucusudur : Özlerinin zorunluluğu ile karanlık veya madde ışığa doğru meyleder ve ona yükselmeye çalışır, fakat asla ışık değildir. Bundan başka Sühreverdî'de varlık İmam Rabbanî'de olduğu gibi bir bölge varlık *(vücud-ı zıllî)* değildir. Işığa irca edilmediği için o ister istemez bütün kötülüğün, eksikliğin, bütün hastalıkların kaynağıdır. Burada filozofun yeni - eflatunculukla Manî gnosticisme'i irfancılığı arasında kaldığı, bazen birine bazen ötekine meylettiği görülüyor. Fakat hakim eğilimi şüphesiz âlemde mutlak iyiliğin hüküm sürdüğü karanlıktan ışığa doğru sürekli bir ilerlemeye imandır : Işıkların ışığına doğru bu ilerlemenin sonunda bütün eksikler, karanlıklar bütün kötülükler bitecektir.

Sühreverdî felsefesinin bir özetini «Işık heykelleri» nde veriyoruz :

«Bir duyu işareti ile gösterilen herşey bir cisimdir. Cisimler cisimlik kavramında ortaktır. Cisimleri ayıran onların heyetleri *(figure)* dir. Yeni heyetler cisimlerin gerçekliği için lâzımdır. Sen özünü asla unutmuyorsun, halbuki bazen cisminin (bedeninin) bir kısmını unutuyorsun. Bütünsel ister istemez parçalarla (kısımlarla) kavranır. Öyle ise eğer bedeninin kısımlarından mürekkep isen, bedeninin kısımlarını unutacağın zaman mahrem bilgin (yani kendi hakkında şuurun) devam edemiyecektir. Sen bedeninle değil manevî özünle varsın. Duvar için kör veya görücüdür denemez. Yalnız görme kabiliyeti olan için körlükten söz edilebilir. Bundan dolayı Allah (ruh ve başka şeyler) ne cisim ne de cisim nevindendirler. Ne âlemde, ne âlemin dışındadırlar. Ne şeylere bitişik, ne de onlardan ayrıdırlar. Cisim arazlardan mürekkep olduğu için, cisim olmayan şeyin de arazları yoktur. Bunun için akıllı nefs bir duyu işareti ile gösterilemiyen cevherdir. Bir felsefe çığırı akıllı nefsin cisim nevinden olmadığı için Allaha ait olduğu, hatta Allah olduğunu iddia etti. Bu tamamen yanlıştır. Çünkü Allah birdir, halbuki nefsler çoktur. Eğer nefs Allahın bir kısmı ise Allah nasıl olur da bölünebilir? Bazı filozoflar da nefsin geçmişte başlangıcı olmadığını farz ederler. Eğer onda bu özellik olsaydı ışık âleminden nasıl ayrılabileceğini düşünmezler. Işık cisimler için arazdır. Cisimlerin (bedenlerin) ışıklanması onların meydana çıkmasıdır. Arazî ışık ancak başkasiyle kaimdir; kendi başına var değildir. Bundan dolayı kendisi için görünmez. Eğer kendisi ile kaim olsaydı o zaman kendi başına ışık olacaktı ve kendini kavrayacaktı. Akıllı nefslerimiz kendileriyle görünürler, kendi varlıklarının şuuruna sahiptirler. Kendi başına varolan ışıktırlar. Fakat cisim tarafından yaratılmış olamazlar. Çünkü aşağı üstünü meydana getiremez. Öyle ise onlar Işıkların Işığı olan üstün bir kaynaktan geliyorlar. Nefs bedenin bozulması ile kaybolmaz, çünkü uzamlı değildir. Bundan dolayı onun aksi ve gayesi yoktur. Prensibi devamlıdır. Bedenle münasebeti bir arzu münasebetidir. Bu münasebetin kaldırılması cevherin kaldırılmasını doğurmaz. Bedenden ayrılınca, kötü olduğu için ceza görecektir, çünkü onunla arzu konusu arasında bir engel olacaktır. Duyu ve akıl ışığını kaybeder, tasa ve bunalmanın *(angoisse)* hükmü altına girer. Zira bunlar karanlık âlemi için zaruridir. Bunun için bunalma halinde olanlar karanlığın ve yokluğun baskısı altındadırlar. Halbuki Allaha yaklaşan ruhlar sonsuz mıknatıslı bir varlığa doğru çekilen bir iğne gibi ışığa doğru koşarlar.»

Sühreverdî'nin İlâhiyatı meşşaî'lerden ve Kelâmcılardan çok farklıdır. O İlâhiyatı varlığa dayandırmaz. Aristodan gelen «hudus» ve «im-

kân» kanıtlarına önem vermez. Şöyle akıl yürütür : ilk prensip zorunludur, zorunlu olan birdir, bir olan hiç bir şeye muhtaç değildir. Ve ondan ancak bir çıkar. Bu çıkış iradeyle *(ihtiyarî)* değildir, çünkü tam sebeptir. Allahda iradeden bahsedilemez. Çünkü iradede seçme yani farklılık vardır. Allah aynı zamanda sıfatlardan arınmıştır. Aynı ayrı sıfatlar düşünmek birliğe ve zorunluluğa aykırıdır. Sebeple eserin birlikte bulunması da âlemin Allahla birlikte başlangıçsız olduğunu gösterir. Sühreverdî'ye göre hayatta gaye aklî cevherin yetkinliğini kavramaktır. Bu da beden işlerinden uzaklaşmakla mümkündür. Çünkü nefs devam edeceği için ölümden sonra ya karanlıkta yahut ışıkta kalacaktır. Beden ruhî cevherin gelişmesine engeldir. Bu engeli azaltmaya çalışmalıdır. Sühreverdî bütün felsefesiyle insanları kesif karanlık âlemden nur âlemine doğru götürmek istiyor. Fikir ve nazarla ruhu, perhiz ve çaba ile bedeni yetiştirdikten sonra Nur âlemine yükselme yollarını tavsiye ediyor.

Sühreverdî'nin metafiziği karanlık ve ışık fikrine dayanmaktadır. Karanlık madde veya cisim, yahut unsurlar âlemi demektir. Bundan dolayı karanlık hakkındaki görüşünü discursif felsefesinde açıklamış bulunuyor. Meşşaîlerdeki varlık kavramının yerini burada Işık - Karanlık kavramı almıştır. Şeyler ya karanlık ya ışıklıdır. Varlıklar arasında tanımlanmaya muhtaç olmayacak kadar apaçık ve aydın olan, ruhun sezgi yolu ile kavradığı şey Nur'dur. Onu bilmek için başka şeyin bilgisine muhtaç değiliz. Bütün başka şeyler onun vasıtasiyle bilinir. O herşeye aydınlık verir. Nur başka bir şeyde görünürse *(tecelli)* buna Nur'ı arız denir; bedenlerde görünen ruhlar gibi. Bu âdeta meşşaîlerin maddeye muhtaç olmayan ayrı aklına *(el - akl ül - mufarık)* karşılıktır. Nitekim karanlık ta bir mekâna ve dayanağa muhtaç olmadan kendi başına var değilse «cevher'i gâsık», bir cisimde görünmezse «karanlık heyet» *(hey'et'i zulmaniyye)* denir. Birincisi yani cisim, «nur'ı ârız» yani ruh varolmak için «soyut Nurlar'a» muhtaçdır. Bununla birlikte soyut Nurlar da varolmak için «Nurlar Nuru» na muhtaçdır. Mutlak anlamı ile varolan, başka hiç bir şeye muhtaç olmayan yalnız Nurların Nuru'dur. O zorunludur, icad edicidir, sıfatlardan arınmıştır. Bütün varlıkların en şereflisidir. Eğer onda iki sıfat olsaydı iki cihet, iki hal olması gerekirdi. Bu ise onun hakikî birliğine uymaz. Onda sebepler, âmiller, irade azalıp çoğalmaz. Böyle olsa Nur'da çokluk olması gerekirdi. Varlıklardaki güzellikler, iyilikler onun görünüşüdür. Çokluk onda değil şeylerdedir. Nurların Nuru mümkünlerin son haddi, şeylerin ulaşacağı ve içine karışacağı son duraktır. Ancak Nur kendine nisbetle mümkün, ilk ilkeye nisbetle zorunludur. Bu çift vasfı ile Nur

iki şeyi meydana getirir : zorunluluğa nisbetle kutsal bir cevher, imkânına nisbetle bir gezegen veya yıldız, böylece vücuda gelen ikinci cevher de kendi üstün derecesine göre başka bir kutsal cevheri, kendi, eksikliğine göre başka bir gezegeni meydana getirir. Nurların Nurundan karanlığa doğru bu alçalış tamamen Farabî'deki «On Akıl» teorisini hatırlatıyor. Fakat Farabî'den farklı olarak, bu derecelerden her biri Nurlar Nurunu görür. Onun ışığı bunlara gelir, her cisimden ötekine Nur akseder. Soyut Nurlar karanlık varlıklar ile Nurların Nuru arasında perde teşkil etmezler. Perde ancak karanlık âlemi için, buutlar ve uzaklıklar için vardır. Böylece, en aşağı derecedeki Nur üzerinde bütün üstün Nurların sonsuz akisleri vardır. İşte çokluk bu akislerden çıkar. Bu akislerden her biri ötekine âşıktır, ve bütün akisler bu şevkle hareket eder. Yıldızları hareket ettiren kuvvet de aynı aşk ve şevktir. Onlar kendilerini meydana getiren Nur karşısında hareket ediyorlar.

Sühreverdî «Âşıkların yakınlığı» *(Munis ül - uşşak)* adlı kitabında sufî'ler ve yeni - Eflâtunculardan farklı olan kendi Sevgi teorisini anlatıyor : «Allahın yarattığı ilk şey, adı Akıl olan bir Işık özü oldu. Bu öze üç sıfat verdi : Allah bilgisi, kendi bilgisi, var olmayanın (yokluğun) bilgisi. Allahı bilme yetisinden iyilik ve güzellik doğdu. Kendi bilgisinden Arzu (veya Sevgi) meydana çıktı. Varlık ve yokluğa bağlı olan sıfattan tasa *(souci)* ve bunalma *(angoisse)* meydana geldi. Aynı kökten gelen bu üç şey üç kardeş gibidir. İnsan güzelliğin esiri olduğu için deliliğe kapıldı ve perişan oldu, kımıldamak istedi. Fakat kardeşlerden en genci olan bunalma ona asıldı; bunalmanın bu asılışından yer ve gök doğdu.» Bu kitapçığı Fransızcaya çeviren Henry Corbin'e göre Arzu âlemi Meleklerin bilgi âleminin üstündedir. Zira burada saf iç mekân açılır. Bu küçük kitap Sühreverdî'yi Hallac Mansur'un mistik teorisine yaklaştırıyor (12). Hallac ve Sühreverdî'ye göre Sevgi varlıkların alçalan derecelerinde Gök'ten gelir. Hallac, Sühreverdî'nin iki ayrı ayn'ı yerine iç diyaloğu özlük *(İnniye)* ile güçsüzlük *(Acz)* arasında görüyor ve ona göre insanın kurtuluşu «*mihnet*» (sınanma) ve «*ıztırab*» (acı) denizine atılan güçsüzlükten gelir. Acıya ne kadar dalarsa Allaha birleşme arzusu o kadar büyük olur. Sühreverdî için de insanın kaderi âleme bunalma *(angoisse)* ile atılışındadır. Fakat bu varoluş diyalektiği onu Leibniz'e yaklaştıran bir iyimserliğe götürüyor. Sühreverdî bir «yokluk ülkesi» nden bahs ediyor. İbn Salim'e göre mekân

(12) H. Corbin, **Le Familier des amoureux** [Recherches Philosophiques. vol. III.] Louis Massignon, **La Passion d'Al-Halladj,** 1914.

kendi kendine katlanır : yani varoluş (*kevn)* ve onun kapladığı yer *(mekân)* çekilmiş, insan mekânsız noktadan ibaret olan kendi aslına dönmüştür. Bu kendine dönüş bize insanın bütün varoluş «tarihîliği» ni açıklar ki bunun uzak benzerlerini Geschichtlichkeik halinde Kierkegaard, Heidegger ve bazen Jaspers'de bulabiliriz. Bu «tarihî varoluş» İbn Sina'nın Hay İbn Yakzan'ında, *Gurbet ül - Garibe*'de, Hallac'ın *Kitab üt-Tavâsin*» inde, Sühreverdînin *Munis ül-uşşak*'ında açıklanmıştır. Fakat bu tarihîlik ferdî varoluş'u aşar ve Batıda anlaşıldığı gibi, tarih insanî varoluş olur.

Sühreverdî'nin kurduğu felsefe okulundan Celâlüddin Devvanî, Timur'un torunlarından Ebu Said zamanında yaşamış ve 1502 de ölmüştür. Karzum (Harzem) yakınında Devvan'da dünyaya gelmiş, hayatının çoğunu Şiraz'da geçirmiştir. Eserlerinden en tanınmışları Ahlâk'ı Celâlî, *Heyakil ün - Nur* şerhi, *İsbat'ı vacib, Zevra ve Havra, Tecrid* şerhidir. *Ahlâk'ı Celâlî, Ahlâk'ı Nasırî*'den sonra en beğenilen eserlerdendir (İngilizceye çevrilmiştir). Şeyhül-islâm Musa Kâzım Havra ve Zevra'yı Türkçeye çevirdi. Devvanî şöyle diyor : «Bir şeyin sebebi onun özünü meydana getirendir, varlığa çıkaran değildir. Varlıkta bir çok özler yoktur. Ancak bir çok sıfatlarda görünen tek öz vardır. Her şey mümkünün şekli bakımından değişirse de maddesi ve özü bakımından değişmez. Böylece bütün mümkünler değişmez ve sonsuz bir asılda devam ederler. Allahla mümkünlerin münasebeti madde ile şeklin münasebeti gibidir. Zaman yalnız biz insanlar için vardır. Üstün varlıklarda zamanîlik ve ardardalık yoktur. Meselâ üzerinde bir çok renkler olan bir kumaşa bakınca biz hepsini bir anda görürüz. Fakat bu kumaşın üzerinde yürüyen bir karınca, renkleri ardarda ve zaman içinde görür. Karıncanın zamandaki kavrayışına karşılık bizim renkleri hep birden kavrayışımız ne ise, bizim zaman algımıza, geçmiş ve gelecek tasavvurumuza göre üstün varlığın bütün şeyleri zamanüstü ve birlikte kavrayışı da aynı şeydir. Onun için önce ve sonra yoktur.» Devvanî'nin bu mecazı Laplace'in geçen yüzyıl ilminde çok tanınan, olayları zamanüstü kavrayan génie (Cin) misalini ne kadar hatırlatıyor.

İŞRAKÎ OKULU

İşrakî'ler Şahabeddin Sühreverdî'nin (El - maktul) manevî neslini meydana getirmişlerdir. Bu okul hiç değilse İran'da zamanımıza kadar devam etmiştir. Sünnî memleketlerde baskıya uğradığı için aynı derecede yayılamamış ve yalnız Endülüs'te İbn Tufeyl tarafından benimsenmiştir. İşrakî okulunda ilk filozof Şemsüddin Şehrizorî'dir. Şeyh ül - İşrak'ın şahsına karşı derin bağlılığı ile tanınmaktadır. Garibdir ki bir kısım eserlerini ve İşrakîliğe dair bir felsefe tarihini bildiğimiz bu zatın hayatı hemen hemen bilinmemektedir. Sühreverdî Halep kalesine hapsedildiği zaman Şems adında bir genç öğrencisinin onunla birlikte bulunduğunu biliyoruz. Fakat bu «Şems» in Şehrizorî olduğunu söylemek imkânsızdır. Çünkü bu zat 13 ncü yüzyılın son üçte birinde ölmüştür. Bugünkü bilgimize göre Şehrizorî'nin şahsî genişletmelerle önemi artan iki şerhi vardır. Birincisi Sühreverdî'nin Telvihat'ı için, ikincisi de filozofun en esaslı eseri olan Hikmet ül - İşrak'ı için yazdığı şerhlerdir. Öyle görünüyor ki Şehrizorî'nin eserlerinden daha sonra yetişen iki işrakî düşünürü geniş ölçüde faydalanmışlardır. Bunlardan biri «Telvihat» için başka bir şerh yazmış olan İbn Kemmûne'dir (Ölm. : 1284). İkincisi de yine Hikmet ül - İşrak şerhi ile tanınmış olan Kutbüddin Şirazî'dir (şerh 1295 de tamamlanmıştır) (13).

Şehrizorî'nin ayrıca üç önemli eseri daha vardır : 1) İslamdan önceki Yunan filozofları ve mazdeizmin belli başlı hakimlerini anlatarak başlayan ve İslam filozoflarından Sühreverdî'ye kadar gelen cereyanlardan bahseden bir felsefe tarihi ki Sühreverdî burada geniş yer almaktadır. *Ravzat ül efrah ve Nüzhet ül - ervah* adını taşıyan bu felsefe tarihi için yazar ilk insan Adem'den başlayarak Empedokles, fisagor, Sokrat, Platon, Aris-

(13) Kutbüddin Mahmud b. Mes'ud, N. Tusi'nin öğrencilerindendir. Astronomiye dair İhtiyarat'ı var, ölm : H. 710 (M. 1310).

to, Anaxagoras, Teofrastes, Demokrit, Temistios, İskender Afrodisî, Zerdüşt, Homiros, Bukrat, Calinos, v.s.'yi alıyor. İslam filozoflarında tarih sırasına dikkat etmemek üzere başka Tabakat kitaplarından farklı yeni isimlere rastlanıyor. 2) Bir «Semboller kitabı» ki *(Kitab ür - Rumûz)* yazar burada bazı yeni fisagorcu fikirler üzerinde ısrar etmekte ve bunlarla işrakîlik arasında bağlantı görmektedir. 3) Kendinden önce gelenlerin öğretimini özetleyen ve anlatan bir felsefe ve Kelâm ansiklopedisi ki «İlâhî Ağaç ve Teozifik sırlar» *(Risail üş - Şeceret il - İlâhiyye ve'l esrar ür - Rabbaniyye)* adı altında toplanmıştır. Burada İşrakîlik üzerine tesir eden eski cereyanlar arasında yazar İkhvan üs - Safa risalelerini, Cabir b. Hayyan'ı, İbn Sina'yı, en sonra ve en sık olarak Sühreverdî'yi zikrediyor. Eser 1281 de (yani Sühreverdî'nin ölümünden 90 yıl sonra) bitti. Bu da filozofla birlikte Halep kalesinde hapsedilmiş Şems ile bu zatın ilişiği olmadığını gösterir. Kitabın her biri binlerce sahifeden ibaret olmak üzere altı veya yedi el yazması olduğunu H. Corbin bildiriyor (14).

Yine Corbin'in ifadesine göre Sühreverdî çok uzağı görmüştü. «*Hikmet - ül - İşrak*» adlı esaslı kitabı etrafında toplanacak olan «İşrakiyun tarikatı» gibi bir şey tasavvur ediyordu. Kur'andaki Ehl - ül - kitab (yani Allahdan vahy ile gelmiş bir kitabın etrafındaki cemaat) ifadesini kendisine göre değiştirerek bu «İşrakîler tarikatı» na «Ehli haza'l - Kitab» (bu kitab, yani Şark théosophie'si kitabı etrafında toplanan cemaat) adını veriyordu. Henry Corbin'e göre burada önemli bir işaret daha vardır. Bu Cemaatin başında bir kitabın bekçisi *(Kayyim bi'l - Kitab)* olacaktır ve bu kitabın anlaşılması güç yerlerinin gizli anlamı için bu zata başvurulacaktır. Şehrizorî Sühreverdî'nin sözüne dayanarak bu Kayyim ül - kitab'ın ilk defa kendisi olduğunu iddia etti. Bu tabir şiy'ilikte «İmam» ı ve onun «tevil» konusundaki esaslı görevini işaret etmeğe yaradı. Corbin, Sühreverdî'nin büyük kitabının giriş kısmında «kalb» in göreceği vazifeyi belirttikten sonra yeniden şiy'iliğin ayırd edici vasfı olan bir ifadeye başvurması tesadüf eseri değildir, diyor. Fakat bizce Corbin'in bu yorumlaması ilmî hudutları aşan bir yakıştırmadan başka bir şey değildir. Çünkü Sühreverdî'nin kendi eserlerinde şiy'ilik ve batınîliğe ait hiç bir iz olmadığı gibi «tevil» e ihtiyac gösteren hiç bir gizli anlam da yoktur. Esasen İrakî okulu aslında bir sünnî çevresi olan Anadoluda Selçuklular himayesinde kurul-

(14) Henry Corbin, **Histoire de la Philosophie islamique,** 1 Des origines jusqu'à la mort d'Averroes avec la collaboration de Seyyid Hossain Nasr et Osman Yahya, 1946, Gallimard.

muş ve sonradan Anadolu dışında uğradığı baskı yüzünden İran içlerine girmeye mecbur olduğu zaman bu şekli almıştır.

Vakıa İran'da daima İşrakîler bulunmuştur. Cemaatlerinin düzenli bir dış teşkilatı ve Kayyim bi'l - kitab'lık makamı yoksa da, zamanımızda yine vardır. Fakat bunun sebebini Corbin'in dediği gibi Sühreverdî'nin «keramet» inde değil, sünni çevrelerinde bu fikirlerin daha sonraları tutunma imkânını kolay kolay bulamamasında, fikir hücumlara uğradığı zaman şiy'i çevrelerinde gelişmesinin daha kolay olmasında aramalıdır. Sühreverdî felsefesinin kaynaklarından birinin eski İran doktrini olduğu hatırlanacak olursa bu gelişme daha iyi anlaşılır.

Yüzyıllar boyunca Şeyh ül - İşrak'ın türlü dereceden tesir ettiği noktalar olduğu gibi, İşrakîlerin bu zaman içinde az çok değiştikleri noktalar da oldu. Bunlar arasında meselâ işrakîliğin Nasir Tusî üzerinde ve İbn Arabî'nin şiy'î şerihlerinde tesirleri olduğunu işaret etmek yerinde olur. İşrak ile İbn Arabî ve şiy'iliğin sentezi Muhammed İbn Ebi Cumhur tarafından yapılmıştır. 15 ve 16 ncı yüzyıllar civarında olağanüstü bir hamle oldu. Sühreverdî'nin eserleri geniş ölçüde şerh edildi. Celalüddin Devvanî (ölm. : 1501) ve Gıyasüddin Mansur Şirazî (ölm. : 1542) «Nur Heykelleri» kitabını şerh ettiler. Vedud Tebrizî (1524) «*Elvah-ı İmadiyye*» yi şerh etti. Hikmet ül - İşrak'ıl Giriş'i ile en önemli olan ikinci kısmı Kutbüddin Şirazî'nin şerhi ile birlikte hindli bir sufî olan Muhammed ibn-i Şerif Herevî tarafından farscaya çevrildi (1600/H. 1008). Mîr Dâmâd (ölm. : 1631) Isfahan okulunun büyük üstadı olup yazılarında «işrakî» ünvanını almıştı. Onun tanınmış öğrencisi ve Şiy'î fikir âleminin son büyük filozofu Molla Sadreddin Şirazî (ölm. : 1640) «*Hikmet ül - İşrak*» a dair kendi fikirleri açısından yorumlamak üzere bir çok dersler verdi. Bu dersler bir kitap halinde yayınlandı. Şahsî fikirlerini «Esfar-ı Erbaa» (dört yolculuk) adlı büyük eserinde topladı. Sadr-ı Şirazî mutlak ve tek varlığın kanıtlanmasına dair orijinal fikirlerini açıklamadan önce bu alanda Farabi'den beri ileri sürülen kanıtları gözden geçiriyor ve her birini ayrı ayrı tenkid ediyor. Bu kanıtları başlıca «niçin?» sorusuna cevap veren kanıtlar *(burhan-ı limmî)* ve «mahiyet» sorusuna cevap veren kanıtlar *(burhan-ı innî)* olarak ayırıyor. Kelâmcıların kanıtlariyle meşşaî filozoflarının kanıtlarını karşılaştırıyor. Zorunlu varlığın öz *(mahiyet)* ve varlıktan mürekkep olmadığını, Varlığın bir ve mutlak olduğunu söylüyor. Sadr-ı Şirazî bu arada İbn Kemmûne, C. Devvanî, Gıyasüddin Mansur gibi işrakî filozoflarının kanıtlarını da sayıyor, meşşaî ve kelâmcı kanıtlariyle karşılaştırıyor ve bunların Mutlak Varlıkta Allahlık ve failliği açıklama bakımından

yetmezliklerini gösteriyor. Zorunlu varlık fikrinin Kur'an tarafından desteklendiğini göstermek için âyetlerden kanıtlar getiriyor. Bu araştırmalar Sadr-ı Şirazî'nin İslâm felsefesini toptan gözden geçiren ve 17 nci yüzyıla kadar yapılmış bütün araştırmaları tenkid ettikten sonra, temelleri işrakîliğe dayanan kendi fikirlerini açıklayan son filozof olduğu bu kısa bilgiden de anlaşılır. Sadr'ın özelliklerinden biri Kelâm, tabiat felsefesi, meşşaîlik kanıtları arasında doğru tarafları birleştirmesi, bunlarla tasavvuf görüşü arasındaki ilişik noktalarını belirtmesi, sonra hepsini İşrakî görüşünün temelleri üzerine oturtmağa çalışmasıdır ki, bundan dolayı - başarı derecesi üzerinde durmaksızın - onun İslam felsefesinde son büyük terkip olduğunu söylemek yanlış olmaz (15).

Aynı devirde Hindistan'da Türk - Moğol imparatoru Ekber'in büyük dinî ve fikrî teşebbüsü (ölm. : 1605) Hindistan'la İran arasında sıkı fikir münasebetlerinin doğmasına, her iki memlekette bir çok filozof ve sufî'nin gidip gelmelerine sebep oldu. Ekber'le işbirliği yapanlar işrakî felsefesinin fikirleriyle dolu idiler. Upanishad'ların, Bhagavat - Gita'ların sanskritten farscaya çevrilmesi bu sırada oldu. Aynı zamanda Ekber'in dinleri birleştirme şeklindeki büyük ve hayalî teşebbüsüne Şiraz ve civarından bir çok Zerdüşt bilginleri, büyük rahipleri (mubid mubidan) Azer Keyvan ile birlikte katıldılar. 16 - 17 nci yüzyıllar arasında Hindistan'a göç ettiler. Onlar arasında Sühreverdî'nin eserlerine kendisini vermiş olan Ferzâne Behram Ferşâd bunlardan bir kısmını farscaya çevirdi. Bu suretle Ekber'in yarattığı manevî çevrede zerdüştcüler eski İran bilgeliğinin canlandırıcısı olarak Sühreverdî'yi ele alıyorlardı. Bu alış şüphesiz doğru değildi. Çünkü - Yukarda gördüğümüz gibi - İşrakî filozofu üzerinde eski İran bilgelerinin tesiri varsa da kökleri yine Yunan ve helenistik felsefesinden geliyor ve kendine vergi bir senteze ulaşıyordu. Sühreverdî'de karanlık ve ışık mazdeizmde olduğu gibi iki zıt prensip değildi. Tersine, herşey karanlıktan ışığa doğru mertebeli bir ilerlemede idi ki, sonunda bu ilerleme «Nurların Nuru» olan Allahın mutlak birliğine ulaşıyordu. Bundan dolayı, zerdüştcülerin onu kendilerine mal etmeleri tamamen indî bir yorumlamadan ibarettir.

Hindistan'da en önemli şiy'î zümresi İmamîler veya Oniki İmamcılar *(İsna aşeriyye)* idi. Şiy'ilerin başka bir kolu olan İsmailî'ler İmam-

(15) Dr. Max Horten, **Die Gottesbeweise bei Schirazi** (1640), Bonn, Friedrich Cohen, 1912 Cevad Muslih, **Felsefei âlî ya Hikmeti Sadr ül-müteellihîn** (Telhisi kitab Esfar) 1339.

ların sonu olan altıncı İmam İsmail'i kabul ediyorlardı. İsmailî'lerin iki mezhebi Hindistan'da yerleşmişti. Musta'lî'ler 1300 de Yemenden gelmiş daî (misyoner) lerle Kücehrat civarında yerleştiler. 1395 den sonra Kücehrat sünnî hükümdarlarının baskısına uğradılar ve bir kısmı 15 nci yüzyılda sünnî oldu. Nizarî'ler ki onlara Hindistan'da «khoca» derler - Pencab civarında Multan'a, Sind'e yerleştiler, İran'la münasebete girdiler. Her iki zümrede Hindulardan bir çok din değiştirenler oldu. Khocalar «Ali» ye Vishnu'nun onuncu görünüşü *(Avatar)* gözüyle bakıyorlardı. Bu fikir 15 nci yüzyılda khoca bilginlerinden Sadrüddin tarafından yazılmış Avatar (Tecessüd) adlı eserde ifade edilmiştir.

Ekber'in veziri Kebir (Ebu'l Fazl Alkamî) onun adına yazdığı Ekbernâme'de bu hayalî dinler birleştirmesi teşebbüsünü uzun uzadıya anlatırken Hindistan'a gelen İşrakî filozofları ve zerdüştcülerden de bahsediyor : «Ateşe tapınanlar Kücehrat'tan geldiler ve hükümdara Zerdüşt doktrinin doğruluğunu anlattılar. Ekber'den eski Paris tapınma ve âyinlerine ait tabirleri öğrendiler. O sırada Sadr Şeyh Abd'ün - Nebi'nin, Celalüddin Multan'ın, Kadı Bedehşanî'nin, v.s. imza ve mühürlerini taşıyan bir vesika görünmektedir. Bu vesikanın konusu «İmam adil» in «müctehid» den üstün olduğunu gösteren kanıtları veriyor. Ekber bir yandan İslamiyetin imamî anlayışından, bir yandan İşrakî felsefesinden mülhem olarak Müslümanlığı Hindu dini, mecûsilik, hattâ budizmle birleştirmek istiyor, bunun için de Delhi'de (asıl adı Dehli) o zaman Hindistanca bilinen bütün dinlerin mensuplarını toplayacak bir tapınak yaptırıyordu. O kendi doktrinine Tevhid-i İlâhî adını veriyordu. Mîr Fethullah, Dakkin'den hükümdarı ziyarete geldi. Mîr Gıyasüddin Şirazî'nin doğrudan doğruya öğrencisi olduğu için şiy'î mezhebinde bir işrakî filozofu idi. Bedavunî bu sırada sanskritten farscaya yapılmış bazı çevirileri işaret ediyor. Aynı sırada Ekber Tacüddin Dehlî'yi çağırmıştı. Bu zat *Tac ül - arifîn* (ariflerin tacı) ünvaniyle tanınıyordu. Şehrizorî'nin Nüzhet ül - Ervah'ını, Levayih'ı şerh etmişti. Hükümdarla panteizm, işrakîlik ve dinî tolerans konularında uzun uzadıya konuştu. İnanmayanların cehennemde sonsuz olarak kalacakları hakkındaki hükmün yanlışlığı ve Kur'andan bu hükmün çıkarılamıyacağını iddia etti (16). Bu arada *«İnsan-ı kâmil»* sözünden bir hükümdarın kutsal mahiyetini ifade edebileceğini söyleyerek Ekber'in hoşuna gitti. Hattâ halkın «zemin pus» dedikleri secdenin «insanı kâmil» e yapılması ge-

(16) Yakın yıllarda Musa Cerullah'ın **«Rahmeti ilâhiye burhanları»** adlı eseri de bu konuyu ele almaktadır. (Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi adlı kitabımızda, 1966).

rektiğini de işaret etti. Gelenlerden bir kısmı bu tarzda dalkavukluklar ve saçma sözlerle Ekber'in zihnini çeliyorlardı.

Son yüzyıllar içinde Sühreverdî'nin ve işrakîliğin İran ve Hindistan'da iyi veya kötü anlaşılmış bir şekilde tesirinin ne kadar geniş olduğunu bu söylediklerimiz ifade edebilir. Bugün İran'da tesiri bu felsefenin son temsilcisi olan Sadr-ı Şirazî ve ardından gidenlerin fikirlerini benimsemiş şiy'î düşünürlerinin görüşlerinden ayrılmayacak tarzda devam etmektedir. Sadr-ı Şirazî'nin yolundan gidenler arasında Abdullah Zunuzî, Hadî Sebzevarî'ye ve başlıca Şeyhî okulunu zikredebiliriz. Bugün bir işrakî filozofunun Molla Sadr Şirazî okulundan ayrılması pek nadir görülür. Sühreverdî okulunun İran'da ilerde alacağı yer de herhalde Corbin'in dediği gibi Şirazlı üstadın etrafında toplanacaktır. Fakat Türkiye'de Molla Fenarî gibi tam sünnî bilginleri arasından Sühreverdî taraftarları ve onu medresede okutanlar çıktığı gibi, zamanımızda da İlahiyat Fakültesi profesörlerinden rahmetli Yusuf Ziya Yörükan 1922 de mütehassıslar medresesinde «Sühreverdî felsefesi» adlı doktora tezini vermiş ve son yıllarda biri bu zata ait olmak üzere «Nur Heykelleri» türkçeye iki defa çevrilmiştir (ikinci çeviri Şeyh Safvet Yetkin, M. V. klâsiklerinden).

İBN-İ TUFEYL

İbn - Tufeyl : *(Abentofal)*, Ebu Bekir Muhammed b. Abd-ü Melik b. Tufeyl Al - Kaysî, Endülüslü tanınmış işrakî filozofudur. İbn al - Hatib'e göre tıbbı Gırnata'da öğrendi. Orada iki kitap yazdı. Abd al - Vahid Al - Merraküşî'den rivayet edilir ki filozofla Murabıtî hükümdarı arasında dostluk çok ileri idi. İbn-i Rüşd'ü onunla tanıştırdı ve büyük şerhlerini yazdırdı. İbn Tufeyl Merraküş'te 1185 de öldü. Ondan bize yalnız Meşrik felsefesinin sırları *(Esrar al - hikmet al - meşrikiyye)* veya *Hay İbn Yakzan* diye tanınan tek bir kitap kalmıştır.

Tabakat kitaplarının verdiği bilgiye göre İbn Tufeyl'in astronomide geniş bilgisi vardı. Tanınmış arab astronomu Ebu'l - İshak Al - Batrucî Kitab fi'l - Felek'inin önsözünde Batlamyos'un nazariyelerini değiştirmek istediği şeklinde ondan bahsediyor.

İbn Tufeyl Farabî'yi ve başka eskileri tenkid ediyor : «Farabî'den elimize gelen kitaplardan çoğu mantığa aittir. Felsefeye ait olanları şüphelidir. El - millet el - fazıla adlı kitabında kötü ruhların ölümden sonra elemler içinde devam edeceğini söylediği halde, Siyaset ül medeniye'de onların dağılacağını ve yokluğa karışacağını ve yalnız yetkin ruhlar için ölümsüzlüğün bulunduğunu söylüyor. Ahlâk kitabında insanlığın mutluluğundan bahsederken onun bu dünyadaki hayatta gerçekleşemiyeceğini söylüyor. Bundan sonra zikredilen herşey hezeyan ve hurafeden ibarettir. Bu bütün halkı Allahın Rahmetinden yese düşürdüğü ve erdemli ile kötü insanı aynı derecede gördüğü gibi, hepsini yokluğa karıştırıyor. Peygamberlik hakkında söylediği de kötü inanca ve özel hayâlgücüne dayanmaktadır. Artık felsefesini açıklamaya lüzum yoktur (Farabî'nin izahı, Sh. 47). İbn Sina'yı tenkid ederken onun Aristo eserlerini şerh ederek Şifa adlı kitabında onun yolunu tuttuğunu ve bu eserin birinci kitabında bu noktayı açıkladığını söylüyor. Ancak bu eserini meşşaî okuluna göre yazdı ise de

«Felsefet el - meşrikiyye» adlı kitabında bu yoldan ayrıldı. Şifa'yı okuyanlar Aristo'yu da okuyacak olurlarsa pek çok noktalarda onların birleştiklerini görürler diyor. Ayrıca Gazalî'yi tenkid ederken de şöyle diyor: «Bu zatın eserleri hitab ettiği insanlara göre bir yerde kabul ettiğini başka bir yerde reddediyor. Tehafüt adlı kitabında cesedlerin haşrini (öldükten sonra ruhların bedenlerile birleşeceklerini) inkâr ettikleri ve ferdî ruhlar için ceza ve mükâfatı kabul ettiğinden dolayı filozofların küfrüne hükmettiği halde, Mizan adlı kitabının başında bu inancın sufî şeyhlerine mahsus inancını da tıpkı sufî'lerin inancı gibi olduğunu söylediğine göre birinci kitabı ile bu sonuncusu arasında tam çelişme görülüyor. Bu çeşit bir çok kitaplarında birbirile çelişik şeyler vardır. Bunlardan Mizan'ın sonunda özür dileyerek kendisi de bu farklardan bahsediyor ve kanaatlerinin üç kısım olduğunu söylüyor : bir kısmı halkın da katıldığı kanaattir. Bir kısmı insanla kendi nefsi arasındaki kanâattir ki, ondan inançta kendine benzeyenden başkasının haberi olmaz : «bu sözlerde eskilerden kalmış inancında şüphe ettiğin noktalar bulunmasında fayda vardır. Şüphe etmeyen düşünemez. Düşünemeyen göremez ve göremeyen körlükte ve hayrette kalır.» diyor. Bu onun öğretim yoludur ve bunların çoğu semboldür ki yalnız kendisine derin görüşle bakanlar tarafından anlaşılır. El - Cevahir adlı kitabında kendisinin ehil olmayanlarca şüphe ile karşılanacak fikirleri olduğunu, fakat iç anlamlarının açıkça doğru olduğunu söylüyor. «Fakat onlardan Endülüs'e, elimize hiç bir şey gelmemiştir. Buna karşılık bir kısım halkın şüpheli sandıkları kitapları gelmiştir. Bu kitaplar da Maarif - el akliyye, En - nefh ve't - tesviye, Mesail-i mecmua ve başkalarıdır. Bu kitaplarda tanınmış eserlerinde isbat edilmiş olan şeyler bulunmamaktadır. En karanlık cihetler El - maksad al - usnâ adlı kitabında bulunur. Son devirde yetişen bir kısım düşünürler «*Mişkat ül - envar*» da nurlara karşı örtünmüş olanları zikrettikten sonra Allaha ulaşanlara *(vasıl'in)* geçerken «bu büyük varlığın sırf birlik sıfatına aykırı bir sıfatta durduklarını» söylüyor. Buradan Allahın özünde çokluk olması gerektiği inancına varıldığı görülüyor.

İbn Tufeyl'in felsefesi, elimizdeki biricik kitabı olan Hay İbn Yakzan'da yazılıdır. İbn Sina'nın da bu adda bir eseri varsa da iki filozofun fikirleri arasında çok fark vardır. Çünkü İbn Tufeyl meşşaî'lerden bağımsız bir felsefeye mensuptur.

İbn Tufeyl'in kitabına göre Ekuatör'ün altında bulunan Hind adalarından bir adada babası ve anası olmayan bir çocuk doğdu. Bu doğuşa biyoloji tabiri ile génération spontanée denebilir. Bu görüşle insanın Adem

ve Havva'dan ürediği şeklinde samî dinlerin birleştiği görüş arasında esaslı ayrılık bulunduğu meydandadır. Dinlerin inancına göre Allahın yarattığı bir erkek ve bir kadındır. Din âlimlerinden hiç biri insanın havadaki ılımlılık *(i'tidâl)* ve yaşlık derecesinin belirli şartları içinde yeryüzünde çıktığını söylemez. İbn Tufeyl felsefî romanının başında bu insanın doğuşuna dair bir faraziye daha ileri sürüyor. Ona göre Yakzan ile bir ada hükümdarının kızı arasındaki münasebetten Hay doğmuş ve çocuk bir sandığa konarak denize bırakılmış, dalgaların sürüklediği sandık insan yüzü görmemiş bir adaya ulaştığı için çocuk orada büyümüştür. Fakat İbn Tufeyl yine de birinci görüşüne dönerek Hayy'in bu adada topraktan mayalanarak sıcak, soğuk, ıslaklık ve kuruluğun birbirine karışmasiyle meydana geldiğini söylüyor.

İbn Tufeyl'in Hay hakkında anlattıkları Daniel de Foe'nin Robinson Crusoe romanına benziyor, ancak ondan çok farklıdır. Çünkü bu kendi kendisine doğan insan tek başına büyümüştür, hiç bir insan eğitiminden geçmemiştir, hiç bir insanı tanımamıştır. Bütün bilgisi kendi başına tabiatla karşı karşıya kalmadan ve onda doğuştan gelişen akıl yetileri yardımiyle meydana gelmiştir. Çocuk bir ceylan tarafından emzirilerek büyüyor. Yürüyecek hale gelince ağaçların usareleri ve yemişlerini yiyor. Adada vahşi hayvanlar olmadığı için rahatça dolaşabiliyor. Sonra gördükleri ceylanın biricik hayvan olmadığını ve başka cinslerin de bulunduğunu ona gösteriyor. Yapraklardan kendisine elbise yapıyor. Böylece Hay'de teknik bilgi doğmaya başlıyor. Ceylan ihtiyarlayınca ona kendisi bakıyor, ada içinde dolaşarak gıdasını tedarik ediyor. Fakat önemli olan Hay'de tecrübe ile kurulmuş olan bu bilginin üzerindeki soyutlara, genel kavramlara ait aklî bilginin teşekkülüdür. Etrafındaki cisimlerin bir yer kapladıklarını, hareket ettiklerini, olayların birbirine sebeplik bağı ile bağlandıklarını, bu sebepliğin sonsuzca uzandığını düşünmiye başlıyor. Daha ileri giderek Hay, bütün bu sonlu ve ölümlü varlıkların ötesini düşünüyor. Vakaa, ilk önce ceylanın ölümü ona canlıların hayatlarının bir sonu olduğu fikrini vermiş ve tecrübeleri ilerledikçe bunun bütün canlılara ait umumi kaide olduğunu anlamıştı. Sebeplik üzerindeki düşünce onu bu canlı varlıkları meydana getiren bir ilk sebebi aramağa götürmüş, böylece Hay, hiç bir öğretme olmaksızın metafizik ve ilâhî prensipleri düşünmüştür.

İbn Tufeyl'in bu felsefî romanda göstermek istediği şey, insanda felsefî ve metafizik düşüncenin doğması için hiç bir öğretime ihtiyaç olmadığı, bu düşünceye ait fikirlerin, bizde her türlü öğretme dışında doğuştan ve doğrudan doğruya bulunduğu noktasıdır. İbn Tufeyl'in eseri lâtinceye çevrilmiş ve bu çeviriye Moise de Narbonne kuvvetli bir serh yazmıştı.

Arapça aslı latinceye çevirisiyle birlikte Edward Pococke tarafından Philosophus autodidactus adı ile 1671 de Oxford'da neşredilmiştir. İkinci defa 1700 de basılmış, Pococke'un latince metni Ashwel ve daha sonra George Keith taraflarından İngilizceye çevrilmiş ve yayınlanmıştır. Üçüncü bir İngilizce çevrisi arapça orijinalinden Simon Ockley tarafından yapılmış ve 1711 de Londra'da basılmıştır. Hollanda diline yapılan bir çevirisi önce 1672, sonra 1701 de basıldı (Rotterdamm). İlk Almanca çevirisini J. G. Pritius, ikinci çeviriyi J. G. Eichhorn yapmışlardır. Son zamanlarda Cezair üniversitesi İslam felsefesi profesörü L. Gauthier İbn Tufeyl hakkında bir tetkikle birlikte ilk defa Fransızca çevirisini neşretti (1938). Türkçeye Babanzade Reşid tercüme etti ve 1923 de Mihrab dergisinde yayınlandı. Batıda tesiri çok büyük oldu. Onun bir çok taklitleri yazıldı. En tanınmışları arasında çağdaş felsefeyi açanlardan Francis Bacon'un Atlantis adlı felsefî romanını zikretmelidir.

IX

BAĞIMSIZ FİLOZOFLAR

İslam felsefesinde bazı filozoflar tabiat felsefesi, meşşaîlik ve işrakîlik dışında kalmışlar ve her biri ayrı orijinal görüşlere sahip olmak üzere, doğrudan doğruya bir okula bağlanmamışlar ve fikirlerinin önemine rağmen ayrı birer de çığır kurmamışlardır. Bir kısmı skolastiği aşan ve modern düşünceyi hatırlatan bu filozoflar üzerinde ayrıca durmak yerinde olur. Bunların en tanınmışları Nuşencanî Gaznevî, Ebu'l - Bereket, Abdullatif, İbn Haldun'dur. İbn-i Heysem ve İbn-i Hazm gibi büyük bilginlerden şüpheci filozofları da bunlara katabiliriz.

Nuşencanî (Ebu'l - Feth) Türkistan'da Nuşencan'da doğdu. Tahsilini Semerkand ve Buhara'da yaptı. (Herat yanında Buşenc şehri vardır ki doğduğu şehrin burası olması ihtimali vardır). Önce Bağdad'da yaşadı, sonra hayatının ikinci kısmını memleketinde geçirdi. Bu zat bilgi teorisi ile metafizikten ziyade ahlâkla uğrasmış bir filozoftur. Bu bakımdan İbn-i Mikeveyh'e benzetilebilir. Nuşencanî'ye göre felsefenin esaslı konusu insandır. İlmin hedefi ahlâktır. Fakat bu felsefe anlayışında mutasavvıflarla birleşmiyor ve onlar gibi insanı birliğin aynası saymıyor. Alemlerde çokluk olduğunda şüphe yoktur. İnsan bu evrende yalnız imtiyazlı ve merkezî bir rol oynar, çünkü şuuru vardır. Biz âlemleri duyularımızla biliriz. Bu noktada Nuşencanî, mutezile ve tabiatcılar gibi Sokrattan önceki felsefeye dayanır. İlimde hiç bir şeyi kesin olarak bilmediğimizi, herşeyin kaynağı olan Allahın ancak aklî bir kasdla kabul edilebildiğini söyler. Öyle ise iki türlü bilgimiz vardır : (1) Kendi nefsimiz hakkındaki bilgi, (2) Allah bilgisi. Fakat, onlar birbirinden ayrılır. Allah bilgisi bizi metafizik hakikata götürür ki, âlemlerin kanıtlanmasının hareket noktasıdır. Duyularımızla kanıtlayamadığımız şey onunla kanıtlanabilir. Fakat Nuşencanî'ye göre hakikat sezgisi insanın aklı ile ölçülür. İnsan, iyilik ve mutluluğu kuran aklî sezginin ölçüsüdür. Mutluluk nefsin aradığı şeye ulaşmaktır.

Bu manevî sükûn halidir. Nuşencanî bu manevî sükûnla metafizik kesinlik arasında benzeyiş görüyor ve birincisini ikincisi için model olarak alıyor. Filozof meşşaîlerden ayrılıyor, mutasavvıflara yaklaşıyor. Fakat onlarla da birleşmiyor. İnsanla Allahın ayrılığı üzerinde ısrar ediyor. Doktrininin en dikkate değer noktası tabiî kesinlikle metafizik ve ruhî kesinliği ayırmasıdır. Bu bakımdan onu bazı modern düşünürlere yaklaştırabiliriz.

ABDÜLLÂTİF BAĞDADÎ

ve şüphecilik

(Muvaffak-üd-din Abdüllâtif, ölümü : 1231)

Felsefeyi İbn Sina ve Gazzalî'nin eserlerinden öğrendi. Eserleri onu İbn Sina'nın çığırında gibi gösteriyor. Fakat sonradan ona karşı vaziyet aldı ve büsbütün ayrıldı. Şarih, Musa b. Meymun ile tartışmalarından sonra tekrar eskilere, Farabi, İskender Afrodisî ve Themistius'a döndü. Bu sırada Farabi'nin Mantık kitaplarını şerh etti ve El - eşkâl ül - burhaniye adlı eserine büyük bir tefsir yazdı. İbn Sina'nın şartlı tasım *(İstisnaî kıyas)* ına hücum için bir risale yazdı. Felsefede derin tesiri olmadı, fakat eskilerin değerli sayılanlariyle tartıştı, zayıf noktalarını bulmaya çalıştı. Bu hedefle Sühreverdî'yi, İbn-i Meymunî'yi tenkid etti. Farabi'nin «Erdemli şehir» adlı eseri hakkında bir deneme yazdı. İncelediği filozoflar arasında en çok tuttuğu Farabi idi. Abdüllatif hiç bir şahsî sistem kurmadı ve belirli hiç bir felsefenin ardından gitmedi. Bir filozoftan ziyade şüpheci bir tenkitçi oldu. Kararsız mizacından dolayı eserlerinde değişik yönelişler vardır. Fakat kuvvetle tenkitleri onu tanıtmaya yetti.

Şüphecilik : İslam felsefesinde şüphecilik bağımsız bir hareket değildi. Çeşitli felsefe okullarında şüphecilere rastlanır. Bazı akılcı filozoflar da hayatlarının bir devresinde şüpheci olmuşlardır. Yunan şüpheciliğinin (sceptiques) İslam felsefesi üzerinde tesiri önce Mu'tezile'de görülüyor. Farabi bu teması şöyle zikrediyor : «Foren (Pyrrhon) e mensup olan ve kendilerine, halkı bilgiden men'ettikleri için mani'a denen bir zümre vardır.» İbn Hazm Kitabı ül - fasl fi'l - milel inde «bazı kimseler tekafii edille *(dichotomie)*'ye düştüler. Onlara göre birbirine zıt doktrinlerden hiç birinin ötekine üstün olduğu isbat edilemez. Çünkü her iki tarafa ait aynı derecede kanıtlar vardır. Böyle düşünenler şüphecidirler diyor. Fahrüddin

Razî Muhassal'ında «bir zümre duyulara apaçık gerçek gözü ile bakarlar. Bir kısmı duyulara güvenmemekle beraber apaçık hakikatı akılda görürler. Eflatun ve Aristo böyledir. Fakat bir kısmı da hem duyulara, hem akla güvenmezler, her ikisinin aldatıcı olduğunu söylerler. Bu üçüncü zümre şüphecilerdir» diyor. İslam âleminde şüpheciler lâ edri - ye, İnadiye, Saadiye, mânia adlariyle tanınmaktadırlar.

Şüpheciler Reybiye ve Hisbaniye adlariyle de tanınmaktadırlar. Hüzeyl - ibn Allaf kitab - ür reyb'inde Aristo'nun Fizik'ine (VII) dayanarak Yunan şüphecilerini anlatıyor. 1) Bir şeyin uzaktan küçük görünmesi, 2) Su içinde bir kalemin kırık görünmesi, 3) Hastaya şekerin tadsız veya acı gelmesi gibi kanıtları ileri sürüyor. Eş'arîler Kelâmda bu kanıtlardan faydalandılar. Mutezile stoïque'lerin tesirinde idi. Eş'arî kelamcıları da *sceptique*'lere bağlanıyorlardı . İbrahim Nazzam Ebu İshak - üş - Şakk (şüpheci) adında bir filozoftan bahsediyor. Duyumların tahlilinden fikre doğru giden ve dichotomie yüzünden kesin hakikate ulaşılamıyacağını söyleyen İbn Hazm'de de şüphecilik görülüyor. Zekeriyya Razî'nin tabiat felsefesinde de şüpheliğin yeri vardır. Bu şüphecilere sebep konusunda şüpheciler (reybiyye bi'l - ille) denebilir. Razî'nin sebeplik için ileri sürdüğü şüphecilik kanıtlarını sonradan Gazali kullanmıştır *(El - munkiz'*de).

Astronom ve büyük şair Ömer Hayyam Rubaî'lerinden bazılarında «İnsanın asıl ve akibeti akılla anlaşılamaz» demektedir. Bir kısım şiirlerinde de hakikate ulaşılamıyacağını söylemektedir. Fahrüddin Razî'nin öğrencisi Husrevşahî hayatının son devresinde şüpheciliğe düştü. İbn Sina'nın bazı şiirlerinde tasavvufî hayretle karışık şüphecilik izleri görülüyor. Şüphecilik Gazalî'de iç gözü ile dinî kesinliğe ulaşmak için, başka bir tarzda olmakla birlikte Descartes'ın doute méthodique'i gibi bir rol oynuyordu. İbn Heysem fizik araştırmalarında algının *(el - idrak)* yanılmalarından hareket etmek üzere şüpheciliğe vardığı halde sonradan Farabi'nin tesiri ile bundan kurtulduğunu daha önce görmüştük.

EBU'L - BEREKÂT BAĞDADÎ

(1076 - 1166)

Ebu'l - Berekât 12 nci yüzyılda İslam filozoflarının en büyüklerinden biri olduğu halde, ne Ortaçağ'da, ne sonradan Batı'da bilinmiyordu. İslamda Kelâm düşüncesi üzerinde büyük tesiri oldu. Messaîlere hücumları, işrakî okuluna karşı kasıtlı ilgisizliği, orijinalliğine rağmen onun Yakın Doğu filozofları arasında tek başına kalmasına sebep oldu. Fahrüddin Razi ve Nasir Tusi gibi akılcı filozof kelâmcılar sistemlerini Gazalî'nin şüpheci tesirine karşı savunmak için onun fikirlerinden çok faydalandılar. Asıl adı Hibetullah, ünvanı da Evhad üz - zaman olan filozof Bağdad'da doğdu. Ailesi yahudi idi. Güya düşmanlarının halife yanında onu tehdit etmeleri yüzünden, erişgin yaşda müslüman oldu. Fakat daima Abbasî halifesi Müktefî Billah'ın yakın dostu idi. Bazı arap biyografları onu İbn Sina'dan, hatta Aristo'dan üstün görüyorlar. En önemli eseri olan Kitab ül - Muteber'de kendinden önce gelenlerin sistemlerini açıklamak suretiyle kendi orijinalliğinden haberi olduğunu gösteriyor. Kelâmcı diye tanınmış olmasına rağmen kelimenin tam anlamı ile bir filozoftu. Önce ilimler sınıflaması ile, mantık anlayışı ile, sonra bilgi teorisi ile çağdaşlarından, hatta bütün Ortaçağ felsefesinden uzaklaşıyor, bazen modern filozoflara yaklaşıyor. İndî karşılaştırmalar yapmaya kalkmadan ve bütün çağdaş fikirlerin kökünü İlkçağ filozoflarında aramadan, bazı fikir benzeyişlerini işaret etmek yerinde olur.

Kitab ül - Muteber üç ciltten ibarettir : birincisi mantık, ikincisi tabiat ilimleri, üçüncüsü İlâhiyatı tetkik etmektedir. Yazmaları Köprülü, Ahmet III ve Fatih kütüphanelerindedir. İlâhiyata ait cilt kısmen Şerafettin Yaltkaya tarafından türkçeye çevrildi (1932). H. S. Pinas onun hakkında iki makale yazdı *(Revue des Etudes Juives, 1938).* Eser Hindistan'da Dairet ül - Osmaniye'de basıldı (1939). Abdurrahman Bedevî ondan bir kitabında bahsettiği *(Ez zaman el - vücudî,* 1945). Biz 10 ncu milletlerarası Felsefe kongresinde hakkında bir tebliğ okuduk (Amsterdam, 1948) ve Türkçe İslam Düşüncesi ile Fransızca La Pensée de l'Islam'da (1946 ve 1953) ona birer fasıl ayırdık.

Ebu'l - Berekât Sokrattan önceki fikirlere dayanarak Aristo metafi-

zikini tenkitle başlıyor. Fakat ilim hakkındaki umumi görüşünde meşşaî felsefesine bağlı kalıyor. Aristo geleneğine göre her ne kadar ilimleri teorik ve pratik olarak bölüyorsa da, onlardan teorik ilimleri ele alıyor, onları da yeni bir görüşe göre üçe ayırıyor : (a) zihin ilimleri, (b) duyum ilimleri, (c) akıl ilimleri. Öyle görünüyor ki bu bölüm onun bilgi teorisine dayanmaktadır : Onca bilgi basit ve eksik, mürekkep ve tam olarak ikiye ayrılır. Birincisi duyulara, ikincisi akla aittir. Bilginin bilgisi bu ikinci kategoriye girer. Meselâ güneş küçük bir disk gibi gördüğümüz ve yalnız aklımız onun gerçek büyüklüğünü anladığı gibi, şeyleri de önce duyumla eksik olarak kavrar, sonra bu bilgiyi akılla tamamlarız. Zaman hakkında anlayışımız da böyledir. Zaman duyulara ait algı ile değil, akılla bilinir. Herkes duyu verilerine baş vurmadan zamanı zihinle tanıyabilir. Fakat zamanın bu zihnî sezilişi üzerinde düşündüğümüz zaman güçlük meydana çıkar. Filozoflar arasında farklı görüşler buradan ileri gelir.

Ebu'l - Berekât hareketin ölçüsü veya sübjektif tasavvur halinde anlaşılan zaman teorilerini tenkid ettikten sonra, kendi görüşünde esaslı bir rol oynayan orijinal bir teoriye ulaşıyor. Önce ilimler sınıflaması üzerinde bir rol oynayan orijinal bir teoriye ulaşıyor. Önce ilimler sınıflaması üzerinde duralım. Çünkü bütün fikirleri ona bağlıdır. Zihin ilimleri onda Aristo sınıflamasına göre şekli maddeden ayrı olan ilimlere karşılıktır. Zihin ilimleri deyince olaylara baş vurmadan, zihin ile kurulan ilimleri anlıyor. Onlar da: (a) saf ilimler : mantık, matematik, (b) saf olmayan ilimler: yani bir dereceye kadar tecrübe ile karışık ilimler: astronomi. Duyum ilimleri tabiî ilimlerdir; akıl ilimleri de metafizik ve ilâhiyat gibi ilke ilimleridir. Saf ilimlerin mutlak kesinlikleri vardır, fakat duyulara ait değildirler, muhtevaları yoktur. Saf olmayan ilimlerin ise ancak göreli *(nisbî)* bir kesinlikleri vardır : olaylara aittirler ve muhtevaları vardır. İlke ilimlerine gelince onlar daha çok göreli ve daha az kesindirler. Böylece Ebu'l - Berekat zamanı filozoflarından tamamiyle farklı bir olasılık *(probabilisme)* görüşüne varır. Ona göre Kelâm kanıtları kesin değildir ve teorilerle uyuşmaz. Onları kanıtlamak için Aristodan İslamda «mutezile» ye kadar tanınmış bazı aforizmler üzerinde israr eder. Metafiziğin Gazalî'de olduğu gibi tasavvufî bir sezgi ile tamamlanabileceği kanısında değildir. Bir akıl felsefesiyle başlıyorsa da olasılık (İhtimaliyet) görüşünden dolayı o bir akıldışı *(irrationnel)* görüş sahibi sayılabilir. Gazalî'nin sübjektif bilgi tenkidi üzerine kurulmuş tenkidci şüpheciliğinden daima uzak kalır. Ona göre bilgi bilinene uygundur. Bundan dolayı Gazalî gibi kalbin aklı ile şeylere ait aklı ayırmaz; nazarî *(spéculatif)* akılda bizi duyu verilerinin olasılığından kurtaran zihnî bir sezgi ile dine götürecek yolu arar. Buradan filozof

«nefsler ve akledilirler *(Ma'kulat)* yalnız akıldışı sezgi ile bilinirler» sonucunu çıkarır; böylece meşşaîlerden olduğu kadar işrakîlerden de ayrılır.

Metafiziğini bir yana bırakırsak, Ebu'l - Berekât'ın ilim görüşü, ilkesi bakımından çağdaş bir filozofun, Hans Reichenbach'ın görüşüne benzer. Bu zat ilmî bilgiyi bir yandan kesin ve muhtevasız, öte yandan kesinsiz (olası *probable)* ve muhtevalı olarak ayırıyordu. Sisteminin adı olan empirisme logistique veya probabilisme épistémologique de buradan geliyordu. Ebu'l Berekât mekanı, hareketi, şiddetli iğilmeyi, cisimlerin düşmesini, zamanı meşşaî felsefesinden tamamen ayrı bir tarzda tanımlıyor. Her türlü muhtevanın boş zarfı gibi görülen sınırlı mekana dair meşşaî kanıtlarını bir yana koyduktan sonra, mekânın sonsuzluğu kanıtlarına geliyor: sınırlı bir mekânı düşünmek insan için imkânsızdır. Bir okun mekânın limitine ulaştığı düşünülsün diyor: ondan sonra ne boşluk, ne doluluk vardır. Ok yoluna devam edebilir mi? Meşşaî ilkelerine aykırı iki cevap *mümkündür: devam edebilir,* çünkü boşluğa *rastlıyor, yahut devam* edemez, çünkü ona karşı koyan bir cisme rastlanıyor. Meşşaî'ler bu kanıtın fantezi üzerine kurulduğunu söyleyerek cevap verirler. Fakat bu da onların kanıtları kadar meşrû ve aklî'dir. Sonsuz mekân, Ebu'l - Berekât'a göre sonsuz zamanın lâzım şartıdır. Bu da onun fizik ve metafizik kısımlarında açıklanacaktır.

İbn Sina ve sonrakilerin geliştirdiği iğilim hakkında meşşaî teorisine gelince, Ebu'l - Berekat onu yeniden ele alıyor ve inceliyor. Bu, başlıca tartışmalara konu olan yükselen hareketle alçalan hareket arasındaki sükûn *(quie media)* anidir. Filozof bu faraziyenin saçmalığını kanıtlamak için, en dikkate değeri şu zikredeceğimiz olan bir kaç konkre misal veriyor : büyük bir hızla düşen bir midye yukarı çıkan bir kum tanesine rastlarsa, kum tanesi yönünü değiştirir ve öteki ile birlikte durmadan düşer. O zaman ques media yoktur. Ebu'l - Berekât'ın aynı cisimde iki karşıt «meyil» in varlığını kabul etmesi ona başka problemi çözme imkânı veriyor. Bu da cisimlerin düşmesinde ivme *(accelération)* problemidir. Filozofun Pines tarafından kullanılan metni Aristo'nun dinamik kanununu reddediyor; sabit bir kuvveti yeknasak bir hareket doğurduğunu söyleyen Aristo görüşü yerine, sabit bir hareketin gittikçe artan bir hareketi doğurduğu görüşünü koyuyor.

Metafizik başka ilimlere ilke veren ilimdir. Tabiî veya tabiat üstü bütün ilimlerin aynı görevi vardır : onlar farklı açılardan varlığı inceler-

ler. Bunun için ilimler sınıflaması zaruri değildir; ve her sınıflama indîdir. Bölümlere ayrılması ancak zihinlerin basitten mürekkebe, duyulardan akledilire doğru giden aslî birliği anlamasına yardım eder. Aristo yüksek cinsleri on kategoride toplamıştır. Onlar daha umumi cinslere indirilebilir mi? Bazıları bunu denemişlerdir. Ebu'l - Berekât bütün kategorileri fikre ait ve varlığa ait *(ontologique)* diye ikiye ayırıyor : zaman, mekân, nisbet fikre ait kategorilerdir. Nitelik, etki, edilgi varlığa ait kategorilerdir.

Bir insan bir şeyi bilince ve bildiğini bilince bu şeyin var olduğunu hükmeder. Bu hüküm bu şeyin algılanmış olduğunu göstermez. Fakat bu şeyin algıdan önce ve sonra algılanabilir, hattâ bir başka algılayanın algısından önce veya sonra algılanabilir olduğunu gösterir. Var olan şey bir insanın algısı sırasında olduğu gibi algısından önce ve sonra da özü ile vardır. Bu güce *(el - kuvve)* biz «varlık» diyoruz. Eğer bazı şeyler bazı kimseler tarafından algılanmamış iseler, bundan dolayı onların var olmadıkları çıkmaz. O zaman bazı şeylerin bazı algılayanlar tarafından algılanmamış olmaları veya algılanamaz olmaları mümkündür. Çünkü algı varlığın şartı değildir, fakat varlık algının şartıdır. Bundan dolayı bir varlığın var oluşunun kabulü onun algılanmış olduğunu gösterir. Varlığın tanımı «algılanmış olan şey» veya algıya elverişli olan şey değildir. Varlık ve varolan kelimeleri algımızın ve bilgimizin ilk temellerini kurarlar. Varlıktan daha iyi bildiğimiz bir şey olmayınca, varlığın tanımı yoktur. Varlıklar ya «ayn» *(entité)* ya ruh *(esprit)* halinde vardırlar. Ayn halinde varlıklar ortaktırlar, ruh halinde varlıklar ise değildirler. Onlar algılayanların sayısınca farklıdırlar. Ruh halinde varlıklar ayn halinde var iseler de, algılanabilirlik ve bildirilebilirlik bakımından farklıdırlar. Bir zorunsuzun başka bir zorunsuza ircaı sonsuzca gider ve zorunsuzların bu sonsuzluğu dışta gerçekleşemiyeceği için, sırf vehim halindedir. Fakat varlıkta kendi başına Bir, zorunlu varlıktır. Zorunsuzun varoluşu zorunlu varlığın kanıtıdır. Zorunsuz varlık kendisinden ziyade zorunlu varlığı isbat eder.

Âlem yaradılmış mıdır, başlangıçsız mıdır? Yaradıştan önce yokluk var mıdır? Âlem bir zaman geçtikten sonra mı yaradılmıştır? Yokluğun bu süresi zamanla ölçülebilir mi? Bu süre kısaltılabilir mi? Evet, diye cevap verilirse, o zaman Ebu'l - Berekât'a göre o sonsuzca küçülür ve zaman yaradışta bir rol oynamaz. Nitekim filozof için meydana gelme *(hudus)* ve başlangıçsız öncelik probleminin doğrulanması zaman kavramının tahliline bağlıdır. Farz ediyoruz ki zaman hareketle anlaşılabilen zihnî bir itibar *(convention)* dır. Meselâ gün güneşin hareketi ile ölçülür. Fakat

gerçekte biz zamanı altı faktörle biliyoruz : başlangıç, hareket, varış, hareket eden, hareket ettiren, yörünge *(mahrek)*. Bu belirleyenlerden hiç biri zaman değildir. Ebu'l - Berekât olasılığın kesinsizliklerinden kurtulmak için kendi metafiziğini akılcı bir zaman görüşü üzerine kurmak istiyor. Yaradış ve âlemin başlangışsızlığı problemi, eğer zamanı bütün olayların içinde akıp gittiği kadro gibi görmezsek, çözülemez olur. Meşşaîler onu hareketle tanımlamak isterler ve hareketsizliği zaman dışı bir başlangıçsızlık sayarlar. Bu filozofa göre, tersine, zamanı yalnız harekette aramamalıdır, o sükûn halinde de vardır. Onu duyularımızla kavramıyoruz, akılla anlıyoruz. O şekle ait bir hakikat değildir, her yerde onun ontolojik değeri vardır (yani varlığa aittir). Ebu'l - Berekât bunu kanıtlamak için bir merkezden zıt yönlere doğru farklı hızlarda hareket eden kürecikler tasavvur ediyor. Bu küreciklerin dönme sayısı farklı olsa da, zaman eşittir. Nitekim onlardan birinin biraz durduktan sonra tekrar harekete başladığını farzetsek, zaman da başlamaz ve bitmez. Bu demektir o hareketle ve sükûnla ölçülemez; tersine, hareket ve sükûn zamanla ölçülmelidir. Görülüyor ki zaman varlığa vergi olan bir niteliktir ve varlığın süresi onunla ölçülür. Daha küçük bir varlık daha eski ve bundan dolayı da başkalarından daha büyük olabilir.

Zorunsuz varlıklar zamanla kaim oldukları gibi zorunlu varlık ta zamanla kaimdir. Şu şartla ki zorunsuz varlıklar zamanda oldukları halde, zorunlu varlık zamanla kaimdir. Zamanı geçmiş ve gelecek diye bölmek göreli bir yaklaştırma (takrib) den ibarettir ve asıl zaman böyle bir ölçüye elverişli değildir. Ebu'l - Berekât'a göre şimdiki «hal» için öncelik ve sonralığın tanımı imkânsız olduğundan dolayı, zamanın sonsuz devamından bahsetmelidir. Halbuki filozofların sonlu zaman görüşü onu hareketle tanımlamada ısrar etmelerinden ileri gelir. Farabi'nin başlangıçsızlık *(Ed - Dehr)* fikri Ebu'l - Berekât'ın varlığın içindeki zamanından ibarettir. Böylece filozof Kader problemini çözmek istiyor. Bir süjenin olacak olan şeyleri aynı zamanda kavraması imkânsızdır. Fakat Allahın bu farklı anlerin bütününü kuşatmaması onun eksik olduğunu göstermez; çünkü bu imkânsızlık bilen süjeden gelmez, bilinen objeden gelir. Çünkü bilinenin bilende meydana çıkması bilmenin var oluşuna bağlıdır ve varoluş sonsuzu kuşatamaz. Henüz varoluşa girmemiş olan şeyi önceden bilmek imkânsızdır. Allah daima ve her yerde aslâ değişmeden akıp giden vakıaları bilebilir. Yani Kaderin kanuna *(Şer'e)* tabi olduğunu bilirse de, zamana ve kimselere göre değişen iradî fiilleri önceden göremez. Vakıa, iradî fiillerle tabiî olayların karışmasından meydana gelen şeylerde Kader yoktur. Böylece ne yalnız iradeye ne de tabiata atfetmek imkânsız olan vakalarda tesadüf

(rastgelelik) ve talih bulunur. Meselâ eğer bir adam bir yoldan geçerken aksi taraftan gelen ve kendisine doğru çevrilen bir akrep ile karşıkarşıya gelir ve bir kaza olursa, bu hayvanın onu yaralaması, yahut insanın kendini öldürmesi mukadderdi. Allah o tarzda tesir etti ki, onlar istenen zamanda ve tarzda birbirlerine rastladılar denemez. Varlıkların her zaman ve her yerde belirli bir tarzda birbirile rastlaşması imkânsızlığı, Allahın yetkinsiz (eksik) olmasından gelmez, bu karşılaşmanın öz bakımından imkânsız olmasından gelir.

Bu eski görüşte bugünkü probabilisme'in kelâmcı veya metafizikci ceddini buluyoruz. Biliyoruz ki bu yüzyılın bazı fizikcileri için bilginin takribî değeri araştırma âletlerimizin eksikliğinden gelmez; tersine, âletlerimize ne kadar sarihlik verirsek olasılık o kadar artar. Kesinliğin bulunmayışı eksikliğimizden gelmez, fakat şeylerin tabiatından gelir. Şunu da katalım ki bu metafizik fikrin fizik bir plâna nakli doğrudan doğruya tesirle anlaşılamaz. En sonra hatırlatalım ki Bertrand Russell'in zamanı şeylerin objektif süresi olarak görmesi Ebu'l - Berekât'ın zaman görüşünü hatırlatıyor. Russell'e göre zamanın esası objektif süredir. Bir anıtın 12 nci yüzyıldan 14 ncü yüzyıla kadar sürdüğünü söylerken demek istiyorum ki bu anıt söz konusu zaman aralığını doldurmuştur. Sürüp giden objenin aynı kalışı ardardalık ve zamandaşlık fikrine nisbetle yenidir. Ebu'l - Berekât'ın görüşü B. Russell ile ayni anlamı taşıyor.

Ebu'l Berekât'ın ilâhiyatı en sonra oldukça bulanık ve iyi tanımlanmamış sezgi (şühud) ve sırrî «keşf» i ileri sürüyor. Meşşaî'lere karşı buudların sonsuzluğunu savunuyor. Cesetlerin öldükten sonra dirilmesini kabul etmiyor ve bu noktada kelâmcılara karşı filozoflarla beraberdir. Âlemin başlangıçsızlığı probleminde iki cereyan arasında tam ortayı tercih ediyor: «Allah başlangıçsız ve sonsuz iradesiyle âlemi yarattı, fakat yaradışı başlangıçsızlıkla irade etti» diyor. Meydana geliş ve başlangıçsızlık problemindeki bütün teorileri ve tartışmaları gözden geçirirken iki cereyanın kanıtlarını tenkit ediyor : Bir kısmı eğer zorunsuz varlık başlangıçsız ise yaratıcı yoktur diyorlar; ötekiler iddia ediyorlar ki eğer âlem meydana getirilmiş ise, belirli bir zamandanberi meydana gelmeye başlaması gerekirdi. Halbuki yaratıcı sıfatı Allahın sıfatlarından biri değildir, onun özüdür. Öyle ise Allah âlemin yaradılışından önce yaratıcı değildi, bundan dolayı da Allah değildi demek gerekir. Onlara karşı olanlar, âlem zorunsuz olunca yalnız zamanda olabilir veya zamanın bir başlangıcı vardır, yani âlem yaratılmıştır derler.

Ebu'l Berekât gayelilik sorusunda önce mekanizmi red etmek, sonra

gayelerin tek bir gayeye ulaşmasını isbat etmek için kanıtlar getiriyor. Saçmanın bile hedefsiz olmadığını göstermeye çalışıyor. Bir fiilin gayesizliği onun kendi ilkesine uymadığını söylemek demektir, halbuki saçma bir ilkeye uyuyor; meselâ saçlarıyla oynıyan bir kimsenin bu hareketi saçma bir fiil gibi görülebilir; fakat bu fiilin kendi ilkesine, düşünceyle ilişiği olmıyan hayâlgücüne uygun bir hedefi vardır. Uykusunda yatakta kımıldıyan bir kimsenin hareketi bedenin bir ihtiyacı olan ilkesine uygun olduğu için gayesiz bir fiil gibi görülemez. Âlemde gayeliliği red etmek isteyenler bazı yaradışların saçma olduğunu ve burada hakikat aramanın boşuna olduğunu göstermek isterler. Halbuki, öyle gayeler vardır ki onları görenler için zihinde *sebep*'dirler, fakat gerçekleştikleri zaman *eser* olurlar. Meselâ bir mimarın plânı gerçekleşmeden önce sebep olduğu halde, gerçekleştikten sonra mimar onun sebebi olur. Âlemde gözönüne aldığımız gayeler ancak yakın gayelerdir. Ve bunlar pek çoktur : İnsan için yaşama sevincini tatmak, ateş için odunu yakmak yakın sebeplerdir. Yalnız başsız ve sonsuz bir hayat şevki bizi ilk sebebin gayeliğine yaklaştıran son gayedir.

Ebu'l Berekât'a göre iki türlü insan bilgisi vardır : Birincisi doğrudan doğruya duyularda olanı bildiğimiz şeydir. Bu öze ait (esaslı) bilgidir. Öteki duyular bize bir şeyin varoluşunu işaret ettiği zaman elde ettiğimizdir ki, bu da araza ait bilgidir. Sesi veya rengi bilmek öze ait bilgilerdir. Birini sesiyle veya yazısıyla tanımak araza ait bilgilerdir. *İlk ilkeye* ait bilgimiz arazî bir bilgidir. Çünkü onun özüne ulaşmaz. Biz Allah'ı aslâ öz bilgisiyle bilmiyoruz ve bilemeyiz. Zira onun ne tek özünü, ne sıfatlarını kavrıyabiliriz. «Ezelî ilim», «her yerde hazır oluş» gibi sıfatlara sahip ise de, hayvanlık ve akıl insanın sıfatları olduğu tarzda bu sıfatlar ilk ilkenin özelikleri değildir. Bir üçgenin iç açılarının toplamı nasıl onun tabiatının dışında değilse, aynı suretle bu sıfatlar da ilâhî tabiatın dışında değildir ve bu anlamda onun özüne aittir. Bununla birlikte Ebu'l - Berekât bizim Allah'ın varoluşuna dair arazî bilgimizin başka bir bilgiden aşağı olmadığını, çünkü birçok şeyin varoluşunu duyularla değil, akıl yürütme ile bildiğimizi söylüyor. Meselâ Aristo'yu eseri ile bilen kimse onu görmüş ve konuştuğunu dinlemiş olandan daha iyi bilir. Burada filozof Aristo'dan ilham alan İslâm filozofları tarafından ileri sürülmüş kanıtı red etmek istiyor ve Suffilerin *âşık* ve *ma'şûk* kanıtına karşı tenkitlere devam ediyor. Onlara göre hareket ilk hareket ettirici tarafından verilmiş değildir. «Âşık»'ın, «Ma'şuk» u yani Allah tarafından çekilmesiyle verilmiştir. Ebu'l - Berekât'a göre bu kanıtlar Gök cisimlerinin hareketlerini açıklıyamaz. Onu açıklamak için ilâhî tesirle hiç bir münasebeti olmıyan

sebeplik zincirini gözönüne almalıdır. Filozofa göre zaman başlangıçsız olunca âlem de Allah tarafından başlangıçsız olarak yaratılmıştır. Yani yaradışının ne başı, ne sonu vardır. O öze ait bir yaradıştır.

İBN HALDUN

(1332 - 1406)

14 üncü yüzyılın Büyük Arap tarihcisi İbn Haldun doğuda ve batıda ilk tarih filozofu, hattâ bazan sosyolojinin habercisi olarak tanınmış olup, İslâm düşüncesinin alçalma devrinin emsalsiz bir dehasıdır. Arapçadan Lâtince'ye eserlerin çevrilmesi hareketi zayıfladığı için İbn Haldun'un fikirleri Avrupa'ya oldukça geç, 19 uncu yüzyıl ortasında girdi. Fırtınalı hayatını «Umumî Tarih» ine ek olarak yazdığı kısımdan öğreniyoruz. Tunus'ta 1332 de (H. 732) doğan İbn Haldun Hadramut'dan İspanya'ya göçmüş çok eski bir aileden geliyordu. 12 inci yüzyılda İspanya'nın Üçüncü Ferdinand tarafından zabtından sonra İbn Haldun'un ailesi Tunus'a sığındı ve filozof Kuzey Afrika'nın bu en önemli şehrinde doğdu. İbn Haldun Ebu' Abdullah M. Al - Ansarî'den ders aldı. Erkenden âlimlerin meclisine girdi. Bir seyahatte Fas emiri Ebu İnan'ın veziri oldu. Kendisini kıskanan memurların iftiraları yüzünden habsedildi. Bu zatın ölümünden sonra yerine geçen onu serbest bıraktı ve ona umumî kâtibliğini verdi. Fakat bu da uzun sürmedi ve kabilelerin isyanı üzerine emir iktidarı kaybetti. Memleketin siyasî hayatından rahatsız olan İbn Haldun Endülüs'e gitmek için izin aldı. O zaman onu Gırnata emiri Abdullah b. Ahmer'in sarayında görüyoruz (1364). Gırnata, İspanya'da İslâm devletinin son sığınağı idi. Tarihci İbn - al - Khatib orada vezirdi. Filozofumuz orada tarihî çalışmaları için en elverişli ortamı buldu. Abdullah onu Kastil kralına elçi olarak gönderdi. İbn Haldun ile İbn Hatib arasında içten rekabet birinciyi Gırnatadan ayrılmaya ve Becaye emiri Abu Abdullah'ın davetini kabule mecbur etti. Bu memlekette vezir oldu. Becaye ile Constantin arasındaki gerginliklerin halli ile uğraştı ve siyasî hayatın devamlı huzursuzluğu onu yeniden memleketi bırakmıya ve Telemsan'de ilmî çalışmaları için yerleşmeye zorladı. Fakat siyasî hırsı ve idarî kabiliyetinden faydalanmak için çağıranların çokluğu onu tekrar faal hayata soktu. Telemsan sultanı Ebu Hamu onu hududlarını koruyan kabilelerin başkanı tayin etti. O sırada İbn

Haldun'u askerî vazifede görüyoruz : Bu ona sahra halkını tanıma ve göçebeler hakkında derin tetkikler yapma imkânını verdi. Tarih felsefesinin önemli bir kısmını bu tecrübelerden çıkaracaktır.

Tunus'ta Beni Hafs, Cezair'de Beni Abd - el - Vaad, Fas'ta Beni Merinî hanedanları vardı. Fakat gerçekte her şehirde ayrı bir hükûmet olup sahra da hiç bir kuvvete bağlı değildi. Hanedanlar arasında savaş, şehirlerin emniyetsizliği, kervanlar ve köylerin habileler tarafından yağma edilmesi onları istikrarlı bir hayatta bırakmıyordu. İbn Haldun Kuzey Afrika'dan ye'se düştü ve Endülüs'e dönmek istedi. Fakat Gırnata emirinin iyi karşılamasına rağmen onun hakkında Ebu Hamu'nun casusudur şeklinde yapılan dedikodular yeniden Ebu Hamu'yu aramaya mecbur etti. 47 yaşında idi. Devamlı okumaları ve siyasî tecrübeleri ile büyük bir bilgi biriktirmişti. Bundan sonra siyasî hayatı bırakmıya ve kendi tâbiri ile «yeni bir ilim» i yazmıya karar verdi. Bu suretle umûmî tarihinin başı olan «Mukaddime» yi *(Prolegomènes)* yazdı ve onu kütüphanesinde tamamlamak için ilgilendi. Eserini sultana ithaf etti ve yazma nüshayı kütüphaneye verdi. Fakat Tunus müftüsü İbn Arafa onu kıskandığından gözden düşürmek için bahâneler arıyordu. Bunu başarmak için boşuna uğraştı. Çünkü düşmanlık ve namussuzluğa ait tecrübelerle dolu olan filozof neticeyi beklemeden Hacca gitmek için Tunus'tan gemiye bindi. Dönüşünde onu hayranlık ile karşılıyan Mısır'da yerleşti. El - Ezher de ders verdi ve Kadi - ül - Kudat (kadıların kadısı) tayin edildi. Bazı hoşnutsuzluklara rağmen hukukî reformlar yaptı ve küçük bir aralıktan sonra yeniden aynı işe tayin edilerek ölümüne kadar kaldı. Timurlenk Bayezit'i yendikten sonra Mısır'ı zabte kalkmıştı. Melik Nâsır tehlikeyi atlatmak için İbn Haldun'u Şam'a elçi olarak gönderdi. Gerçekten bu vazife Mısır'ı istiladan kurtardı.

İbn Haldun büyük Arap tarihcilerindendir. Fakat eseri nevinde tek değildir, kusurları ve boşlukları vardır. Ona asıl şöhretini veren Mukaddime'dir. Orada onu modern tarih filozoflarına ve sosyoloğlara yaklaştıran bir tarih teorisi yaptı. Mukaddeme önce Paris'te Quatremère tarafından, Kahirede (Bulak) Mustafa Fethi tarafından bastırıldı. İlk çeviriler, Türkiye'de Pirîzade, Cevdet Paşa tarafından yapıldı. 18'inci yüzyıla kadar batı, bu filozofu tanımıyordu. 19 uncu yıl başında Sylvestre de Sacy onun önemini gördü. Garcin de Tassy İbn Haldun'un eserinden birkaç bölümü tercüme etti. Quatremère eseri Prolégonèmes adıyla neşretmişti. Özet halinde Fransızca'ya çevirdi. Fakat bitiremedi. İlk defa tam tercümesini Baron de Slane yaptı (1862 - 1886). O zamandanberi batı memleketlerinde İbn Haldun'dan çok bahsedilmektedir.

Fındıkoğlu'na göre İbn Haldun hükümlerimizi haber hükümleri ve inşâ hükümleri diye ikiye ayırıyor. Birinciler Kant'ın hypothétique hükümlerine, ikinciler de ayni düşünürlerin kategorik emri ve değer hükmüne karşılıktır. Bu ayırışı yaptıktan sonra filozof tarih ilmini birinci zümreye koyuyor. İbn Haldun tarihte iki manzara görüyor : Birincisi chronique, ikincisi asıl tarih. Chronique vak'alarm tasviridir ve yalnızca edebî değeri vardır. Tarihin ise bazı ilkeler ve sebeplerin yorumlanmasına ve muhakemeye ihtiyacı vardır. Buradan, İbn Haldun'a göre «tarihin hakikati» doğar. Tarihin hakikat arayışı insan toplumunun fenomenlerini açıklamalıdır. Tarih insanlar tarafından meydana getirilen eseri, gıdanın üretimini, ilimlerin, sanatların doğuşunu göstermelidir. Öteden tarih bütün zamanlar ve bütün yerlerde ortak umûmî şartlara göre bir devrin özel vak'alarından bahsetmelidir. Tarih yalnız gerçek olgular değildir; ayni zamanda bu olguların gerçekleşmesini gerektiren şartların tahlilidir. Bu şartların tetkiki çok geniş olabilir ve insan toplumunun bütün manzaralarını kuşatabilir. İnsan toplumu bütünlüğü ile ele alınmıştır. İbn Haldun Ümran ve İçtima' kelimelerini ayni anlamda kullanıyor.

İbn Haldun'da tarihin şartları deyince insanî kurumları (müesseseleri), yani örf ve âdetleri, inançları, siyasî şekilleri, kültürü anlıyoruz. Bu «Ahvâl» i birinci kitapta derinleştiriyor : «Medeniyetlerin doğuşunu gerektiren sebepleri ve saikleri inceledim.» diyor. Ona göre toplumu *(Umran)* ve medeniyeti *(tameddun)* tetkik için insan toplumuna *(el - içtima - el - insanî)* tesir eden olguların *(kevain)* sebeplerini aramak lâzımdır. Açıklayıcı prensibi insan toplumunun şekil değiştirmesinde arıyor. İnsan toplumunun öz *(zat)* olduğu ve bunun arzlarının *(avaridh)* türlü toplum kategorilerini meydana getirdiğini söylüyor. Bu arazları altı noktada topluyor :

(1) İlimler ve sanatlar insanı hayvandan ayıran özeliklerdir,

(2) Birlikte oturma ihtiyacından devlet, peygamberlik, hükümdarlık doğar;

(3) Gıdayı bölme zaruretinden mekanik sanatlar ve hür sanatlar doğar;

(4) Topluma bağlılıktan *(al - asabiya)* işbirliği zarureti doğar. Buradan cemaat halinde insanların hayatı doğar. Burada türlü ırkları ve kavimleri ve onların oturduğu memleketleri inceler;

5) Bu ilkelerle göçebelerin sosyal kurumları;

6) Şehirlilerin sosyal kurumları ve mahallî (bölgesel) zümreler tetkik edilebilir.

Sosyal olguların bu sistemleştirilmesi tabiat ilimleri arasında yeri olacak bir ilmin temeli olmalıdır. Bu ilim İbn Haldun'a göre tarihî hakikat ilmidir. O bu yeni ilmi keşfettiğini iddia ediyor. Bu ilmin meşruluğu ve muhtarlığını (özerkliğini) bağımsız bir konunun bölünüşünden çıkarıyor. Ona göre bu ilkeler üniverseldir, mutlaktır ve değişmezler; insanlık âlemini belirlerler ve akıl edilir hale koyarlar; Bu ilkeler bize doğruyu yanlıştan ayıran kriter verirler ve bu kriter gerçeği anlamak için zarûridir. Böylece hangi şartların öze ait, hangilerinin araza ait olduklarına karar verilebilir. Bundan dolayı biz tarihî olgularda doğruyu yanlıştan ayıran bir kanun bulabiliriz.

«Mukaddeme» nin birinci bölümünde açıklanan bu metot, hedefi vak'aların değerini olumlamak olan bir tenkit metodudur. Gelenekten başka bir şeyi göz önüne almıyan Arap vak'a yazıcılarını (chroniqueur) tenkit ediyor. Ona göre gözlenemiyen olguları gözlenen olgulardan analoji yolu ile çıkararak genişletmelidir. Geçmişi bu suretle şimdiye bağlıyor. Böylece birini öteki ile aydınlatıyor. Şimdiki hale ait tecrübe tarihî tenkidin rehberi olmalıdır. Çünkü, - hal ve geçmiş birbirlerine iki su damlası gibi benzerler - Fakat bu analoji yetmez. Hal geçmişten birçok şeyleri saklar. Öte yandan ondan ayrılır. O zaman karşılaştırma ihtiyatla yapılmalıdır. Şartların değişmesi hesaba katılmazsa yanlışlığa düşebiliriz. İnsan kurumları ağır ağır, fakat devamlı olarak değişirler. Tarihcilerin başlıca yanlışlarından biri kavimler ve nesillerin hal ve şartlarında çıkan değişmelerin yanlış anlaşılmasından ileri gelir. Bu yanılma kolay görülemez. Çünkü bu değişmeler uzun devirlerde cereyan eder ve insanların hayatı onları görmeye yetemez.

İbn Haldun'a göre toplum hayatı zaruridir. İnsan muhtaç olduğu gıdayı elde etmek için yakınlariyle dayanışma halinde olmalıdır. Hayvanların hücumundan korunmak için de yakınlarının yardımına muhtaçtır. İnsanların hayatı ve devamları ancak kendileri için gereken şeyleri elde etmek için toplumluluk ve dayanışmaya sahip olmalariyle mümkündür. İnsanlar arasında mücadele, savaşlar ve kavimlerin çökmesi bunların sonuçlarıdır. Devamlı bir anarşi imkânsızlığı da buradan gelir, bazıları ötekilere hükmeder ve bunlar da idare edici olurlar, bu, hükmetme ve yıkma

gücü insan tabiatının sonucudur. Filozoflar bu hakikati, insanın tabiatca medenî bir varlık olduğunu söyliyerek ifade ederler : Onların terimlerinde polis *(medine)* İbn Haldun'a göre toplumu (Umran) gösterir. Devlet toplum dışında anlaşılamaz; devletsiz toplum çok nadirdir, yalnız insanları düşman zümreler haline koyan mücadele de vardır. İki türlü sosyal hayat vardır :

1) Göçebe hayat,

2) Yerli hayat.

Her ikisinde :

a — Zümrede meydana gelen sosyal düşmanlık hali ile;

b — Dıştan gelen düşmanlık halini ayırıyor.

Başkanlık görevi tabii bir fonksiyondur ve burada zorbalık ve zulüm söz konusu değildir. Fakat iktidar yaptırıcı güç ile hâkim olmaktır. Zirâ iktidar başkanlık görevine katılan bir şeydir. Bir rütbe kazanıldığı zaman daha üstün bir derece istenir, böylece hırs yüzünden (coércitive) yaptırıcı hükmetmeye varılır. Satı - el - Husrî'ye göre İbn Haldun Durkheim'in sosyal baskı teorisi ile Tarde'in taklid teorisinin öncüsüdür. Filozofun şu sözleri bu kanaatı destekler : «meselâ babasının, ailesinden bir çoğunun ipek elbiseler, yaldızlı şeyler giydiği, meclislerde halktan kaçtığını gören kimse eski nesillerin âdetine karşı dayanamaz. Sade esvab giymeyi isteyemez. Eğer onlara karşı koyarsa kötü görülür, ona deli gözüyle bakılır, hatta o toplumdan kovulur.» Öteden şu parça da sosyal olayların yapılmasında taklidin tesirini çok iyi bildiğini gösteriyor :

«Kılık kıyafette, davranışta ve başka hareketlerde yenilen yeneni taklid eder (1). Yenilenin daima kılık, at ve silahlar bakımından yenene benzediğini görüyoruz. O yenenin bütün âdetlerini alır ve onun kopyası olmıya çalışır. Bu taklidin sebepleri şunlardır :

1) Üstünü yetkin bir varlık olarak görmekten;

2) Yenenin baskı şeklinde âdetlerinin tesirinden. Böylece, İbn Haldun'un düşüncesinde birbirine karışmış iki sosyal âmilin seziş halinde anlaşıldığını görüyoruz.

(1) İbn Haldun'un taklidi yenilenden yenene doğru görmesi çok zaman doğru değildir. Taklit aşağı kültürden üstün kültüre doğrudur. Roma yendiği halde yenilen Yunan'ı, Cermenler yendiği halde yenilen Roma'yı, Türkler yendiği halde yenilen İran'ı taklid etmişlerdir.

İbn Haldun sosyal olaylar üzerinde coğrafî tesire büyük bir önem veriyor ve kavimlerin karakterlerini ona göre hâkim olan bu tesirle açıklıyor : Aşırı iklimler toplumun refahına elverişli değildir. Bunun için medeniyetler mutedil iklimlerde kurulmuştur. Bu medeniyetler daha istikrarlı ve çevreye intibaklıdırlar. Halbuki sert iklimlerde toplumlar nadirdir ve bu kavimler mutedil memleketlerin halkına göre aşağı seviyede yaşarlar. Filozofun bu vesileyle verdiği izahlar bizim medar (tropik) kavimleri hakkındaki etnoğrafik bilgimize tam uymaktadır. «Mukaddeme» nin bu sahifelerini okuduktan sonra çağdaş bir yazarın Arap tarihçisi ile sosyolojide coğrafyacı denen okul arasında yaklaştırma yapmadan kaçınması güçtür.

İbn Haldun bu tecrübî incelemeler sonunda onca üniversel olan açıklayıcı ilkelere ulaşıyor :

A İnsan alışkanlıkları ve kazandıklarının mahsulüdür. Yoksa tabiatı ve doğuştan mizacının eseri değildir,

B Kavimlerin karakterleri varsa bunlar da onların alışkanlıkları ve kazandıklarının eseridir.

C Bundan dolayı Âdetler insan tabiatını değiştirirler ve insan varlığını eski nesillerden gelen kökünе değil, alışkanlıklarına borçludur. Bir şeye alışılınca o görenek ve âdet olur, âdet de doğuştan tabiat olmaya kadar gider. Böylece insan karakterlerini sosyal faaliyette kazanır :

1 — Göçebeler, yerlilerden daha cesurdur;

2 — İyiliğe ötekilerden daha kabiliyetlidir;

3 — Göçebeler yerlilerden daha zekidirler. Çünkü yerliler, büyük şehirlerin halkı rahata ve gevşekliğe kendilerini bırakmışlardır. Korunma tasaları yoktur ve kadınlar, çocuklar gibi yaşarlar. Halbuki göçebeler daima istikrarsız bir hayatın tehlikelerine karşı korunma zorundadırlar. Ve bu onlara cesur fiiller alışkanlığını verir. En sonra yerliler göçebelerden daha zekidirler. Çünkü mal yapma *(im'al)* ve sözü kullanma sırasındaki ekzersizleri onlara göçebenin bilmediği bir mahirliği verir. Tüccar kendini satış ve alışa verir ve bir fayda kazanma onun sonucudur, yerli hayatı, cesareti söndürerek ve hırsı, düşüklükleri körükleyerek insanları âdetlerin bozulmasına götürür. Hükûmet sürenler yerlerinde kalmak için ihtiyaçları olandan fazlasını sarfetmeye mecbur olurlar, idare edilenler de üstünlerinin hoşuna gitmek için hediyeler verme ve kazandıklarından fazla sarfetme zorundadırlar. Sanatlar ve ilimlerin gelişmesi ihtiyaçları, hırsları, her türlü düşüklükleri arttırır ki bu da ahlâkın bozulması ve medeniyetin çökmesin-

den başka bir şey değildir. İbn Haldun'a göre şehirlerin yerli hayatı her türlü düşüklükleri, başlıca kötüye kullanılan evlenme, zina, fuhuş, sapık cinsiyet ile şehveti arttırır. Fakat öteden sanatlarla, iktisatla, kıyafet ve bildirme yollarıyla insanların faaliyetini işletir. Bu şartlarda gittikçe daha canlanan faaliyet aklın gelişmesini doğurur. Çünkü akıllı nefs, İbn Haldun'a göre, ancak güç (kuvve) halindedir. Onun gücden fiile geçmesi sosyal şartların ise karışmasiyle, yani bilgilerin kazanılmasiyle mümkündür. Aklı işlemeye elverişli kılan tecrübedir. Dil bunun kanıtıdır. Yazıda çizgi halinde harflerden resim (imaj) halinde kelimelere ve resimli kelimelerden zihnin anlamlarına doğru evrim gösteririz ki biz daima tecrübe ile teşekkül ediyoruz. Belirli *(delil)* den belirtişe (delâlet) geçerken akıl yürütmeleri ile metafizik problemlere kadar çıkan teorik akla sahib oluyoruz.

İbn Haldun'a göre İslâm âleminin doğulıları ilimleri ve başka sanatları öğretme işinde bu âlemin batılılarından daha kabiliyetlidirler. Akıllı nefslerinin batılıların nefslerinden daha yetkin olduğunu sanıyorlar ve yine sanıyorlar ki bu fark insanın tabiatından geliyor. Fakat yanılıyorlar. Doğu ile batı arasında bu kadar büyük farklar yoktur. Bu ancak ayni tabiatın içindeki farktan ibarettir. Zihniyetleri ayıran iklim, faaliyet ve karakterlerdir ve doğunun üstünlüğü medeniyetin eserlerinden geliyor.

Sosyolojik hal ve şartların incelenmesinden sonra İbn Haldun insan toplumu görüşünde esaslı olan dayanışma *(al - asabiye)* teorisini anlatıyor. Dayanışma ikinci bölümde göçebelerdeki kan bağı olarak; üçüncü bölümde iktidar ve devletin temeli olarak; dördüncü bölümde şehirlerin sosyal bağı olarak tetkik edilmiştir. İbn Haldun insan tabiatından, organik akrabalıktan gelen her türlü dayanışmayı inkâr ediyor. Onu fertleri birbirine bağlıyan dayanışma görüşüne irca ediyor. Akrabalığın türlü dereceleri vardır : Tek bir soydan, ana veya baba tarafından gelebilir, ayni zamanda iki taraftan gelebilir. Öteden ferd asıl soyundan ayrılabilir, başka bir şecereye (généalogie) bağlanabilir. Ferdin bir nesilden (şecereden) başka bir şecereye bağlanışı farklı sebeplerden ileri gelir ve türlü şekiller doğurur. Bu şekiller İbn Haldun'a göre şunlardır :

a — Akrabalık *(al - karâbe);*

b — Nesil *(al - halef);*

c — Himâye *(al - valâ')*

d — Evlatlık *(al - dakkâla)* - ona göre Durkheim, R. Maunier, Lévi Strauss veya G. P. Murdock'e göre olduğu gibi nesil veya soy itibarî

(ve manevî) bir şeydir. Tabii olsaydı sosyal hakikati olmazdı. Meselâ bazı kavimler kendi soylarından gelmeyen kimseleri evlâtlık alırlar, yahut esir, azadlı köle, client *(al - abdan, al - mavali)* alırlar. Bunların asıl kendi kökleri ile münasebeti yoktur ve bu kimseler dayanışma ile sosyal hayata girer. Bu suretle onları kendi sosyal bağlarına ait imiş gibi (asabatuhum) görürler. Ve böylece onların soy görüşlerinde bir hoşgörürlük doğar. İbn Haldun baba ve anadan gelen her iki akrabalık soy ve soplarını *(zevi'l-erham va'l - kurbâ)* inceliyor : Her birinin otorite, terkib, evlâtlıklarla karışma bakımından tarzları vardır. Zira soya tabii bağla değil, itibarî olarak (vahmiyyen) girilir. Yani toplumluluk *(al - asabiye)* savunma ile uzun ekzersizle, eğitimle, süt verme ile, hayat ve ölümün başka hal ve şartları ile kazanılır. Devletlerin kurulmasından önce ailelerle kabileler arasında kurulan otorite, filozofa göre iki tarzda meydana gelir :

1) Soyun otoriteden ancak zümrenin küçük bir kısmında ayrıldığı şekil : Otorite derecesi efendi ile azatlı kölede, baba soyu ile evladlıklarda ayrılmıştır. Sosyal hiyerarşi mertebelerinde başkanlık görevini ayırmak söz konusu olunca onların durumu ayrılır ve yabancı derecesine düşer, aralarındaki ayrılığın kapanması çok zayıf olur. Bundan dolayı bu şekli otoriteden önceki yapma hale *(istina')* göre nadirdir.

2) Otoriteden önce yapma hal *(convention)* bu şekli devletten uzaklaştırır. Orada şecere (soy) dayanışması otoriteye göre daha zayıftır. Bu iki şekil sosyologların (farazî veya gerçek diye ayırdıkları) akrabalık zümrelerine, sosyal bünyelere karşılıktır (René Maunier'nin zümreler sınıflamalarında olduğu gibi).

Şecere dayanışmalarının rol oynadığı sosyal şekiller şunlardır :

a — Otorite yalnız üstünlükle kurulur ve üstünlük dayanışmadan gelir,

b — Başkanlık görevi üstünlükten gelir, üstünlük de dayanışmanın neticesidir,

c — Dayanışmaya gelince, o koruma *(himâye)*, savunma veya karşılıklı isteme ile *(al - himâye, al - müdafaa, al - mutalaba)* gerçekleşir. Yahut da bütün bu faktörlerin işbirliği ile meydana gelir. Dayanışmalı bir kimse *(sahib - ül - asaba)* bir mertebe kazanır. Onun üstünde bir başkasını ister ve hükmetme derecesine gelince üstünlüğü için yol bulur ve onu bırakmaz. Çünkü bu onun isteklerinin hedefidir. Ve iktidarı ancak daya-

nışma bağı hükmedici olmasından gelir. İbn Haldun'a göre bir devlet alçalmaya başlayınca kimse onun düşmesine engel olamaz; kuvveti tükeninceye kaçınılmaz sonunu beklemeden başka çare yoktur. Otorite üstünlüğü dayanışma yerinin sonudur; ve bu sonuna erince kabile otoriteyi ya istibdadla, yahut işbirliği ile kazanır. Böylece bütün hırsların hedefi olan ferdî otorite başlar. Dayanışanlar arasında yarışmayı alevler, onları birbirine düşman kılar. Kavgayı, isyânı ve savaşı doğurur. Bütün bu şeyler dayanışma bağının sonuçlarıdır.

Bu sürecin sebebi nedir? Bunun sebebi dayanışma gücünün başka tabii güclere benzer olması ve vak'aların sebeplik ile oradan çıkmalarıdır. Halbuki dayanışma bağına sahip olan kimse iradesine bağlı olmıyan bu olguların akışını durdurabileceğini sanar, ısrar eder ve onlara karşı yürür; boş yere hamleler yapar. Yalnız tenkitci tarih bilgisi böyle bir sosyal süreç önünde ne yapılması gerektiğini öğretebilir. Böylece İbn Haldun, devletin tarzları ve evrimi *(al - atvar - ud - davla)* teorisinde anlattığı kendi kötümser tarih felsefesine ulaşıyor.

Filozofun sosyolojik ve tenkitci fikirlerine yanaşmadan önce, Avrupalı birçok yazar onun tarih felsefesi üzerinde durdular. Onu J. B. Vico'ya, Machiavel'e, hattâ Marx'a benzettiler. Bu aşırı yaklaştırmaları bir yana bırakarak onun sosyal tavırlar teorisinin bir özetini vermeye çalışalım. Devlet ile toplumun münasebeti şekil ile maddenin münasebeti gibidir. Devlet ve toplum ayrılmaz olduğu için, birincinin çözülmesi ikincinin çözülmesine tesir eder. Böylece birinin yok olması ötekinin yok olmasına varır. Devlet, içinde bulunduğu hal ve şartların evrimi ile bir çok türlü tarzlardan geçer ve kendi yıkılışından ibaret mukadder sonuna yönelir. Devletlerin hayatı fertlerin hayatına benzer. Çocukluk, gençlik, olgunluk, ihtiyarlıktan geçer, ölüme ulaşır. Hiç bir kuvvet insan toplumlarının bu mukadder akibetini değiştiremez. İbn Haldun bir devletin geçmesi gereken beş tarzı sayıyor :

1) Göçebelerin baş kaldırması, ülkeleri kaplaması suretiyle zafer tarzı;

2) İstilâ edilmiş kavimler üzerinde hükmetme, ferdi iktidarın kurulması, azadlı köleler sınıfının ve sanatların meydana gelmesi tarzı;

3) Toprağın isletilmesi, ticaret, büyük şehirlerin kurulması, zenginliğin artması tarzı;

4) Barışcılık ve memnunluk hali. İktidar adamları kendi hükmettikleri yerlerle yetinirler, başkalarının hükmettikleri alanlara karşı hırsları yoktur, önceki tavırların tecrübesinden faydalanırlar.

5) Verimlilik ve genişleme tavrı. İktidar sahipleri kendilerini sefahata ve şehvete verirler. Çökmeye başlıyan bu devlet tarzı bulaşıcı bir hastalığa tutulmuş gibidir, onu bundan kurtarmak imkânsızdır. Bu, toplumların kaçınılmaz çöküşüdür.

G. Bouthoul'e göre İbn Haldun'un tarih felsefesi, onun önceki bölümlerde açıkladığı coğrafî, iktisadî ve psikolojik determinizm'inden çıkarılmıştı : «Büyük devletlerin kuruluşunu bir olgu gibi görür. Yunan filozoflarının yaptığı gibi devletin alması gereken en iyi şeklin ne olduğunu, hükûmete elverişli ve ahenkli bir birlik olmak için ne kadar toprağa ve nüfusa sahip olması gerektiğini tartışmaz. Bu noktadan bütün eserinde görülen objektiflik eğilimine sadık kalır». G. Bouthoul İbn Haldun'un tarih evrimini açıklarken hesaba kattığı çökme sebeplerini sayıyor :

1) İmparatorluğun genişliğinden ileri gelen maddî sebepler;

2) Fatih kabilelerin medenî halinden ileri gelen sebepler;

3) Hükümdarlarla, içinden çıktıkları kabile üyeleri arasında fatal olarak meydana çıkan uyuşmazlıklar;

4) Askerî vasıflarını kaybetmeden gelen ahlâkî sebepler;

5) Filozofun yalnız kendi zamanı şartlarını görebildiği iktisadî sebepler;

6) Bouthoul'ün «asıl sosyolojik» dediği sebepler. İbn Haldun'a göre toplum zarûrî bir evrime bağlıdır (*).

İbn Haldun'un İslâm düşüncesi ve medeniyeti hakkındaki görüşü determinist tarih teorisinin neticesidir. Ona göre Araplar kötü fatihlerdir. Bir imparatorluğu idareye pek az kabiliyetlidirler. Zira bir hüküm sürme ancak hükmedilen kavmin zihniyeti üzerinde kurulmuş ise temelli olabilir. O başka kavimlerin başlıca Türklerin Araplar'la karşılaştırılınca meziyetlerini öğüyor. İslâm medeniyetine gelince o doğuda batıdan daha canlıdır, bütün ilimler ve sanatlar yakın doğuda gelişmiştir. Filozof İslâm âleminin ilimler ve felsefesini anlatıyor. Ve ilimlerin yayılmasının sanatlar ve endüstrinin yayılmasına tabi olduğu üzerinde ısrar ediyor. Halbuki filozoflar di-

(*) G. Bouthoul, **Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale**, Paul Geuthner, Paris, 1930.

yor, akıllı nefs ve onun eserini sosyal çevresinde bağımsız olarak, soyut bir şekil gibi tetkik etmişlerdir ki bu tamamen yanlıştır. Ona göre ilimler sosyal şartlarda gelişen tecrübî aklın mahsulleridir. İnsan tabiatta bilgisizdir, kazanma suretiyle bilgilidir. İbn Haldun'a göre İslâm filozoflarının doktrini yanlıştır. Çünkü onların hiç bir şeyi açıklamadan her şeyi akla irca eden görüşü her şeyi akla irca eden ve cisimlerin varlık sebebinden başka bir şey kabul etmeyen tabiatcı görüş ile aynı değerdedir. Mantıkî akıl yürütmelerle dış âlem arasında varlığı iddia edilen uygunluk kesin değildir. Zira akıl yürütmeler, sırf zihni olduğu halde, dış âlem objelerde somut olarak bulunur ve çok muhtemel ki, duyuların şahit olduğu yerler bir yana bu objelerde üniversel akıl ile somut dış varlığın uygunluğuna mukavemet eden özelikler vardır. Fakat bu halde de onların kanıtı yalnız duyular olduğu için, zihnî kanıtlamanın geçerliği yoktur. O zaman filozofların ileri sürdüğü kesinliği biz nerede bulabiliriz? «Mukaddeme» den aldığımız bu parça İbn Haldun'un açıkça Meşşaî'lerdeki akılcı doğmatizmi red ettiği ve onun yerine süpheci ampirizmi koyduğunu gösteriyor. Bu ampirizm tabiat üstü hakikatlerle temasa gelmemize elverişli tasavvufî bir tecrübe imkânı ile tamamlanmaktadır. İbn Haldun bunu tasavvufa dair yazdığı ayrı bir eserinde incelemektedir (*). Filozofun bu görüşü duyular âleminin hayâllerinden meydana gelen ve vehimlerle karışık olup, varlık bakımından hiç bir değeri olmıyan rüyalardan tamamen ayırıyor.

(*) Muhammed İbn Tavit at - Tanc'î bu eseri İstanbulda neşr etti.

X

TASAVVUFÎ FELSEFE

Tasavvuf Sufî'lerin zühd hayatı ile başlamışsa da, sonradan sistemci kafa tarafından bir felsefe çığırı haline getirilmiştir. Bizi burada ilgilendiren «hal ehli» olan Sufî'ler değil, bir nevi felsefe olan tasavvuftur. Filozoflardan bir çoğunda tasavvuf meyli olduğunu evvelce görmüştük. Fakat onlar daima kendi sistemleriyle tasavvufu ayırmışlar ve mistik dünya görüşünün hududu üzerinde kalmışlardır. İlk defa tasavvufu bir ahlâk yolu ve felsefî anlayışla uzlaşabilecek bir dünya görüşü gibi gören kelâmcı filozof Gazalî'dir (1055 - 1111). Bütün gayreti dinin formel şekli yerine içten yaşanmış halini koymaktı. «Sufîlik Allaha yakın olmaktır» diyordu. *Mizan - ül - Amel* ahlâk yolu olan Sufî'lerin metoduna dayanıyor. Fakat ahlâk henüz tasavvufa bir hazırlıktır. Allah'la bir olmak dinin en yüce kısmıdır. Gazalî bunu Minhac'da, *Maksad*'da, *Kitab - ül - Erbain*'de v.s. anlatıyor. Gazalî'nin babasının Sufî'lerle münasebetini gözönüne alacak olursak, onun Farmadî'ye yakınlığı anlaşılır. Tasavvufa dair kitapları bu asıldan gelir. Kendi hayatını anlatırken bu ruhî değişmenin nasıl olduğu görülüyor. «İhya» nın büyük bir kısmı da mistik konulara ayrılmıştır. Ona göre «Allaha ancak arzulardan vazgeçilerek ulaşılabilir.» Gazalî'ye göre dünya işleri *(muamelât)* ile mistik sezgileri *(mükaşafât)* ayırmalıdır. İkinciler bizi selâmete götüren mistik vasıfları verir.

Kalbi temizleyici zühd *(ascèse)* ancak manevî hayatın başlangıcında ve hazırlık olarak lâzımdır. Düşüklüklerden temizlenen nefs, o zaman onu «mürakaba» ve «sevgi» *(muabbe)* ile Tanrı'da birliğe *(ayn - ül cem')* götürmesi gereken yola girebilir. Bu yol, birçok merhalelerle aşılır ki, onlardan her birinin ayırd edici vasfı kurtarıcı bazı hallerin *(münacat)* kazanılmasından ibarettir. Bu haller, yok edilen düşüklüklerin zıddı değildir. Daha ziyade mânevî yetkinlik dereceleri, mevkif'ler, makamlardır ki, onlarla nefs derece derece Allah'a doğru yükselir. Gazalî'ye göre onlardan her birinde üç unsur işe karışır:

1. Zihnî unsur ki, kesin bir bilgi fiiline ulaşır *(el - yakîn);*

2. Heyecan unsuru ki, iç duyarlığın duymasından ibarettir *(el - hal);*

3. Dış eylem veya iş *(el -'amel)* ki, önceki iki unsurun meyvesidir. Birlik *(tevhîd)* hayatını meydana getiren bu derecelerin sayısını açıkca söylemek mümkün değildir. Gazalî bütün Sufî'ler gibi, birçok eserinde birbirinin ayni bir açıklama planı takip etmediği gibi, sayısında da bir sıra gütmüyor. İhya da (Kitap 4) kendine örnek olarak aldığı Ebu Talib Mekkî'nin Kut - al - Kulûb'undaki sınıflamayı kabul ediyor. Burada dokuz derece zikrediyor :

1. Tövbe *(La pénitence);* 2. Sabır *(la patience);* 3. Şükür *(la gratitude).* 4. Havf (korku) *(la crainte),* 5. Ümit *(rica) (L'espérance);* 6. Fakirlik *(la pauvreté volontaire);* 7. Zühd *(L'ascèse ou le renoncement);* 8. Tevekkül *(l'abnégation);* 9. Sevgi (Muhabbe) *(l'amour divin).* Bu dokuz dereceye, Gazalî sonuncusunun yandaşı olmak üzere bazı dereceler daha katıyor: Şevk *(L'amour passioné de Dieu);* El - Uns *(la familiarité avec Dieu);* Er - riza *(la complaisance au bon plaisir divin).* En sonra bütün bu derecelerin zirvesi olmak üzere Gazalî niyetlerdeki saflık ve samimiliği gösteren son bir derece zikrediyor : Bu da El - ihlâs ves - sıdk *(la pureté et sincerité d'intention)* Birlik hayatında yükselmeyi artıran manevî ekzersizler (*seyr ü sülûk)* bunların ardından gelir. Bu ekzersizlerde El - Murakabe *(examen de conscience);* El - tefekkür *(La méditation);* El - mevâkib *(don gratuit);* El - vecd *(Intuition extatique)* dir.

Bunlardan Tövbe'yi şöyle anlatıyor : «Birlik (tevhid) hayatının kapısıdır. Ruhun kurtuluşu için günahın halel getirici olduğu sanısından ibarettir. Çünkü günah onu biricik sevgi konusu olan gayesinden, yani Allah'tan ayırıyor. Bu kuvvetli inanç nedamet (repentir) denen bir elem doğurur. O da bazı belirli fiilleri yapma iradesini gerektirir. Bu fiiller ya hale aittir; günahın şimdiki durumunu terk etmek gibi. Ya geleceğe aittir: Hayatın sonuna kadar bütün günah işleme tehlikelerinden kaçınma gibi, ya da geçmişe aittir : Yapılan kötülüğü, aksi fiillerle tamir etmek gibi. Bu birinci derecenin zarûreti, Gazalî'ye göre, günahın insanı son gayesinden uzaklaştırarak yaratığa çevirmesindendir. Günahın tersi tövbe'dir. Tövbe aslâ insandan uzak olmamalıdır. Her an günahın bizi Allah'tan ayırdığı

(2) Gazali **İhya-ül ulûm-ed-din.** Kitab : 4.
(3) M. Asin Palacias, **La Mystique de'Al-Ghazali,** 1937; **A. J. Wensinck, La Pensée de Ghazali,** Paris, Adrien - Maisonneuve, 1940.

inancını telkin etmelidir. Bu fiil «imân» fiilidir. Bütün insanlar, peygamberler de dahil, onunla yükümlüdür. Çocukta akıldan önce kendini Allah'tan uzaklaştıran iştihalar ve ilgiler geliştikçe o meydana çıkar. Çünkü her insan güç halinde suçludur, manevî kusurlar ve yanılmalarla doludur. Nefes aynanın yüzünü bulandırdığı gibi, o da nefsin güzelliğini bozar. İnsanı yenen her hırs, nefs'in parlaklığını karartan bir buluttur. Onun aydınlığı üzerinde bir lekedir. Sonraki yanılmalardan kaçınmak yetmez. Çünkü bu, eskiden yapılanları silemez: Nefs'e erdem fiilleriyle güzelliğini geri vermelidir. Bu fiiller karanlığı dağıtan ışık görevini görecektir.

«Nurların kandili» *(Mişkat - al - envâr)* ında duyu âlemine doğru dönmüş dış gözünün zıddı olan bir iç gözü veya «kalb gözü» nden bahsediyor. Bu, manevî aleme dönen ve orada tabiat ilimleri için gizli kalan mistik hakikati keşfeder. Ondan sonraki tasavvuf cereyanları ve tarikatlar üzerinde tesiri büyük olmuştur. O medrese ve tekke tarafından aynı zamanda kabul edilmiş ve sayılmış biricik mistik filozoftur. Fakat Gazalî kitaplarında bahsettiği sufiliği hayatında daima tatbik etmemiştir. Felsefî düşünce onu «mistik ilhamlar» dan uzaklaştırmıştır. Ona göre bu yola bilgisiz bir adam bir filozoftan daha kolay girebilir. Risalet - ül - ledünniye'sinde insan ruhundan şöyle bahsediyor : «İnsan iki ayrı şeyden yaratılmıştır : Beden ve ruh. Ruh gıda isteyen yeti değildir. O hatırlama ve düşünme ile beslenen yetkin cevherdir. Kur'an buna nefs-i mutmainne, sufiler «kalb» diyorlar. Gazalî, Aristo'nun «ilmi nefs» (psikoloji) sine karşı *(ilm-i kulûb)* u koyuyor. Ruh ekzersizi olarak Haris gibi «vicdan muhasebesi» ni ileri sürüyor (*). Adî kimya madenlerin tahlilini yaptığı halde mutluluk kimyası insanî erdemlerin tahlilidir *(Kimya - üs - saade)*. O bize «tasavvufî cehd» ile kalbin düşüklüklerden nasıl temizlendiğini gösteriyor. Gazalî'ye göre bu çabalar bize kendimiz hakkındaki bilgiyi, kalb ile aklın ayrılmasını, ruh için agnostique tavrı, kalbin tahlilini, zikir suretiyle ulaşılan Allah bilgisini öğretir.

(*) Hâris Muhasibî **Kitab - ür riâye, El - vesâyâ, Et - Tevehhüm, Muhasebet en - nufus** gibi eserleri ile tasavvuf psikolojisinin esaslarını kurmuş ve felsefî tasavvufa da zemin hazırlamıştır.

MUHYİDDİN b. AL-ARABÎ

(1162 - 1240)

Muhyiddin Endülüs'de Mercier'de doğdu. Ebu Muhammed ve İbn Beşküval'den ders gördü. Zamanın İbn Meserret - ül Cebelî ve Telemsanî gibi sufîlerinin, İbn Cebirol ve İbn Memun gibi mistik filozoflarının ve işrakî filozofu İbn Tufeyl'in tesirinde kaldı. Uslubunun güzelliğinden dolayı uzun müddet Eşbiliyye emirlerinin münşiliğini yaptı. Felsefî eseri bu sırada henüz meydana gelmemişti. 38 yaşında Endülüs'ü bıraktı ve Hac'dan sonra Anadolu'ya yerleşti. Konya'da Kılınç Arslan'ın himâyesini gördü. Malatya emiri Yusufun dul zevcesi ile evlendi (*). Ölümüne kadar Anadolu'da kaldı. Son bir seyahatı sırasında Şam'da öldü. Cebeli Kasiyun'a gömüldü. Denebilir ki İslâm düşünürleri arasında İbn Arabî kadar değişik konu üzerinde onun kadar çok eser yazmış olan yoktur. Eserlerinden bir çokları risâleler ise de bazıları birçok ciltten ibarettir. Meselâ *(Futuhat* dört, *Tefsir* 20 cilttir) uzlaştırdığı fikirlerin çeşitliliği ve sisteminin genişliği bakımından Plotin veya Leibniz'le kıyas edilebilir. Sistemini tamamlamak için zaman zaman felsefeye, kelama, fıkha, hadise, tasavvufa, şiire, gaybî ilimlere baş vurmuş ve hepsini ayni maksad etrafında toplamıştır.

Muhyiddin bu bakımdan modern théosophe'lere benzer, başka bir bakımdan büyük bir sistem kurucu ve sanatkârdır. Düşüncelerinin zenginliği onu bazan çelişmeye götürür gibi görünür. Fakat aslında hâkim sesi daima «vahdet-i vücut» dur. Muhyiddin'in en önemli eserleri Fusus - ül Hikem ve Fütuhat - ül - Mekkiye'dir. Birincisi sisteminin esasını verir. İkincisi onu tafsil eder. Bir kısım kitaplarında Muhyiddin parlak üslubu ile, istiareleriyle bir sanatkâr ve şair olarak görünür. Bazan bütün felsefeleri karşılaştırarak ve tenkit ederek diyalektik ve kanıtlama yollarını kullanmış, bazan fikirlerini bir şair heyecanı ile anlatmış olan Muhyiddin bütün

(*) Bu rivayet sağlam değildir. Sadreddin Konevî'den bahsederken bu noktaya tekrar dokunacağız.

eserlerinde sonuçlama ve mantık ifadesinden ziyade telkin ifadesini tercih eder.

İbn Arabî'nin felsefesi bir panteizm'dir. Fakat bu kelimeyi onda her yerde kullandığımız anlamda kullanamayız. Çünkü o tabiatla Allah'ı bir saymaz. Plotin gibi âlemi sonsuz olan ilâhî imkânların meydana çıkışı (zuhûr) olarak görür. Bu vasfından dolayı bazıları onun sistemi için Panenthéisme kelimesini kullanırlar (*). Kur'an'ın mistik bir yorumlaması, yeni Eflatuncu felsefe, İşrakîlik, eski Sufîler ve Hallac Mansur onun başlıca kaynaklarıdır. Bu tesirler arasında Yahudi filozoflarını ve Cabbalisme'i sayabiliriz. Bu bakımdan Muhyiddin sistemine mistik felsefenin vücuda getirdiği en geniş syncrétisme tecrübesi diyebiliriz. Fakat bu kadar geniş bir sentezi temsil eden bu esere Plotin ve Leibniz'de olduğu gibi bir felsefe değil, ifadesi felsefi olan bir Théosophie gibi bakmak daha doğru olur. Muhyiddin'in sistemi, her şeyden önce, farklı felsefî sistemlerin ve dinî cereyanların dört yol ağzı olmak iddiasındadır. Şehabettin'in Nur - ı Zulmanî teorisi onun temelini teşkil eder. Futuhat'ın dördüncü cildinde bir bölüm «onları karanlıklardan ışığa çıkardık» âyetinin yorumlamasına ayrılmıştır. Yeni Eflatunculuk gibi bir ile çokluğu uzlaştırırken Eflâtun ve Aristo felsefelerini birer hakikat manzarası olarak sisteminin içine alıyor. Muhyiddin o zaman asıl kendi alanına giriyor : Ona göre hakikat varlığın birliğindedir. Her şey Allahın birliğinden ibarettir. O önce biriciklik *(Ahadiye)* dir. Sonra birincilik *(Vahidîye)* daha sonra birlik (*vahde)* olarak anlaşılır. Onun sonsuz ve üniversel varlığı dışında hiç bir varlık yoktur. Varlığın birliğinde *zâhir* (görünüş) ile *bâtın* (iç), zorunsuz ile zorunlu, peygamberlik ile velilik birleşirler. Muhyiddin «*vahdet-i vücud*» un hududu içinde bütün skolastikleri uğraştırmış olan bu zıd fikirleri tam olarak birleştirdiği kanaatında idi.

Fakat, dediğimiz gibi, o tam Panthéist değildir. Spinoza gibi onda Allah'la âlem aynı değildirler. Hakikî varlık yalnız sonsuz imkânlar sahası, bâtın ve gayb âlemi olan Allah'ın varlığından ibarettir. Evren *(kâinat)* onun zuhuru ve tecellisidir. Bu suretle bütün görünen ve düşünülen âlemlerin kökü olan gizli varlık ne duyularla, ne akılla kavranabilir. Evren hakikî varlığın geçici bir gölgesidir. Bütünlüğü ile alınınca ne zaman, ne değişme vardır. O ezelî halden ibarettir. Sayılmış sayı yalnızca görünüştür Aslında zuhurun türlü derecelerinde meydana çıkan birliğin ard arda

(*) İsmail Fenni, **Muhyiddin Arabî ve Vahdeti vücud** adlı eserinde böyle düşünüyor.

gelmesi vardır. «Vahdet-i vücud» İslâm düşüncesinde kendisine tamamen zıd olarak - mistik felsefe içinde - İmâm-ı Rabbânî'nin réalisme'ini bulacaktır. Rabbânî «Mektuplar» ında Muhyiddin teorisine hücum eder ve gözlerimize açılan âlemin bir tecelli, bir gölge değil, hakikî bir varlık olduğunu söyler. Ve onca tasavvuf ancak «vahdet-i şuhûd» derecesinde doğrudur. İlk çağda bazı Sophiste'ler evrenin bir gölge ve vehimden ibaret olduğunu söylüyorlardı. İbn Arabî, Rabbânî'den de, Sophiste'lerden de ayni derecede uzaktır. Ona göre ne İmâm-ı Rabbânî'nin dediği gibi evrenin hakikî bir varlığı vardır : Çünkü o değişmez ve sonsuz varlığın görünüşüdür; onun varlığı bir Okyanus üzerinde dalgaların varlığı gibidir. Ne de Sophiste'lerin dediği gibi hakikat vehimden ibarettir. Muhyiddin bu iki zıd ve birleşmez yolu birleştirir : Gerçek olan yalnız görülmeyen mutlak varlıktır, gölge ve vehim olan onun görünüşlerinden biri olan âlemin varlığıdır.

Muhyiddin Allah'la âlem arasında hiç bir hulûl yapmadığı için onu bazı aşırı mistikler, batınîler ve şiîlerle karıştırmaya da imkân yoktur. René Guénon'la beraber İslâm «Vücûdiyyün» unun mistik olmaktan ziyade érsoterique olduklarını, mistik ve hıristiyanî anlamında mysticisme kelimelerinin hakikat yolu olan «vahdet-i vücûd»'a tatbik edilemiyeceğini söyliyebiliriz. İlimler ona göre, mutlak varlığa ulaşma gücü bakımından üçe ayrılır :

1) Akıl ilimleri ki medrese bilginlerine vergidir;

2) Tasavvufî hallerin ilmi ki iç tecrübe ile kazanılır ve peygamberlere vergidir;

3) Esrar ilmi ki gizli *(ésoterique)* hakikate aittir ve gaybî denen ilimlere karşılıktır. Bütün insan bilgisinin yüce hedefi bu dereceye ulaşmaktır. Peygamberler dahi onu ancak velilik sıfatlariyle kazanırlar.

*
**

1) İbn Arabî'ye göre başlangıçsızlıkta ve âlemin zuhurundan önce varlık mutlak gizlilik *(El - gayb - ül - Mutlak)* idi. Filozoflar varlığın bu haline belirlenmemiş olmak *(lâ - taayyün)* derler ve o Bir (Ahadiyye) derecesine karşılıktır : Bir çok eserinde buna «Toplayıcı hazır olma» *(El - hazret - ül Câmia)*, «mutlak görünmez varlık» diyor. Orada hiç bir şekil, hiç bir madde, hiç bir ayin veya gerektirme yoktur.

2) İkinci merhale. İlk belirlenme *(Et - taayyün - ül - evvel)* dir. Bu

zuhur ve tecelli merhalelerinin ilkidir. Görünmez varlığa göre «zâhir» (açık), ondan sonraki derecelere göre «bâtın» (gizli) dir. Bu merhalede Bir'in Birlik *(vahde)* olduğu ve ilk defa kuvvenin fiile geçtiği görülüyor.

3) Üçüncü merhale ikinci belirlenme *(Et - Taayyün - üs - sanî)* dir. Burada Birlik ilke veya birincilik *(vahidiye)* ve Muhammed'in hakikati insanlığın hakikatı olmuştur. Biriciklik, birlik ve birincilik yaratılmamış başlangıçsızdırlar.

4) Zuhûr merhaleleri ard arda «Ruhlar âlemi» *(El - âlem - ül - ervâh),* «fikirler âlemi» *(El - âlem - ül - misâl),* «cisimler âlemi» *(El - âlem-ül - ecsâm)* dır. Geniş terkibinde İbn Arabî bu suretle Plotin, Aristo ve Platon felsefelerini birleştirir.

5) Son merhale İbn Arâbî'ye göre görünmemişlik *(Lâ - zuhur)* ve görünüş *(zuhur)* derecelerinin bütünü, gizli ve açık olan her şeyin üniversel ve sonsuz birliğini temsil eden «toplayıcı hazır olma» (Hazreti camia) derecesidir. O bütün kuvvelerin fiili ve bütün fiillerin kuvvesidir.

İbn Arabî mutlak görünmez varlıktan cisimler âlemine kadar zuhur derecelerini tasvir ettikten sonra, bu âlemdeki her varlığın ayrı bir yönden yaratıcıyı temsil ettiğini, bununla birlikte yalnızca Allah'a vergi olan sıfatları ifade eden isimler bulunduğunu, bu isimlerin ilâhî âlemde bulunan hakikatleri ve şekilleri olduğunu düşünüyor. Muhyiddin burada Kur'an'a çok yakındır. Ve İslâmın ruhunu kendi felsefesine sokmaya çalışır. Üzerinde ısrarla durduğu Allah'ın 99 ismi *(Esma - ül - hüsnâ)* dan birçok kitabında bahsettiği gibi, ayrıca bu adda bir eser yazmıştır. Orta çağda İslâmiyete karşı manevî Haçlı Seferlerini, yani misyonerliği kuran ve bunun için yirmi yıl sebatla Papa'ya başvurarak nihayet bu izni alan Reymondo Lulla, sırf bu işi başarmak için Arapça öğrenmiş, İslâm memleketlerinde yaşamış, birçok felsefe ve tasavvuf kitabını Lâtince'ye çevirmiş, bu arada Muhyiddin'in bu eserini de «Allah'ın Yüz Adı» adı ile çevirmiştir.

Muhyiddin felsefesinin etrafında dönüp dolaştığı ve bir çok eserlerinde türlü şekillerde bahsettiği noktalardan biri «Beş hazır bulunuş» *(El - Hazerat - ül - hams)* sorusudur. Ona göre bu onun çok karmaşık olan mertebeler teorisini açıklamak için ve onu basitleştirmek için baş vurduğu bir yoldur. «Beş Hazır Bulunuş» u anlamak için önce Muhyiddin felsefesinde «hazır olma» *(Présence)* nın anlamı üzerinde duralım. Varlık gızli bir hazinenin *(kenz-i - mahfi)* safha safha açılışı, sonsuz gizli varlıktan onun son-

suz imkânlarının birer birer gerçekleşmesi, yani âlemlerin meydana çıkması *(zuhur)* ise de bu meydana çıkışta sonradan olmuş hiç bir şey yoktur. Her şey başlangıçsız ve sonsuz varlıkta hep birlikte vardır. Değişme ve zaman insanın vehmidir. Her şey ayni zamanda vardır. Gerçek olan geçmiş ve gelecek değil, değişmeyen «an» dır. Yalnız bu değişmez ezelî varlıkta yaradılış, doğuş, değişiş değil, gizliden açığa çıkan ezelî bir «hazır oluş» vardır. Varlığı zaman dışında ezelî bir hal olarak düşünen Muhyiddin bütün bu değişmeler ve meydana gelmeler *(mükevvenât)* âlemini anlamak için beş esaslı «hazır oluş» kavramına baş vuruyor : Gizli ile açık arasındaki fark ve gizliden açığa geçişin anlaşılması bu zaman dışı varlığın düşünülmesine bağlıdır. Beş hazır oluşun en yüksek derecesi mutlak görünmez varlığın hazır oluşu *(El - Hazret - ül - Gayb - ül - mutlak)* dır. O, sırdan, gizli hazineden, «bâtın» dan, «gayb» dan ibaret olan Allah'tır. En aşağı derecesi duyulur âlemin hazır oluşu *(El - Hazret - il - hiss veş - şahade)* dir. Bu, sırların en yüksek şekillerden en basit cisim şekillerine kadar şeylerde görünme yerlerini *(Mazhar)* bulduğu âlemdir. Birincisi güç halinde bütün imkânları taşıyan sabit ayın'lar âlemine *(El - a'yan - üs - sabite)*, sonuncusu ay altındaki dünyaya *(Feleki taht'el - kameri)*, yani Melekût âlemine karşılıktır. Biri tam gizli, öteki tam açık olan bu iki kutup arasında mutlak görünmez varlığın hazır oluşuna, en yakın olanına izafî görünmez varlığın hazır oluşu *(El - Hazret - ül Gaybı muzaf)* diyor. Muhyiddin bunun soyut akıllar ve ruhlar âlemi olduğunu söylüyor. Duyular âlemine en yakın olanına, Eflatun'un tâbiriyle Idee'ler âlemi *(El - âlem - ül Misal)* diyor. Bu âlem üniversel ve değişmez fikirlere, şeylerin ilk nümunelerine karşılıktır. Bu iki âlem varlığın gizli ve açık iki manzarasını birbirine yaklaştırır. Beşinci derece Muhyiddin'e göre en tümeli, en kaplayıcısı gizli ile görüneni, sırrın hazır oluşu ile duyulur âlemin hazır oluşunu bağlıyan «toplayıcı hazır oluş» *(El - Hazret - ül Camia)* dır.

Muhyiddin Arabî'ye göre kâinâtın anlamı ve hikmeti budur. Bütün varlık hazır *(Présent)* dir. Ve bu hazır oluş sonsuzlukta hiç bir boşluk ve yokluk yeri bırakmamak üzere tam bir hazır oluştur. Gizli ile görüneni birbirine bağlıyan beşinci mertebe insanî âlem ve yetkin insan *(El - insan - ül - kâmil)* bu iki uc arasına atılmış köprüdür. Orada İbn Arabî felsefesinin zirvesine ulaşıyoruz. Bu merkezi «İnsan - ül - Kâmil» fikri üzerinde durmalıyız. Bu görüşün çeşitli inançlar ve türlü mistik cereyanlar üzerinde büyük tesiri olmuştur. Muhyiddin'e göre öz bakımından varlık birdir. Aslında gizli olan *(batın)* varlık görünen *(zâhir)* şekiller alır. Gizli âlemde «*ilâhî isimler*» olan şey görünüşte «âlemler» olur. Bu iki kütub arasında «İnsan - ül Kâmil» veya «Berzah» bulunur. O, sırrın göründü-

ğü bir aynadır. Allah kendi özü için aynadır, yetkin insana gelince o Allahın aynasıdır. Her devirde varlığın gizli ve görünen iki manzarasını birbirine bağlıyan nadir yetkin insanlar yetişmiştir. Bunlar o devirlerin «Gavs» veya «kutb» larıdır. İnsanlar yalnız duyulara veya akla ait hakikatleri bildikleri halde, bu yetkin insanlara bütün gizli hakikatler açılır. Allah'ın ilmi yetkin insanın ilmidir. Allah'ın özü yetkin insanın özüdür. Fakat bu birleşme *(ittihad)* «hulûl» süzdür. Çünkü «*Hulûl*» veya «*tecessüd*» (yani bir yere sokulma veya bir cesede girme) önceden ayrı olan iki varlık arasında olur. Bu bakımdan Muhyiddin teorisi nüfuz, hulûl, ittihad, varlıkla birleşme, v.s.. şekillerinde şiilikte ve bazı batı mistiklerinde gördüğümüz görüşten tamamiyle ayrılır. O varlığın asıl birliği fikri üzerinde o kadar ısrar eder, taşavvuf cereyanlarına vergi olan «vecd» ve «aşk» a o kadar az başvurur ki, onun sistemi aklî kesinlikle *(el - îkan)* pantheizme ulaşıyor diyebiliriz. Muhyiddin yetkin insanın kendisinde yer yüzü ve gök kitaplarının anlamını taşıdığını kabul eder. Sonra İslâmın her şaşmaz kanıtı (yani Kur'an nasslarını) yetkin insan teorisine göre yorumlar. Allah'ın kalemi *(Kalem - ül - âlâ)* yetkin insanın ruhudur. Saklı levha *(El - levh ül - mahfûz)* onun kalbidir. Âlemin kemeri (Arş) onun bedenidir. Kürsi *(El - Kürsî)* onun ruhudur. Bu sembollerin Melâmî ve Bektaşî şiirinden oynadığı rolü işaret etmeye lüzum yoktur.

Muhyiddin daha önceki Sufîler ve mutasavvıflarla karşılaştırılacak olursa yetkin insan teorisinin onda esaslı tezlerden biri olduğu görülür. Yunan ve İskenderiye felsefelerinde ve çığırları devam ettiren İslâm filozoflarında buna benzer bir teoriye rastlamaya imkân yoktur. Yalnız İslâmiyetten önce Türkler arasında yayılmış olan «Manichéisme» e ait uygur metinlerini okuyunca buna benzer bir manichéen cereyanının gelişmiş olduğunu öğreniyoruz. Kur'an'daki *(Inna arazna'l emanete)* = biz emaneti yerlere ve göklere gösterdik» veya «insanı en güzel şekilde yarattık» gibi âyetler yetkin insan teorisinin İslâmî kaynaklarıdır. H. H. Schaeder, *Manichéismus (Religion im Geschichte und Gegenwart)* 1932. Nicholson : Al - İnsan al - kâmil, *(Article dans l'Ancyclopédie de L'Islam)* L. Massinon, *L'homme - Parfait en İslam et son originalité eschatologique*, 1948.

Massingnon burada Casanova'nın, Schaeder'in bu konudaki görüşlerini tenkit ettikten sonra birçok yetkili insan görüşlerini karşılaştırıyor. Ve bu İslâmî anlayışın yabancı kökten gelmediğini, Muhyiddin'in iddiası gibi İslâm doktrinine dayandığı noktası üzerinde ısrar ediyor.

Yetkin insan mertebesi üzerinde «Ev - Ednâ» mertebesi vardır. Bu

da vakıa yetkin insandan başka bir şey değildir. Ancak onun en yetkin, en elde edilemez halidir ki bu dereceye ancak Hazret-i Muhammed erişebilmiştir. *(Suret - ül - İsra)* da mi'racın tasviri sırasında «*Ev - Ednâ*» bir makam olarak görünür. Muhyiddin peygamberlerde velilik *(vilâye)* makamının peygamberlik *(nübüvve)* makamından yüksek olduğunu söyler ve veliliğin yine mi'racda tasvir edilen «*kab-ı kavseyn*» derecesi olduğunu katar. Mecazî olarak bu kelime Allah'a yaklaşmayı, iki ok atımı mesafeyi, başka deyişle iki kavsin birleştikleri yeri ifade eder. Burada yetkin insan birliğin iki kutpunu birleştirmektedir ki, Muhyiddin'in mertebeler sisteminde «Ev - Edna» dan hemen sonra gelmektedir. Bununla birlikte veliliği de üç dereceye ayırır :

1) Özel velilik *(Vilâyet-i hassa)* ki mehdî de bulunur;

2) Genel velilik *(vilayet-i amme)* ki İsâ'da bulunur;

3) İlâhî velilik ki Hazret-i Muhammed'de bulunur.

Veliliği peygamberlikten üstün görmekle birlikte peygamberlerde velilik sıfatı da bulunduğu için onların fiilde yine üstünlüğünü kabul ediyor demektir.

Çok karışık görünen bu sistem hakikatte, oldukça basit birkaç ilkeye dayanır : Varlık birdir fakat, biri gizli, biri görünen iki manzarası vardır. Varlığı yalnız görünüşte görmek doğru değildir. Görünen görünenle bilinir : O zaman ruh ve bedendir. Gizli de gizli ile bilinir : O zaman birlik ilmi *(al - ilm - üt - tevhid)* ve bâtın ilmi *(havass - ül - bâtına)* dır. Bu ikinci kısımda gözlem, tecrübe ve akıl alanını aşarak Muhyiddin gaybi ilmin *(al - ulm - ül gaybiye)* alanına giriyor. Muhyiddin'in tuttuğu yol ile batıda anthroposophie ve théosophie adlarıyla tanınan yeni cereyanlar arasında büyük bir psikolojik yakınlık vardır. Her ikisi de aklî metotları aşarak mistik sezgi *(al - mükâşefe)* yolunu tutmayı tercih ederler. Muhyiddin'e göre hıristiyanlık yalnız sırra *(mystère)* değer verir. İslâmiyette medrese bilginleri *(al - ülemâ'ür - rüsum)* yalnız görünüşle kanarlar. Halbuki Hazret-i Muhammed'in yetkinliği bu iki görüş tarzını kaynaştırmaktadır. Meselâ Hallac'da ve Cüneyd'de biz yalnız batın ilmini buluyoruz, fakat buna karşı kelâmcılar ve filozoflar yalnız zahir ilmi ile yetiniyorlar. İslâm medeniyetinde bu iki cereyanın oynadıkları rol düşünülecek olursa Muhyiddin'in onları terkib etmek için yaptığı çabaya değer vermek lâzımdır. Daha yukarıda gördüğümüz gibi batın ile zahirin birleşmesi yetkin insanda hilafet mertebesinde gerçekleşen Kab-ı kavseyn makamında meydana çıkar. *Kab-ı kavseyn*'i İbn Arabî üç dereceye ayırıyor :

1) Zahir ve batın kavsi ki, orada varlığın görünüş ve gizli iki manzarası birleşir.

2) Vücüb ve imkân kavsi ki, orada varlığın zorunluluk ve zorunsuzluk manzaraları birleşir.

3) Hak ve halk kavsi ki, orada Eflâtun'un ifadesiyle ilim (sophia) ile sanı *(doxa)* birleşir. Böylece varlığın bütün zıd, hattâ karşıt ilkeleri yetkin insanda birleşmiş bulunur.

Bununla birlikte İbn Arabî'de yine en yüksek derece sevgi derecesi (Makam-ı Muhabbet)'dir. Her şeyin zuhuru ilâhî sevginin eseridir. Sevgi varlığın özüdür. Muhammed'in makamı bütün insanların derecelerinden yüksektir. Zuhur *(procession)* aşk ile olduğu gibi *Vusûl*'de *(conversion)* ilâhî aşk iledir. Fakat Hallac'da ve Mevlâna'da olduğu gibi vusul yolu sevgiden ibaret değildir. Yetkin insana yükselmek için birçok yollar vardır. Bunlar önce aklî kesinlik *(el - ikân)*, sonra vecid *(el - vicdân)*, tasavvufî sevinç *(es - sürûr)*, sezgi *(el - keşf)*, duyulur âlemi kavramak *(el - şühûd)* yollarıdır ki hepsi ile Allah'a ulaşılır. Vüsul'ü bunlardan birine bağlı görmek doğru değildir. Ortak faydaları halk (yaradılış) ve hak *(la verité)* arasındaki perdeleri ve engelleri kaldırmalarıdır. Görülüyor ki Muhyiddin'in felsefesi, birçok başka Sufî ve mutasavvıfda olduğu gibi ahlâk ve estetik üzerine dayanmıyor. Bu her şeyden önce geniş bir metafiziktir. Zaman zaman Kur'an'a, Sufîlerin *(ehl-i hâl)* tecrübelerine, ilme, ahlâka, hattâ başka kutsal kitaplara başvuran bir metafiziktir.

İbn Arabî'nin felsefesi bütün problemleri Allah problemi etrafında toplıyan bir monizmdir, o derecede ki ondan metafizik ayrılmaz bir halde ahlâk ve siyaset felsefesiyle bir bütün teşkil eder. Bütün hayatı eylemden uzak geçtiği halde fikirleriyle Anadolu ve Suriye'de bir çok devirlerde dinî hareketler ve siyasî cereyanlar üzerine tesir etmiştir. Bu sistemin içerisinde teori ile pratik arasında kurulan sıkı münasebeti anlamak için bu nokta üzerinde durmalıdır. Onun «Gavs» görüşü her devirde bu derecede *«sahib - üz - zuhûr»* un çıkacağı ve herkesin bilmediği hakikatlere sahip olduğu için insanlara rehber olacağı kanaatı halini alır. Böyle olunca *«sahib - üz - zuhûr»* lar hükümdarlar ve devletlerden üstündür. Onların yalnız aklî bilgileri ile değil harikalı kişilikleriyle halk üzerinde sürükleyici tesirleri olduğu için, zaman zaman devlete karşı tehlike olmuşlardır. Bu kanaatın yayılması ya devlet adamlarının onlara saygı göstermesi, ya da halkın isyanı şekillerinde türlü görünüşler almıştır. Gavs veya Kutb derecesine varan

yetkin insan halka «gayb» âleminden haber verir. Bunun için Muhyiddin'in bir çok kitapları sisteminin bu pratik kısmına ayrılmıştır. Anadolu'da klâsik tasavvuftan başka melamî ve Bektaşî cereyanları bu teorilerden kuvvetle mülhem olmuşlardır. Ayni sistemin bir sonucu da şeyler ve olaylara hükmetme *(tasarruf)* fikridir. Fakat bu hükmetmenin teknikci veya ilim adamında olaylar arasındaki sebeplik münasebetlerini yani tabii determinizmi bilmesinden gelen hükmetme ile hiç bir ilişiği yoktur. O daha çok büyücünün büyü usulleriyle şeylere hâkim olma iddiasına benzer. Bunun için Muhyiddin'in ardından gelen popüler cereyanların çoğunda keramet ve geleceğe ait keşif iddiaları bu köke bağlanabilir.

Eserlerini Anadolu'da yazmış olmakla beraber Muhyiddin Hind tapınakları gibi karışık bir manzarası olan sisteminde başka tesirleri de toplamaktadır. Bu tesirleri başlıca beş zümrede toplıyabiliriz : Kur'an, Eski Sufi'ler, İşrakî felsefesi, Cabbalisme, Yunan felsefesi (Buna birde çok şüpheli olan manichéisme tesirini katmalıdır). «Sebep fikrinin aydınlanması» na dair *(El - envâr - ül - ilâhiye)* adlı kitabında İbn Arabî şöyle diyor: «Bu Nurda ben Hallac'ı gördüm ve ona dedim ki : Ey Hallac! Allah'ın sıfatı olarak sebepliği kabul ediyor musun? ve sustum. Gülümsedi, bana şu sözleri hatırlattı : Ey sebeplerin sebebi, Ey daima var olan mutlak! Böyle bir görüş bilgisizlere aittir. Belki de Allah sebepleri yaratmıştır; fakat kendisi bir sebep değildir. Eğer sebep olsaydı sebeblik zincirinin bir halkası olurdu. Bu suretle şartlandırılmış olan Allah mutlak ve yetkin olamazdı.» Muhyiddin «Şeceretün - Nu'maniye» adlı kitabında falcılık, geleceği keşf, kâhinlik şekillerini alan bir nevi théosophie veriyor ve Anka-i Mugrib'inde başka bir şekilde ayni problemlere giriyor. Bu suretle görülüyor ki tabii olayların açıklanmasında Muhyiddin sebeplik fikrini aşmaktadır.

Muhyiddin felsefesi : bir ezelî an *(instantanéisme)* felsefesidir. Buna vahdet-i vücut'cılar zikir ve tesbih de Allah adını tekrar ederken görüldüğü gibi «ân-ı daim» diyorlar. Bu görüşte zaman, süre ve değişmenin yeri yoktur. Çünkü onlar âlemde gördüğümüz aldatıcı gölgelerden ibarettir. Olaylar zamanda belirsiz bir gelecek olmadığı için önceden görülemiyecek hiç bir şey yoktur. Her an öteki anın aynidir. Varlık «ezelî bir hal» dedir. Olaylarda gördüğümüz değişme görünüşte meydana çıkan sırrın bu tek anından ibarettir. İbn Arabî'ye göre Allah'ın kendini görmek için dışlaşmasının ilk mertebesi aslî sevgi (muhabbet-i asliyye) dir ki, bu «gizli hazine» halini almıştır. Sonradan ardarda olacak olan bütün olaylar bir anda ve ayni zamanda doğmuştur.

Futuhât'da İbn Arabî birçok vesilelerle zaman hakkındaki bu orijinal fikrinden bahsediyor. (Cilt 1, s : 379 - 59 uncu bab; s. 576. *Fasl - iil - vakt)* Burada mevcut ve mukadder zaman *(el - zaman - iil mevcut ve'l mukadder)* diye bahsediyor. Cilt 2, Bab : 38, S : 710 : *Fi Mârifet - il vakt;* ayni cilt, Bab : 191, s : 862; *Menzil-i sadr - üz - zaman;* cilt 3, Bab : 336, s. : 180, Sahib - ül vakt fi külli zaman; cilt 3., Bab : 390, s : 714 - Münazeleti zaman - üş - şey' ; cilt 4, s : - 341 *(El dehr - ü hazret - üd dehr).* Bu zaman anlayışı Aristo'ya dayanan Meşşaî'lerin görüşünden olduğu kadar İşrâkilerin ve Ebu'l Berekât'ın zaman anlayışından da ayrılır. Ona fikir tarihinde bir yer vermek gerekirse Hegel ve Bergson sistemlerinde merkezî rolü olan zaman ve oluş fikrinin tam zıddı kutba koymak doğru olur.

Hayatında Muhyiddin şiddetli tenkid ve hücumlara uğradı. Arap âlimleri onu umumiyetle fena karşılamışlardı. «*Seb'iniye*» adlı kitabında İbn Teymiyye Muhyiddin felsefesini tenkit ederken, zikrettiği hadiselerin tamamen uydurma olduğunu iddia ediyor. Bu tenkitler filozofa birçok kelâmcının yaptıklarının bir özetidir. Sayısı azsa da bir kısım Türk âlimi Muhyiddin tarafını tutmuşlardır. Sa'dettin Teftazanî birçok vesiylelerle Muhyiddin'in «vahdet-i vücüd» unu red etmektedir. Alaüddin Buharî'de ayni tenkitlere devam etmiştir. İbn Kemal'in (Şemseddin Efendi) asistanı *(Mukarrir)* olan Nebi bin Turhan'ın Muhyiddin'e karşı yazılmış bir risalesi vardır. Fatih camii vaizi İbrahim Halebî 1538 de «Dinî kanunun muzaffer olması yolunda kültüre hizmet» *(Ni'met - üz zerîa fi nusrat - iş şeria)* adında Fusus - ül hikem'e karşı son derece şiddetli bir tenkit ve reddiye yazdı, orada birçok sorulara dokundu. Kelâmcılar kendisini dinsizlikle itham ettilerse de Muhyiddin Anadolu'da büyük bir itibar ve derin bir sempati kazandı. Bunun için onun fikirleri adetâ Türk fikir tarihinin bir devresiyle kaynaşır. Halk üzerinde tesiri büyüdükçe kelâmcıların hücumları ve aleyhine verilen fetvalar da o derece şiddetleniyordu. Halebî'nin Muhyiddin'in «M'uşrik» liğine hükmetmesine sebep olarak gösterdiği fetvasında zikredilen başlıca noktalar şunlardı :

1) Âlem Allah'ın sureti (hayali) dir. Her şeyde Allah görünür.

2) Herhangi bir şeye aşık olan (hayran olan) kimse Allah'a aşık olmuş sayılmalıdır.

3) Muhyiddin'in eserinde müslümanlar için kötüleyici ve kâfirler için övücü yerler vardır.

4) Halkı hakikate çağırmak halkı aldatmaktır.

5) Fusus'un *Kelimat - ül - Hudiye* (yani Hüd peygambere ait kelimeler) bölümünde Allah şeylerle ayni sayılmıştır. Halebi başka yerlerde de Muhyiddin'in *Vahdet-i vücûd* mesleğine şiddetli hücumlarda bulundu. Fakat Celâleddin Devvânî «*Şerh-i Akaid-i Adhudiyye*» de Muhyiddin'i savundu. Seylekutî bu esere yazdığı Haşiye'de Muhyiddin'in «Vahdet-i Vücûd» unu daha derinleştirdi. Gelenbevî'de ayni esere yazdığı Haşiyesinde bu fikirleri savunmaya devam etti : «Hakikî varlık birdir. Bununla birlikte mümkün varlıklara karışmaksızın ve hulûl etmeksizin onlarda görünerek yayılır. Bu konuda sonradan Sadreddin Konevî ile Nasîr Tusî mektuplaşma şeklinde tartışma yaptılar (Mukatebe beyn en Nasr ve's - Sadr, Ragıp Paşa kütüphanesi). Mektuplaşmanın sonunda Tusî, Konevî'ye hak veriyor.

Kanunî Süleyman, Bedreddin Simavî'nin idamından sonra Muhyiddin'e karşı gittikçe şiddetlenen hücumlara cevap vermek için filozofu savunan hükümleri bir arada neşretti. İbn Kemal, Muhyiddin'in bütün eserlerinin dinî esaslara uygun ve ona yapılan hücumların saygısızlık olduğunu ilân eden bir fetva verdi. Fakat bu fetvası onun da Osmanlı medreselerinde bir müddet şüpheli gözle görülmesine sebep olmuştur. Her devirde klâsik tasavvuf cereyanları arasında Muhyiddin'in izinden gidenler yalnız «Vahdet-i vücûd» un umumî teorilerinin tesirinde kalmadılar. Ayni zamanda onun mücadeleci zekâsının ve ésotérisme'inin de tesirinde kaldılar. Bu devirde Anadolu Haçlı seferlerine sahne olmuştu. Her iki Kılıç Arslan ve İzzettin Heykavus memleketi batı istilâsına karşı savunmuşlardı. Suriye'de Nureddin Zengî ve Selâhaddin Eyyûbî bu savunmayı yapıyordu. Batının toleranstan yoksun olan dinî istilâsı yarı Payen olan Türklerde tepki uyandırdı. Muhyiddin, İzzettin Keykavus'e yazdığı mektubda bu savaşcı zihniyeti tuttuğunu kuvvetle gösteriyor. (Futuhat - ül Mekkiye cilt 4, s : 604 - 605 «Yunan ve Rum sultanı İzzettin'e vasiyetnâme şeklinde verdiğimiz cevap şudur dedikten sonra «müstebide karşı zulme uğrıyanların hakkını koru! Allah kılıncını keskin etsin» diyor.) Halbuki o sırada İran'da barışcı bir tasavvuf havası hakim bulunuyordu.

Zıd fikirleri uzlaştırma meyli tasavvufun vasıflarındandır. Muhyiddin bu eski egilimi kuvvetlendirdi. Onun tesiri ile daha doğrusu onun otoritesinden faydalanarak Hurûfilik Anadolu ve Suriye'de yayıldı.

Varlığın Kenz-i mahfi halinde ilk görünüşü asıl kelime (*Kelâm-ı nefs)*

dir. Bu yeni Eflâtunculârın «gizli söz» ü *(logos endiatetos)* dur. Bu soyut kelime Arap alfabesinin yirmi sekiz harf halindeki belirtilmesinde «söylenmiş kelime» *(kelâm-ı melfuz)* olur ki, bu da Yunanlıların lagos proforikos'ına karşılıktır. Bu harfler her şeyin ilkesini teşkil ederler; Onlar hemen maddenin atomları veya metafizikin monade'leri gibidirler. Muhyiddin bu fikirleri Cabbalisme'den ve Hallac'dan aldı. Ayni kaynaklardan ilk defa Hakim Tirmizî'ye geçtiği gibi, sonradan da hurûfîlere, Bektaşîlere, Batınîlere ve birçok mistiklere geçti ve Anadolu'da birçok tarikatlar arasında yayıldı. (Casanova, *Alphabets magiques arabes* (Journal asiatique, 1921; pp. 37 - 55; Massignon, *Essai sur le Lexique de la Mystique musulmane;* 1922; Clément Huart, *Textes houroufites,* Collection Gibb, préface de Rıza Tevfik; Dr. Kâmil M. al - Shaibi, *El - Fikr üş - Şiy'î Ve'n - nezeat - üs - sufîye,* Bağdad , 1966).

SADREDDİN KONEVİ VE NASİR TUSİ İLE MEKTUPLAŞMALARI

Sadreddin Konevi (1210 - 1274) : Büyük babaları Konyalı olan Sadreddin (1) 13 ncü yüzyılda Konevî künyesi ile tanınmış bir fikir adamıdır. Kendi hayatını kısmen Nefehat ül - ilâhiye adlı eserinde anlatmaktadır. Rivayete göre Malatya'da doğmuştur. Babası İshak Anadolu Selçuklularınca itibarlı ve yüksek mevki sahibi idi. Bu yüzden bazıları onun Malatya emiri olduğunu ve dul kalan zevcesinin Konya'da Selçuk Sultanının arzusu ile Muhyiddin İbn El - Arabî ile evlendiğini, Sadreddin'in üvey babası tarafından yetiştirildiğini rivayet ederler. Fakat bunların aslı olmadığı ve bütün bu rivayetlerin Sadreddin ile Muhyiddin arasındaki fikrî münasebetten dolayı uydurulduğu tahmin ediliyor. İbn el - Arabî Anadolu'ya ilk defa 1205 - 1206'da geldiği zaman Sadreddin henüz doğmamış bulunuyordu. İkinci defa 1211 - 12 de gelince bir veya iki yaşında idi. Bir kaç defa geldiğine göre Muhyiddin Sadreddin'in doğmasından önce ve sonra Anadolu'ya bir çok seferler gelmiş bulunuyordu. İslam felsefesi doçenti Nihat Keklik'in tetkiklerine göre (2) Sadreddin'in tasavvufa ait ilk telkinleri Malatya'da Muhyiddin'den aldığı rivayeti de kabul edilemez. Çünkü onun bu şehirde en son bulunuşu 617 (1220) yılına aittir ki o tarihte Sadreddin 12 yaşında bulunuyordu. Konyalı filozofun yetişme yaşlarında Muhyiddin Halepte ve Şam'da idi. Öyle ise Nihat Keklik'in tahminlerine göre o bu şehirlere giderek Muhyiddin ile görüşmüş olmalıdır. Vakıa filozof kendisi de yukarda zikrettiğimiz eserinde bu karşılaştırmaları ve Muhyiddin'in tesirini anlatıyor. Muhyiddin'in ölümünden sonra Konevî belki bir müddet daha Şam'da kalmış, bir aralık tanınmış sufîlerden Evhaddin Kirmanî'nin yanında bulunmuştur. Bu zat, dolayısiyle, Şeyh Sahabüddin Sühreverdî'ye bağlıdır. Yalnız Kirmanî'nin Muhyiddin'den önce öldüğü bilindiğine göre, bu rivayet te pek sağlam görünmüyor. Konevînin hayatında

(1) H. Z. Ülken, **Türk Tefekkürü tarihi,** C. II, sh. 140 - 148, 1933;
—, **İslâm Düşüncesi.** sh. 168 - 175, 1946.

(2) Nihat Keklik, **Sadreddin Konevî'nin felsefesinde Allah - Kâinat ve İnsan** (Sadreddin'in hayatı ve eserleri, sh. IX-XXIII) 1967.

uzun bir devre bilinmiyor. Ancak onun 1254 M. de Konyaya döndüğü ve Moğolların yağma ettikleri bu yıllarda onun bir kenarda yaşadığı anlaşılıyor. Bundan sonra filozofun hayatını kendi şehrinde geçirdiği, eserlerini orada yazdığı ve Mevlâna Celalüddin Rumî'den (1273) sonra öldüğü tarihî kayıtlarla sabittir. Sadreddin Konevî'nin başlıca eserleri İcaz ül - Beyan, Miftah-ı Cem'ül Gayb, En - Nefehat ül - ilâhiyye, Şerh-i Hadis-i Erbaîn, Tabsırat ül - Müntehî, Nasirüddin Tusî ile mektuplaşmaları (Mükatebe beyn en - Nasr ve's - Sadr veya Mükâtebat), Nusus, Fükûk, v.s. dir. Sadreddin'in felsefesine bir Tanrı felsefesi (théosophie) denebilir. Bütün fikirleri bu ana kavramın etrafında toplanmaktadır. O da üstadı Muhyiddin gibi Vahdet-i Vücud doktrinine bağlıdır. Fakat bu doktrinin açıklanmasında üstadından oldukça ayrılır. Sadreddin'e göre Tanrı tasavvuru önce sübjektif olarak, yani insanların ruhî ve sosyal istidatlarına göre doğar. Sonra onun dayanağı olan objektif temel, yani ontolojik Tanrı fikri araştırılır. Onun Tusî ile bu konudaki tartışmaları Gazali'nin İbn Sina ile tartışmasını hatırlatıyor. Fakat onun Tusî'ye karşı davranışı Gazali'nin İbn Sina ve umumiyetle filozoflara karşı davranışı kadar sert değildir. N. Keklik bu mektuplaşmaların eldeki metinlerinin Sadreddin'den bir buçuk yüzyıl sonraya ait olduğunu, onlardan ilk defa Molla Camı'nin bahsettiğini, ayrıca bu tartışmalarda geçen fikirlerin Sadreddin'in kitaplarında görülmediğini ileri sürerek İslam Fikir tarihinde özel bir yeri olması lâzım gelen bu felsefî mektuplaşmaları şüphe ile karşılıyor. Bununla birlikte, yine de kitabın önemli bir kısmında bu mektuplaşmalara dayanarak iki filozofu karşılaştırıyor. Biz burada onların sıhhatsizliği sabit oluncaya kadar filozofların karşılaşmaları üzerinde duracağız. N. Keklik'in araştırmasına göre Konevî'nin filozoflar hakkındaki davranışı oldukça menfidir. Bu davranış hem onun mektuplaşmalarında, hem de Tusî'ye yazdığı Reddiyede görülmektedir. Konevî'ye göre Tanrının hakikatı ancak kendisi tarafından bilinebilir. Akıl ile kavranamaz. Bundan dolayı özü ve varlığı mahiyeti insan aklınca bilinemez olarak kalır. Çünkü özü ve varlığı sonsuzluk olan Tanrıyı sonlu olan insan aklı bilemez. Yalnızca düşünebilir. İnsanın Tanrı bilgisi bakımından bu acizliğini azaltan onunla kendisi arasında ortaç olan Tanrının İsimleri ve Sıfatlarıdır.

Sırf varlık ve Birlik olan Tanrı çokluk vasıtasiyle anlaşılamaz. Tanrı hakkında bir hüküm vermek ona ilkellik (Mebde'iyyet) veya varlık zorunluluğu (Vücub ül - Vücud) gibi adlar vermek doğru değildir. Tanrıya Varlık bakımından verilebilecek tek isim Varlık Nuru (Nur ül - Vücud) olmalıdır. Tanrının varlığı daima özü ile (zat) birlikte düşünülebilir. Fakat bu mutlak özü ve mutlak Varlığı insan aklı kavrayamaz. Tanrının özü, var-

lığı, mahiyet ve hakikatı bilinemez. O hiç bir suretle akılla kavranamaz. Tanrı hakkında kanıt ve kanıtlama da mümkün değildir. Fizik açısından yapılan bütün varlıklara üstün olan tek varlık şeklindeki kanıtlama da boşunadır. Mantıkî bakımdan aklın en yüksek ilkesi olarak kabul edilen Tanrı kavramı da ötekilerden daha az karanlık değildir. Tanrı kavramı, özü ile ele alınınca meydana çıkan güçlükler son derecede ürkütücüdür. Fakat, Keklik'in dediğine göre Tusî ile Konevî arasındaki tartışma aslında da karışıktır. Çünkü her iki düşünür bu bakımdan asla sistematik olmayan bir takım dağınık fikir yığınları ileri sürmüşlerdir. Bununla birlikte N. Keklik bu tartışmayı kitabının sonuna kadar takib ediyor.

Konevî'ye göre Tanrıya ait hüviyet bilinemez olmakla beraber Tanrının sağlam adiyle anlaşılabilir. Ayrıca bir de Tanrı hüviyetinin «nisbet» leri bilinir ki, bunlar Tanrının ana isimleri veya gerçekler (Şu'un) dir. Sadreddin de Muhyiddin gibi bunlara Tanrının İsimleri ve Sıfatları (Esma'ül - Hüsnâ) diyor. Ve onları gizli kalan asıl mahiyeti ile insan aklı arasında ortaç olan ve Tanrının anlaşılmasını sağlayan bir varlık derecesi olarak görüyor. Konevi'nin kendi bilgin çağdaşı Tusî ile olan tartışmalarında neden en çok «mahiyetler» konusu üzerinde durduğu buradan anlaşılır. Tusî'nin kaynağı olan İbn Sina'ya ve bütün Meşşaî filozoflarına göre (Tusî'nin İşarat şerhi esas alınınca) bu âlemde maddesi olan cevherlerden başka, bir de madde ile ilişiği olmayan (müfarik) cevherler vardır. Onlar özlerden, mahiyetlerden ibarettir. Maddeye ihtiyaçları yoktur. Farabi bu konu ile ilgili El - Müfarakat'ı yazmıştı. Konevî'nin Tusî'ye yönelttiği bu soru ve açtığı tartışmanın esası doğrudan doğruya «mahiyetler» sorusu ile değil, Tanrı'nm mahiyeti sorusu ile ilgilidir. Tanrının hakikatı ona göre henüz gerektirilmemiş olan ve şeylerin fikirlerini teşkil eden köktür. Bütün şeylerin asılları (kökleri) tümel hakikatlardır; onlar Tanrının isimleri ve sıfatları ile gerekli bir hale gelen Tanrının özü ve mahiyetinden gelir. Tanrının isimleri ile kendi hakikatı aynı değildir. Tanrının hakikatı sorusu burada kritik bir durum meydana getirir. «Tanrının hakikatı bilinemez, onu kendi ilminden başka bir kimsenin bilgisi kuşatamaz» (*El - İcaz*). Bu bilinemeyen ilâhî hakikat, mahiyet sorusunda olduğu gibi ancak dolayısiyle anlaşılabilir. Halbuki İbn Sina'ya dayanan Nasiruddin Tusî'ye göre Tanrı zorunlu varlıktır. Onun hakikatı mümkün (zorunsuz) varlık olan insan aklınca bilinebilir. Nitekim İslam dünyasında (filozoflara uygun olarak) Tanrıya Hakikat anlamına gelmek üzere Hak denir : Cenâb-ı Hak, Hak Tealâ. Halbuki Konevî'ye göre öz ve mahiyet varlıktan önce gelir. Başka deyişle her şey varlığa çıkmadan önce, onun özü ve mahiyeti tasavvur halindedir. Onlar öz (zat) ile varlık'ı (vücud), nefs ile ayn'ı, Emr âlemi ile Halk

âlemini karşı karşıya koyar ve ikincilerin birincilerden çıkmış olduğunu söylerler.

Halbuki Konevî'ye göre - bütün «vücudiyyun» da olduğu gibi - şeylerin, âlemlerin meydana çıkışını açıklayan bu görüş Tanrı için değişir. Tanrıda Öz ile Varlık aynıdır. Fakat Keklik'in araştırmasına göre Konevî Tanrı'da Öz ve Varlığın aynılığı problemini her yerde aynı derecede açıklamış değildir. Bir çok eserlerinde «Tanrının Özünün gerçekliği akılla kavranamaz», Tusî ile mektuplaşmalarında «Tanrı'nın Özünü künhünü bilmek gerekir, fakat bu imkânsızdır» demesine göre, Varlık kavramını gözönüne almadan Öz kavramını soyut ve açıklanmamış bırakmaktadır. Ancak Tanrı'nın özünün bilinemez olduğunda ısrar etmektedir. Halbuki Nasîr Tusî bu konuda şöyle düşünür : «Bilginlerce ve Yunan felsefesi yolunu tutanlarca, akıl sahiplerince bilinmesi gerekli olan şey Zorunlu Varlık olan Tanrının Özünü bilmektir. Bu da ilimlerin en erdemlisidir.» (Tusî, İsbat-ı Vacib). Konevî'ye göre mahiyet Varlığın temelini teşkil ettiği halde yine o, Tanrının mahiyeti ile şeylerin mahiyetini ayırmaktadır. Fakat bu konuda Konevî tartışmaya temel olacak üç akıl yürütme ileri sürüyor : Tanrının varlığı kendi özü veya hakikatının aynı denecek olursa, V A R L I K kavramı insan zihninde bölünmez olduğune göre, bu kavramın;

1) Ya mahiyetlerin arazı olması,

2) Ya onların arazı olmaması,

3) Ya da ne arazı olması, ne de olmaması gerekir. (Konevî, Mükatebât)

Bu ihtimalleri ayrı ayrı gözden geçiren Sadreddin Konevî, burada karşımıza somut (concret) bir Tanrı kavramının çıkacağını, fakat bu tasavvurun kendi başına (bizatihi, en soi) değil, başkası ile (bigayrihi, par autrui) kaim olacağını, böyle bir ihtimalin de Tanrı için düşünülemiyeceğini söylüyor.

Bu soruyu Tanrının hüviyeti bakımından ele alsak, ulaşacağımız netice aynıdır. Çünkü hüviyet Tanrılığın sırrıdır. Bu ise Ezelî Öz (Zat) den ibaret'tir. *(Konevî, El - Esmâ'ül - Hüsnâ).* «Tanrının Varlık, hatta Hakikatında ayrı bir mahiyeti var demiyoruz.» - «Tanrı'nın mahiyeti onun bilinemez olmasının sebebidir.» diyor. Fakat bir yandan Tanrı'da Mahiyet - Varlık - Öz ve Hakikat olduğunu söylerken, öte yandan mahiyet etrafında merkezleştirilen bu fikirlerin B i l i n e m e z olduğunu gösteriyor. Ha-

sılı Tanrı'dan ayrı bir «Mahiyet» in tasavvur edilmesi Konevî'ce imkânsızdır. Çünkü bunun aksini düşünürsek Tanrıyı ikici (dualiste) bir görüş içinde bırakmış oluruz.

Fakat burada Konevî için çözülmesi güç bir soru meydana çıkıyor : Varlık Tanrının esaslı vasfı ise, onun başka isim ve sıfatlardan uzak tutulması lâzımdır. Halbuki isim ve sıfatlardan yoksun ve bundan dolayı da soyut bir İdee halindeki Tanrı tasavvuru da imkânsızdır. Bu güçlük filozoflarda ondakinden daha az değildir. Meselâ Farabi hem Tanrıyı tavsif edilemez, akılla kavranamaz bir öz olarak görür; hem de onu zorunlu Varlık (Vacib ül - Vücud) diye tanımlar. Hasılı, Konevî de filozoflarla aynı güçlüğün *içindedir. Yalnız onda çok açık olan (İslâmın anladığı) panthéisme'e* göre Tanrı insan zihninde bir «taayyün» (détérmination) olarak görünür ve bu hal insanın onu sıfatlar ve isimlerle düşünmesini sağlar. Aslı belirlenemez ve bilinemez olan Tanrı, böylece isimler ve sıfatlarla bilinebilir ve düşünülebilir olur. Bu görüş onu bütün filozoflardan ziyade (özelliğini hesaba katmak şartiyle) Spinoza ile karşılaştırmamıza imkân verir. Konevî'ye göre Tanrı'nın özü, mahiyeti, v.s. bilinemez olmasaydı, o zaman Tanrı iki veya daha çok yönlerde tasavvur edilebilecekti. Halbuki o yalnız tek bir yönde tasavvur edilebilir. Eski dinlerin ve eski çağların türlü Tanrı tasavvurları onun isim ve sıfatlarına uymaktadır.

Nihat Keklik bu konuda Konevî'nin kanıtlarını sağlamlaştırmak için dinler tarihinden ve İslamdan önceki Arap inançlarından misaller veriyor. Put'ların «şifa veren», «bolluk veren», «yardım eden» gibi sıfatları olduğunu ve dinlerin önce maddî Tanrılar düşündüğü halde, sonradan manevi varlıklar halindeki tanrılara, onlar önce insana benzetildiği halde üstün dinlerde bu benzetmelerin azaldığını gösteriyor. Ve dinlerin bu evriminin insan düşüncesini, Konevî'nin söylediği gibi, isim ve sıfatlariyle düşünülebilen, fakat özü ve hakikatı ile bilinemeyen mutlak ve sonsuz Varlık fikrine götürdüğünü söylüyor.

Konevî'nin bu tartışma dışındaki görüşü, esasında, üstadı İbn ül - Arabî'nin sistemine bağlıdır. Onun gibi Varlığın sonsuz bir Gizlilik (Gayb-ı Mutlak) olduğunu, âlemlerin bu sonsuz Gizli'den meydana çıktığını söyler. Prensiplerinde Plotin felsefesinden doğmuş olduğu görülen bu felsefe Zuhur ve Tecelli doktrini dışında o kadar özelliklerle ayrılır ki onu bir hamlede Plotinisme'in devamı saymak yanlış olur. Başlıca Konevî'nin görüşündeki mistik agnosticisme ondan çok ayrılır. Ancak Konevî de İbn Arabi gibi âlemlerin açılışında «Beş mertebe» (Hazerat-ı Hams) kabul eder. Fa-

kat bunu bir çok eserinde türlü şekillerde ifade eder : meselâ İcaz - ül - Beyan'da onları : 1) Gayb'ın varlığı; 2) Duyular ve görünüşlerin varlığı; 3) İnsanlık mertebesi (Hazreti camia); 4) Ruhlar âlemi ve Levh-i mahfuz olarak sıralar. Aynı eserin bir başka yerinde: 1) İlâhî Gayb; 2) İzafi Gayb (Ruhlar âlemi); 3) Duyular ve görünüşler âlemi (Âlem-i his ve şahadet); 4) Görünüşlere yakın mertebe; 5) Birleştirici Âlem: İnsan olarak sayar. Nefehat ül - İlâhiyye'de aynı mertebeleri şöyle gösterir : 1) Gayb hazreti; 2) Yüce ruhlar; 3) Birleştirici orta mertebe : İnsan; 4) Misal Âlemi (İdées); 5) Duyular ve görünüşler âlemi (3).

Gayb mertebesine Tanrının İsim ve Sıfatları, soyut anlamlar (mahiyetler), sabit aynlar (les entités) girer. N. Keklik'in üzerinde büyük bir titizlikle durduğu bu sınıflamada şu noktayı işaret edelim: Konevî'de gayb iki ayrı anlamda kullanılmaktadır. Birincisi Tanrının Özü ve Hüviyeti olup, bu anlamdaki gayb, Hakiki Gayb adını alır. Tanrının Özü ve hüviyeti bilinemez olduğu için «Hakiki Gayb» da bilinemez. Hiç bir akıl onu kavrayamaz. Bu başka bir anlamda Konevî «İzafi Gayb» tabirini kullanıyor. Bununla da, Tanrı dışta bırakılmak üzere, ondan Sudur eden varlıkların en yüksek tabakalarını kasdediyor. Onun hakiki Gayb dediği Mutlak Varlık İbn Arabi'de «Birlik» diye ifade edilen (Ahadiyyet) «ilâhi mertebe»dir. İbn Arabi'nin ordan çıkmak üzere «Birincilik» (Vahidiyyet) dediği mertebe Konevî'de sıfatlar ve isimler vasıtasiyle âlemlerde tecelli eden İlâhî Gayb olarak görünür. Her halde Konevî'nin théosophie'si Muhyiddin'inkine göre çok basitleştirilmiş ve bazı noktalarda ondan uzaklaşmıştır. Mutlak Varlığın zat ve hüviyeti ile «bilinemez» oluşu üzerinde ısrar eden Konevî Muhyiddin'de olduğu gibi «İnsan-ı kâmil» in gayb şahadet veya Zahir ve Batın âlemleri arasında Berzah olmak dolayısiyle kendisinde bütün sırların açılacağı ve her devirde «İnsan-ı kâmil» lerin K u t u b veya G a v s halinde bir «sahib-i zuhur» olacakları şeklindeki büyük iddiasından uzaklaşmaktadır. İnsanın varlık mertebelerindeki yerini daha mütevazı olarak belirtmekte, agnostique görüşü ile g a y b i i l i m l e r (sciences occultes) anlayışının doğurduğu buhrandan uzaklaşmaktadır. Vakıa isimler ve sıfatlar vasıtasiyle elde edilen düşünce imkânı théosophie'ye tekrar geniş bir kapı açmakta ise de, buradan çıkan neticeler temeldeki agnostique davranışı bozmamaktadır.

---

(3) Osman Ergin, **Sadreddin al - Konevî ve eserleri** (Şarkiyat Mecm. II, 1958).

MOLLA CAMÎ

Molla Câmî (1414 - 1492) : Nureddin Abdurrahman b. Ahmed. 15 inci yüzyılda yetişmiş İran'ın büyük âlimlerindendir. Herat yakınında Harcirt kasabasında doğdu. 1429'de Timur'un torunlarından Şahrûh'un Azerbaycan'a geldiği sırada Herat'a giderek Nizamiye medresesinde müderris oldu. Camî Arap edebiyatında derinleşti. Felsefe ile uğraştı. Fakat doğmatik ilimlerle kanmıyarak Uluğ Bey zamanında Semerkand'de Kadızade Rumî'nin derslerine devam etti. Sonradan Herat'a gelen Ali Kuşci ile de matematik problemleri üzerinde çalıştı. Camî'nin Uluğ Bey medresesinde oturduğu oda bugün de saklanmaktadır. Camî gençliğinde Herat çevresinin ileri bilginleri arasına girdi. Şahrûh ve Ebu Said zamanında «allâme» (büyük bilgin) sayılıyordu. Camî müderrislik hayatının ortalarında tasavvufa meyletti ve bu ilgi hayatının sonuna kadar sürdü. Gençliğinde Nakşî şeyhleriyle görüşmüştü. Semerkant'den Herat'a dönünce Nakşî şeyhi Sa'deddin'in müridi oldu. Bu münasebeti, onun damadı olacak derecede ilerledi. Ebu Said zamanında Hoca Ubeydullah Ahrar'la tanıştı ve 1465 de Semerkand'de onun müritliğini kabul etti. 1469'da Herat Hüseyin Baykara'nın eline geçtiği zaman oradan kaçan Çağatay emirlerinin affedilmesi için yeni hükümdardan ricada bulundu. Bu sırada Hüseyin Baykara ve büyük Çağatay şairi Ali Şîr Nevaî ve Ahmet Süheyli ile dost oldu. Bu sırada Baykara adına Türkistan'a birkaç seyahat yaptı. Şeyh Ahrar'dan başka Camî'nin eserlerinde sık sık zikrettiği Sufî'ler arasında Abdullah Ansarî ve Sa'deddin Kaşgerî vardı. Camî hiç bir zaman şeyh olma hevesine kapılmamakla beraber zengin bir tasavvuf hayatı vardı. Sufî'lerle sık sık ve devamlı temasları onların manevî mertebeleri aşmak için gösterdikleri gayretleri, zühd hayatının güçlüklerini, manevî yükselmenin yalnız metafizik görüşte değil, her şeyden önce ahlâk üzerinde yaptığı tesiri hem yakından görmesi, hem yaşamasını sağladı. Müderrislik hayatını hiç bırakmamasına rağmen Sufî'lerin tecrübeleri onu manevî bakımdan derinleştiriyordu. Bu tecrübelerin mahsulü olarak Nakşî'liğin ve tasavvufun en önemli eserlerinden biri olan Nefeĥat - ül Uns'ü yazdı. Bu eseri Çağatay türkçesine Ali Şîr Nevaî çevirdiği gibi, sonradan batı türkçesine de Lamiî çevirmiştir. Camî'nin bu eseri ve bunu tamamlıyan başka tasavvuf risâleleri Nakşîliğin gelenek ve kurallarının toplanmasına ve düzenli bir tarikat haline gelmesine sebep oldu.

(Asıl kurucusu Bahaiddin Nakşibend, geliştiren Hoca Mehmed Parisâ olmakla beraber tarikat içinden büyük bir fikir adamının çıkmaması dağınık olarak devamına sebep oluyordu.) İbn Arabî'nin kolay anlaşılamıyan fikirlerinin açıklanması, Sufî'lerle kelâmcılar ve filozoflar arasındaki tartışma konularının tesbiti, her cereyanın haklı olduğu yerlerin tesbiti, Mevlâna Celâleddin Rumî, Abdullah Ansarî, Hoca Mehmed Parisa'nın hayatlarının yazılması Camî'nin sistematik tasavvufa hizmetinin oldukça geniş olduğunu gösterir. Feridüddin Attar ve Mevlâna gibi tasavvufa edebiyat ve şiir yönünden değil, fikir yönünden girdiği ve asıl faaliyeti ilimler ve felsefede olduğu için Camî'yi tasavvuf nazariyecileri arasında sayıyoruz. Bununla birlikte Camî oldukça derin şiirler yazmış ve bunlarda tasavvufî aşkı ifadeye çalışmıştır. Ancak onun bu cephesi bilgin ve nazariyeci cephesi kadar herkesce tanınmış değildir. Bunlar arasında Yusuf ve Zuleyha, Leyla ve Mecnûn'ını zikredebiliriz.

Camî 1472 de Hacca giderken Diyarbakır'da ve Bağdad'da bir süre kaldı. Akkoyunlu beyleri tarafından saygı ve ilgi ile karşılandı. Fatih'in kendisini İstanbul'a çağırttığı, fakat o sırada Halep'ten ayrılmış olduğu için çağıranın filozofu bulamıyarak İstanbul'a gelmesinin mümkün olmadığı biliniyor. Ak Şemsettin «Menakib»'inde Camî'nin gizlice İstanbul'a geldiği rivayet edilirse de buna dair tarihî bir vesika yoktur. Camî hac'tan dönüşünde Hüseyin Baykara'nın kendisi için yaptırdığı yeni medresede ders vermeye başladı. Burada başlıca Arap edebiyatı, Hadis ve tefsir dersleri veriyordu. Profesör Zeki Velidî Togan'ın dediği gibi başlıca edebî ve tasavvufî eserlerini farsca yazan ve İran klâsik şairlerinin sonuncusu sayılan Camî, Arapçada da şiir yazmış; Tefsir, kelâm ve felsefe kitapları vücuda getirmiştir. Aynı zamanda musiki ile uğraşan sanatcı filozofun musiki için didaktik bir eseri vardır. Camî ile Ali Şîr Nevaî'nin dostluğu Timurlular devrinde İran ve Türk kültürlerinin birbirlerine ne derece yaklaştığı ve tesir ettiğini gösterir. Kaşgarlı Şeyhin damadı olduğu için Türklerle teması çoktu. Bu yüzden Camî Türk edebiyatı ile yakından ilgileniyor ve Nevaî'nin şiirlerini Nızamî'ye üstün buluyordu. Nitekim Ali Şîr Nevaî de birçok eserinde Camî'den överek bahsetmektedir. İki kültürün münasebetlerinin canlı örneklerinden biri de Nevaî'nin Türkçe ile Farsça'yı karşılaştırarak birincinin üstünlüğünü göstermeye çalıştığı Muhakemet-ül-Lûgateyn (İki sözlüğün karşılaştırılması) adlı eseridir. Son zamanlarında Camî İran'da ve Türk memleketlerinde çok büyük bir ün salmıştı. Hükümdarlar kendisini çağırıyor, zamanının büyük bilginleriyle mektublaşıyordu. Bu arada Fatih Sultan Mehmet, İkinci Beyazit, Akkoyunlu Uzun Hasan ile mektublaşmaları vardır.

Camî «*Nefahat*»'ı, *Ansarî*'nin «*Tabakat - us - Sufiye*» sini örnek alarak vücuda getirdi. Eserlerinden «Gençliğin açılışı» *(Fatihat - üş - Şebab)*, «hayatın kapanması» *(Hâtimet - ül - hayat)* ve «Düğüm vasıtası» *(Vasıtat - ül - ıkd)* Camî'nin hayatını dolduran üç divanıdır. Ayrıca sonradan bir cilt halinde toplanmış olan Mesnevî'leri vardır. Yunanlılardan İslâm âlemine geçmiş ve Meşşaî filozofları tarafından birkaç defa felsefî sembol vesilesi olarak kullanılan Salâman ve Absal hikâyesini manzûm olarak yazdı. Tuhfet - ül - Ahrar'ı (Hür adamların hediyesi) Nizamî'nin *(Mahzen-i Esrâr)* ı ile Hüsrev Dehlevî'nin *Matla' - ül envâr*'ının (Işıkların doğuşu) taklididir.

Nesir halindeki eserlerinden en önemlisi Şeyh Sadi'nin Gülistan'ı tarzında yazmış olduğu Baharistan'dır. Fakat kaynaklarından çoğunun Arap edebiyatından olması ve eserin terkip tarzı bakımından Sad'inin kitabından farklıdır.

Nefehat - ül Üns'de Camî Ansarî'nin kitabından başka Attar'ın Tezkeret - ül evliya'sından, Hoca Mehmed Parsâ'nın «Suhanân» ından faydalanmış, fakat onlara kendi tasavvufî tecrübelerini katmıştır. Sufiliği bir teori değil, asıl zevk ve hal olarak anlıyanlar için bu eserin büyük değeri vardır. Camî'nin Risalet - ün - Nakşıbendiye'si ile Şerh-i Füsus, bunu tamamlamaktadır. Nefahat'ın Lamiî tarafından yapılan batı Türkçe çevirisi sonunda Camî'nin talebelerinden Abdul - Gafur Lârî tarafından yazılmış hayatı konmuştur. Tahkiki mezheb-i Sufîye'si; İbn Arabî'nin Fusus'u ve Sadr Konevî'nin Nusus'u için yazdığı şerh, varlık hakkında risâle, Nakd - ün - Nusus», v.s.. Camînin tasavvufa dair eserleridir. Onun kendine mahsus ayrı bir sufîlik görüşü, ayrı bir teorisi yoksa da nakşiliğin henüz ayrı bir felsefe kurmadığı devirde Muhyiddin'in «Vahdeti - Vücut» fikirlerini yaymak ve herkesce anlaşılır bir hale koymak suretiyle nakşiliğe ve dolayısiyle başka sufî cereyanlarına mal etmiştir. Kaşanî ile birlikte yazdığı tasavvuf terimleri gibi, Levayih ve Levami ile Molla Camî tasavvufun didaktik tarafına da hizmet etmiştir.

Molla Camî en güzel tasavvufî düşüncelerini «Rubaiyat» ında ve «Nefahat» da toplamıştır. «Rubaiyat» da şöyle diyor : «Hakkın sırları ve birliğini akılla kavramak mümkün değildir. En iyisi, onun meydana çıktıktan sonraki tafsilâtını mertebelerin aynasında görmektir. Gönül acaip bir aynadır dediler. Garibi şu ki o aynada güzellerin yüzü yoktur. O hem güzel, hem de aynadır.» Camî'nin burada gönül dışında güzellik görmemekten ibaret olan idealist sufiliğini Fuzulî şu mısra'da özetliyordu :

«Hayaliyle tesellidir, gönül meyl-i visâl etmez,
Gönülden taşra bir yâr olduğun âşık hayâl etmez.»

Yine Molla Camî'ye göre «âlemde bir tek nur'dan başka bir şey yoktur. Fakat o nur türlü zuhurlarla görünmektedir. Hak nurdur ve onun değişik görünüşleri âlemdir. İşte Tevhid (Birlik fikri) budur. Bundan başkası vehim ve gururdur.»

«Akıldan haberi olmıyan safsatacılar *(Sophiste)* âlem hayâl içinde geçip gitmektedir derler. Gerçekten âlem hayâlden ibarettir. Fakat onda hiç ayrılmıyan bir hakikat görünmektedir.»

«Daha ne vakte kadar cisimden, uzaklık, yakınlıktan ve cihetlerden söz edeceksin? Ne vakte kadar madenden, hayvandan, bitkiden dem vuracaksın? Birçok kimseler değil, muhakkak şu ki bir tek kimse vardır. Bu çokluk onun sıfatlarının ve olgularının çokluğundan gelen vehimdir.»

«Velî kendi halinde ölümlü *(fanî)* olup Allah'ı görmede ölümsüz *(Bâkî)* olan ve nefsinin varlığından haberi olmıyan, Allah'tan başkası ile karar etmeyendir.»

Ensarî'nin (Ebu' İsmail Abdullah) «Menazil - al - Sâirin»'i tasavvuf yollarını anlatan en güzel eserlerden biridir. Hocvirî'nin (Ebu'l - Hasen Ali Gaznevî b. Osman) «*Keşf - al - Mahcûb*» u tasavvuf fikirlerini yayan eserler arasında klâsik olmuştur. Ebu Necîb Sühreverdî'nin (Filozof Sühreverdî ile karıştırılmamalıdır) «Avarif al - Maarif»'i, İmâm Şa'ranî'nin «Yakutlar ve Cevherler»'i *(El - Yavakit ve'l - cevahîr)*, Şeyh Buharî'nin (Muhammed Murat) *Sislesilet - üz - zeheb*»'i, Kuşeyrî'nin «*Risale*» si, «*Reşehat-ı ayn - al - hayat*» ı, Gazalî'nin «*İhya*» için örnek olarak seçtiği Ebu Talib Mekkî'nin «*Kut - al - Kulûb*»'u başlıca tasavvuf psikolojisinin mistik hallerin yaşanmasına ait en etraflı tecrübeleri toplıyan Harîs Muhasibî'nin «Kitab - ür - Riâye» si ve Ebu Nasr al - Sarrac'ın Kitab al - luma fi'l - Tasavvuf'u, v.s. Medresenin kuru aklı karşısına yaşanmış tecrübeyi ve iç hallerinin psikolojisini koyan bu geniş cereyanın başlıca eserleridir. Bunlar Feriduddin Attar'ın «*İlâhinâme*» sini, Mantık - ut - tayr'ını, *Tezkeret - ül Evliya*'sını, Abdul - Gani Nabbusî'nin İbn Arabî şerhini, Sülemî'nin Tabakat üs - sufiye'sini, v.s. katmalıyız.

Tasavvuf psikolojisi aklıcı felsefeden tamamen farklı olarak mistik hallerdeki yükselişe karşılık olmak üzere başlıca yedi nefs mertebesi kabul

eder ve bunları Kur'an'daki sarih âyetlere dayandırır (1). Bu nefsler : *1) Nefs emmâre, 2) Nefs-i levvâme, 3) Nefs-i mülhime, 4) Nefsi - mutmainne, 5) Nefs-i radhiye, 6) Nefs-i Murdhia, 7) Nefs-i kâmile*'dir. Bu nefs dereceleri kalbin iç tecrübeleri ile safha safha açılışlarıdır ki sonunda sır *(mystère)* mertebesine ulaşır (*).

İMAM RABBANÎ

İmam Rabbanî (1563 - 1624) : Tasavvuf felsefesinde Muhyiddin İbn Arabî'nin açtığı Ekberiyye diye tanınan cereyana yeni bir görüşle karşı çıkan yalnız Müceddidiye diye tanınan İmam Rabbanî'nin çığırıdır. Rabbani, Bahaddin Nakşıbend'in kurduğu eski bir tarikata yeni fikir getirmiş ve böylece onu yalnız bir sufî teşkilâtı olmaktan çıkararak yeni bir tasavvuf felsefesi haline koymuştur. Bahaeddin Nakşibend (doğ. 1388) Orta Asya'da doğmuş, ilk sufîlik hareketleri ve eski Türk tarikatlerine Tayfurilik'den doğmuş olan Yasevîlik geleneğine bağlı olarak Nakşibendlik çığırını kurmuştu. Hoca Ahmet Yesevî'nin (doğ. 1166) çığırı yalnız Türkistan'da değil, Afganistan, Kuzey İran ve Altın Ordu'da da yayılmış ve asırlarca, yüz yıllarca dayandıktan sonra Nakşîlik şeklini almıştı. Bahaeddin Nakşibend metafiziğe girmekten çekindiği için tasavvufu psikolojik temeller üzerine kurdu. Zaten ilk sufî'lerin çoğunda da ayni hali görüyoruz. Haris Muhasibî'nin eserleri (Kitab - üs - riâye, El - vesâye, v.s.) bu tarzda derin bir ruh eğitimi, bir iç hesaplaşması (muhasebe) yapan kitaplardır. Bahaeddin varlığın sırrına nüfuz edemiyeceğimiz (agnosticisme) ve yalnızca kendimizi bileceğimiz fikrine dayanarak (vahdet-i vücûd)'a ve genel olarak «vucûdiyyün»'a karşı vaziyet aldı. Tasavvuf ona göre ilâhî «vecd» e ulaştıran bir metoddur ve hareket noktası irade, başka deyişle iradeyi bırakan bir irade eğitimidir. Bırakmak (terk) ve yok etmek (annihilation = fenâ) başka tarikatlarda amaç olduğu halde Nakşîlik'te tasavvufî agnosticisme'e hazırlanmak için hareket noktalarıdır. Bu metod bir iç eğitimi (murakaba) psikolojisi için çok zengin tatbik alanı buldu. Molla Camî'de aralarında yetişmiş olan Nakşî şeyhleri derin psikologlar oldular. Bahaüddin'in yolundan giden Buharali Alaüddin Attar, Kaşgarlı Sadüddin onun fikirlerini Orta Asya'da

---

(1) Ebu Nasr al. Sarraj, Kitab al-Lumâ fi-t-tasavvuf (Edition Gibb).

(*) Ali Asgar Hikmet, **Camî**, Çev. Nuri Gençosman, M. Vek. 1946.

ve İran'ın sünnî kısmında yaydılar. İbn Arabî'nin talebesi Ferganî'nin ilhamı ile Buharalı Hoca Mehmed Parsâ bu çığıra metafizik bir renk vermek istedi. Böylece Nakşîlik yeniden «*vahdet-i vücûd*» a doğru giden bir metod olmaya başladı. Ona göre başka tarikatlerin ulaştıkları son menzilde Nakşîlik başlar ki bu da yok olma (fenâ) menzilidir. İslâmiyet velîlik derecelerini elde etmek için vasıtadır. Dış ve iç ilgilerin bırakılması, manevî varlığın kendinden geçerek sonsuz hakikat alanına dalması «mürid»in başlıca işleri olacaktır. İnsan orada sıfatsız ve sonsuz bir varlık görecektir. Ruh yaradılışın başında birliği almış, fakat onu anlamamıştı. Çünkü anlamak görmek (vision) den gelir. Halbuki görmek varlığın zıddıdır. (Hoca M. Parsâ, Risâle-i Kudsiye, türk. çev. A. Salâhî Uşşakî, H. 1323. S. 88 - 95) Bâtın ehlinin ilkesi kendi eksikliklerini görmek, kendinden vaz geçmek ve yok olmayı kabul etmektir. Günahın kökü insanın var oluşundan gelir. İnsan kendi var oluşunu ve ondan çıkan ıstırabı anladıktan sonra oradan kurtulabilir. Allah ehlinin bilgeliği insanî var oluşu red etmektir. İç varlık bilgisi (ilm al - ledün) yolu ile kurtulanlar hakikî bilgiye ulaşırlar. Görmek (Şuhûd) Allahı Allah'la bilmek demektir (Ayni kitab, s. 61 - 68). Her fiil bir kasda bağlıdır. (Yani özerkli = muhtar değildir) kasıd ve niyet yoksa bir sonuca ulaşma ümidi de yoktur. İnsan Allah'a yönelmesi bakımından özerklidir. Ve bir sıfattan başka bir sıfata geçer. Allah ehlinin ideali halkın eğitimidir. Bununla birlikte, geçmiş ve hal (şimdi) bilinmekle insanın kaderi bilinmiş olmaz. Bazan acı, bazan iç rahatlığı bizi hayrette bırakan boş tavırlardır. Kadere kendimizi bırakmaktan başka yapacak şey yoktur.

Yokluktan insanî var oluşa dönülebilir, fakat yok olma yokluğa ve insanî var oluşa dönemez. Mümkünlerin hiç biri yok oluşun varlığını değiştiremez. İnsanî varlık deyince arazî tabii varlık değil, aslî tabii varlık anlaşılır. Arazî tabii varlığın dönüşü yok olmanın gerçekliği zararına değildir ve arazî varlık tabii şekildir. Fakat tabii gerçeklik değildir (Hoca M. Parsâ). Nakşî risâleleri bize müridlerin bu realist tasavvuf teorisine girişi hakkında birçok bilgiler vermekte ve Sufî'ye ait psikolojik hallerin gelişmesini anlatmaktadır.

Bunlar çoğu kere klâsik tasavvufda tarikata girenlerin uyacakları kurallar *(Adâb - üs - Sâlikîn)* adını taşıyan risâlelerdir. Bunlara göre sufîlik yoluna giren «mürid», bu yolda ilerleyen «sâlik», gayeye ulaşan «vasıl», yarı yolda kesilen «munkati» olur. Bu yolları başlıca dört dereceye ayırırlar :

1) Şeriat'dır ki - orada bütün halk yalnızca bir dine bağlı olmada birleşirler ve bu insanların dış hal ile kanmaları demektir.

2) Tarikat'dır ki insanlardan bir kısmı iç eğitimi ile Allah yolunu tutmaya başlamışlardır.

3) Marifet'dir ki burada «*sâlik*» artık kendinden vaz geçmeyi öğrenmiş, dış gözün bilgisinden kalbin bilgisine (irfan = gnosis) geçmiştir.

4) Hakikat'dir ki orada Allah'a ulaşan insan *(vâsıl ilallah)* varlığın birliğini anlamıştır. Nakşîlik başlangıçta bu son dereceye ulaşmayı red ettiği halde sonradan İbn Arabî talebelerinin tesiri ile çok az değişmişti. Simavlı şeyh İlâhî bu cereyanı 1523 de Anadolu'ya soktu ve Simav'lı Bedreddin'in doktrini ile birleştirdi. Sonra da Nakşîlik teorilerinin Bektaşîlik ve Melâmilik ile karıştığı görülüyor ki bu son şekle artık asıl yoldan çıkmış denebilir.

İşte bu devrede Nakşîlik büyük bir reformcu (müceddid) yetişirdi. Bu reformcu onun asıl kendi felsefî yönünü çizdi. Bu da İmam Rabbanî'dir. Rabbanî (İmam Ahmed Faruki) Simmanî'nin Ferganî'ye karşı yaptığı tenkitler ve hücumları ele aldı ve onlara dayanarak kendi sistemini kurdu. Asıl adı (Ahmed Farukî al - Semerkandî) olup Delhi'de doğmuştur. Talebesi Abdullah Devlevî'dir ve Nakşilikte «Halidiye» kolunun kurucusu Ziyaeddin Halid talebesinin talebesidir. Rabbanî, Serhindî adıyla da tanınmaktadır. Simnanî'ye göre Pantheizm (vahdet-i vücûd) tasavvufî bir vecd, sarhoşluk *(sekr)* halidir ve âlemin Allahla ayni olduğu görüşü müride ilk zamanlarda görünen bir ruh halinden başka bir şey değildir. İmam Rabbanî'ye göre de Panteizm yanlış bir görüştür. Çünkü âlem tek bir ilkeye irca edilemez ve bize çoğu kere böyle görünse bile, bunu gerçekten varlık birliği *(vahdet-i vücûd)* değil, «görme birliği» *(vahdet-i şühûd)*, yahut bir halinde görmede meydana çıkan bir vecd görüşünün dışlaşmasından ibaret saymalıdır. Fakat bu hal geçince, bütün açıklığı ile ayrı âlemler tekrar görünür. (Alâüddevle Simmânî ile Ferganî'nin tartışmaları Molla Camî'nin «Nefahat» ında anlatılmıştır.)

İmam Rabbânî adıyla tanınmış olan Şeyh Ahmet Farukî 1563 de (H. 971) Türkistan ve Hind hududunda doğdu ve ayni memlekette 1624 de (H. 1034) öldü, Şeyh Muhammed Abdül - Bakî - al Nakşıbendî'nin müridi idi. Çok eseri yoktu, fakat tasavvufta yenileştirici fikirleri onu unutulmaz bir isim haline koydu. Sistemini oğullarına ve zamanının tanınmış kimselerine yazdığı mektuplarda ifade etmiştir. Bu mektuplar sonradan «*Mektûbat*» adıyla toplanmıştır. (Birçok yazmaları İstanbul kütüphânelerinde vardır. Orijinal metni Hindistan'da yayınlanmıştır. Türkçe çevirisi

Müstakimzade tarafından yapılmış ve Bulak'da basılmıştır. Mektuplarından bir çoğu üç oğlunun adını taşıyor. Bazı «Mektubât» yazmalarında da büyük oğlu Hoca Muhammed Sadık'ın verdiği cevapları da buluyoruz. İkinci oğlu Hoca Muhammed Said ve küçüğü Hoca M. Masum Farukî mektuplarından büyük bir kısmını almışlardı. Bundan başka İmam Rabbânî ile mektuplaşan kimseler arasında Hoca Hüsameddin Ahmed Pirzade, Hoca Muhammed Abdullah, Mîr Salih Nişabûrî, Mevlâna Bedreddin, v.s. adlarını zikredebiliriz.

Büyük fikir adamının hayatı iyi bilinmiyor. Nakşî şeyhlerinin hayat ve eserlerine dair kitaplarda (Menâkib), meselâ Şeyh M. Buharî'nin «Silsilet - üz - zeheb» inde ona dair bazı kifâyetsiz rivâyetler vardır. En tafsilâtlı bilgi Rabbânî'nin Zubdet - ül - makâmât veya Menakib'i içindedir. (Bankipore kütüphânesindeki yazma, Public Library, Province of Patna, India. No : 672).

İmam Rabbânî'ye göre evren *(kâinât)* Allah'tan ayrıdır. Onun kendine vergi gerçekliği vardır; fakat evren, ard arda görünüşler ve «tecelli» ler sayesinde Allah'ın ışığı ile doludur. Bundan dolayı Rabbânî'nin sistemine ikici *(dualiste)* gerçekcilik (realizm) denebilir. Ekberî'ler yani İbn Arabî yolunu tutanlara yaklaştığı noktalar şunlardır :

a) Belirlenmemişlik *(lâ taayyun)* âlemi ile belirtmişlik (taayyün) âleminin ayrılması gerekir.

b) İlâhî varlık mutlak varlıktır, fakat şu şartla ki göreli (izafî) bir varlık olan âlemin varlığı da bundan dolayı yokluk değildir.

c) İmam Rabbânî büyük âlem *(al - âlem - ül kübra)* ve küçük âlem *(al - âlem - üs - sugrâ)* görüşünde yaradılış ve yaratık, Ideeler âlemi *(al - âlem - ül - Misâl)* yeni Eflâtuncu yükselme, âlemin meydana çıkması ve soyut ruhlar hakkındaki anlayışında da Muhyiddin'in fikirlerine bağlanır.

İmam Rabbani'ye göre Allahı insana benzetenlerin *(Müşebbihe)* «el» veya «yüz» gibi kelimeleri Allah'a ait sıfatlar gibi görmelerini gerçekleri ifade ediyor diye anlamamalıdır. Kur'anda geçen bu kelimeler ilâhî semboller gibi alınmalıdır. Halbuki ehl-i sünnet kelâmcılarından bir çoğunda (Müşebbihe, Sıfatiyye, Kerramiye, v.s.) bunlar ilâhî özün ifadesidirler.

İmam Rabbanî'nin «vücudiyûn» dan ayrıldığı başlıca noktalar da

şunlardır : Zorunlu varlıkta varoluş öze katılmıştır. Bu noktada Rabbanî sünnî kelâmcılara ve filozoflara yaklaşıyor. Halbuki «vahdet-i vücut» cular öz ile varlığı ayni sayıyorlar. Sadreddin Konevî ve Nasîr Tûsî bu problemi mektuplaşma şeklinde ele almışlar ve tartışmışlardı ki, aynı kavga Leibniz ile Spinoza arasında da oldu. Spinoza'ya göre öz ve varlık tek ve ayni şey olduğu halde Leibniz'e göre öz varlıktan ayrıdır. Bu görüşten onun formalisme'i ve matematik ile mantıkı tabiat üstünde temellendireceği Caracteristique üniverselle'i doğar. İmam Rabbânî batılı filozofun bu neticelerine ulaşamamakla beraber sırf metafizik bakımdan Leibniz'e, Muhyiddin Arabî de Spinoza'ya benzer.

Bazı şartlar altında zorunsuz varlığın hakikatı yokluktur. Şeyler mutlak varlığın yokluk aynasındaki akisleridir. Gölge - varlık (vücud-ı Zıllı) fiilde, dış âlemde vardır : O hakikî varlığın bir ışığı (şua)'dır. Yoksa mutlak varlığın ayni değildir. O hele itibarî (mevhum) bir şey hiç değildir. Burada İmam Rabbanî zorunsuza gerçek bir varlık veren filozoflar ve kelâmcılarla gölge - varlığı sırf vehimden ibaret sayan ekberîler arasında yarı yolda bulunuyor. Vakıa, zorunsuzun yokluktaki gerçekliği kabul edilse dahi, o yine yokluk değil demektir ve yokluk aynasındaki bir akis (reflet) zorunlunun sıfatları olduğu için o vehim (convention) olmaktan çıkar.

Pantheistler yaratıcı olmadan yaradılış olamaz, nitekim yaradılış olmadan da yaradıcı olamaz derler. Rabbânî bu sanının yanlış olduğu şeklinde cevap verir, çünkü bu Allah'ı ve âlemi ayni saymaya ve bütün olayları, bütün şekil değiştirmelerini, bütün metafizik ilkeleri inkâr etmeye varır. Varlık devam ettikçe Allah'ın âlemde ve şeylerde görünmesi *(tecelli)* de vardır : O aslâ bir anlık *(instantané)* değildir. Zorunsuzluklar kötülüğün *(el - şer)* sığındığı yerlerdir. Bu bahiste Rabbânî Pantheistlerden esaslı olarak ayrılıyor ve Eflatun'la Leibniz'in görüşlerine yaklaşıyor. Pantheizm vakıa kötülüğü kabul etmez. Çünkü o bulunmayıştan *(manque)* ibarettir. : Nitekim Panthéisme kötülüğün hakikatini de kabul etmez ve onu mutlak varlığa göre yokluğun ifadesi sayar.

Bu okula verilen Müceddidiye (réformatrice) kelimesi İmam Rabbânî'nin H. 1304 de bütün mistik doktrini yenileştirmesinden ileri geliyor. En aşırı derecesine kadar varan «vahdet-i vücud» dan kaçınarak, Osmanlı İmparatorluğunun yıkılışına kadar Melâmilik, Bektaşilik, Hurûfîlik adları altında Anadolu'da yayılmış olan bu vücudiye hareketlerine karşı en kuvvetli tepkiyi yaparak bu okul pantheizmin isyân ve ihtilâl zihniyetine karşı mücadele için yaptığı çabalarda devletin faydasına en çok hizmet etti.

İmam Rabbânî'ye göre Allah'ın hakikati başka hiç bir şeyin katılmadığı sırf varlık'tır. Allahın varlığı iyiliğin, yetkinliğin kökü ve her türlü güzelliğin ilkesidir. *(Mektûbât,* cilt : 1, mektup : 234) Ne zihinde, ne dışda hiç bir terkibe girmiyen ve gerçekliğinde terkibi düşünülemiyen basit ve gerçek bir bütündür. Allah'ın imkânlarının açılmaları *(muvatât)* hamledilmiştir (prèdicatif) ondan müştak *(dérivatif)* değildir. Fakat onda yükümlülük nisbeti yoktur. Çünkü onun mertebesinde her türlü nisbet kalkmıştır. Genel ve ortak bir varlık Allahın öz varlığının akislerinden (gölgelerinden) biridir. Ve bu gölge de Allahın özüne ve şeylere türeme yolu ile hamledilmiştir. Allahın açılmalarından değildir. Gölge deyince anlaşılan şey Allahın alçalma derecelerinde meydana çıkmasıdır. Bu çıkış ilk'dir ve bu gölgenin ferdliklerinden önce vardır. O en şerefli ferddir. Her mertebede Allah'a varlık denebilir. Fakat var olan *(existant)* denemez. Ve o gölgenin her mertebesinde Allah için varlık doğrudur. Fakat onlar Allahda varlık değildirler. Filozoflar ve mutavassıflar varlığın (Allahda ve şeylerde) anliliğini kabul etmişler, aralarındaki farkı anlamamışlardır. Gölgeyi aslından ayıramayıp türeme nisbeti ile gelişme nisbetinin tek bir şey olduğunu söyliyerek türeme nisbetini düzeltme bakımından sıkıntıya düşmüşlerdir. Bu orijinal varlık ve gölge - varlık görünmez âlemde *(gayb - ül - gayb)* birleştikleri yerler gibidir ve bu sıfatları gelişmelerine nisbet yoluyladır, türeme yolu ile değildir. Allah bilgindir demek mümkün değildir. Fakat bilgi (bilim) dir demek lâzımdır. Çünkü türeme nisbetinde (Allah'la âlem arasında) farklılık - mevhüm olmadan da olsa - meydana gelir. Halbuki farklılık ancak gölge mertebelerindedir. Allah'da gölgelik yoktur ve birkaç merhale ilk belirlenişin üstündedir.

Bu gölge - varlık dış eserlerin ilkesidir. Gerçek yüklemler de dış varlıklardır ve mümkünler (zorunsuzlar) dışta vardırlar. Oğlum! unutma ki Allah derecesinde öze ait yetkinlikler ilim sıfatı gibi özün hazır oluşunun *(hazret)* aynidirler. Kudret ve irade gibi sıfatlar da öyledir. Yine o makamda hazır olan tamamen ilimdir, kudrettir. Bu gibi şeylerde parçalanma imkânsızdır. İkinci mertebede bu ayrılmış yetkinlikler gölge varlığı meydana getirdiği için onlara sıfatlar denmiştir. İbn Arabî bu yetkinliklere ayn'ler *(a'yan-ı sâbite)* adını veriyor ki bu, ayrılmış yetkinliklerden ibarettir. Halbuki bize (İmam Rabbânî'ye) göre zorunsuzların hakikati yokluklar ve bu yokluklara akseden yetkinliklerdir. Bu yokluklar bütün kötülükler ve eksikliklerin kaynağıdırlar. Bil ki yokluk varlığın karşıtıdır. Öyle ise bütün kötülük ve eksikliğin kökü odur. Nitekim varlık da toplu halde bütün iyilik ve yetkinliğin aynidir. Varlığın hazır oluşu her şeyin ilk

aslında Allah'a türeme yolu ile nisbet edilmiş değildir. Yokluk da varlığın karşılığıdır ki yokluğun tabiatına göre türeme yolu ile nisbet edilmiş değildir.. O mertebede o tabiata yok olmuş denemez. O tabiat sırf yokluktur. Ve yokluk kavramı gölge gibidir ki, o tabiat onun bütün ayrılmış ferdlerine türeme yolu ile nisbet edilir.

Şeyler varlığın yokluğa akseden zorunsuz (mümkün) şekilleridir. Sabit aynlar bize göre birbirine karışan yokluklar ve yetkinliklerden ibarettir. Allah bunları aksettirmek üzere dış var oluşlar haline koymuş ve dış eserlerin ilkeleri yapmıştır. (Karanlıkla ışığı birleştirene hayran olmalı) çelişikler birleşemezler. Fakat bir çelişiğin başka bir çelişikle kaim olması mümkündür. Varlığın yokluk sıfatı alması imkânsız değildir. Eğer yokluk var olup, kendisi varlığın sıfatı olursa, o nasıl imkânsız olur? İmam Rabbânî buna şu cevabı veriyor : Yokluk kavramı ikinci akıl edilirlerdendir. Ancak yokluk ferdlerinden biri varlık sıfatını alsa bunda ne yanlışlık vardır? Nitekim varlık da zorunlu varlığın ayni değildir. Çünkü varlık ikinci akıl edilirlerdendir ve dış varoluşu yoktur. Halbuki Allah (zorunlu varlık) dışda vardır. Öyle ise onlar ayni değildir.

Dünya yaratıldığı zamandanberi, Allah ona bakmamıştır. Çünkü onun var oluşu, yokluğun gereğince, kötülük ve bozulmanın bulunduğu yerdir. Bundan dolayı dünyaya ait güzellik dünyadan çıkarılmış gibidir ve görülmek için rağbet bulamaz. Bakılmaya değer olan yalnız üstün âlemin güzelliğidir. Halbuki Muhyiddin Arabî bunların kötülük, eksiklik ve bozulmalarının hakikatine bakmıyarak, zorunsuzların hakikatini ilâhî ilmin şekilleri gibi görmüştür. Ona göre Allah'ın aynasında bu şekiller onun dışdaki akisleridir ki onlardan dış objeler meydana gelir. İbn Arabî bu bilgi şekillerini sıfatların ve olayların zorunluluğu olarak görmekte ve bu suretle varlığın birliğini iddia etmektedir. Zorunsuzların (mümkünlerin) varlığını Allahın ayni zannetmiştir. Kötülüğe ve eksikliğe görelilik (izafîlik) demiştir. Mutlak kötülük ve sırf eksikliği red etmiştir. Bundan dolayı o hiç bir nesneyi kendi başına kötü *(injuste)* saymaz. Hattâ inançsızlığın ve sapıklığın ancak inanca ve hidayete *(grâce)* göre kötü olduklarını, yoksa kendi özlerine göre olmadıklarını kabul eder. Böylece onları iyilik ve doğruluk zanneder. Fakat herkes Pantheizme göre hüküm verecek olsa, bu gibi sözlerden ne kadar zarar gelir! İmam Rabbânî buna karşı zorunsuzların mahiyeti onlara aksetmiştir, onlar varlığın yetkinlikleriyle yoklukların karışmasından hasıl olmuşlardır diyor. Ve şöyle devam ediyor : «Oğlum! Bu bilgileri Allah ehlinden hiç biri ne işaretle, ne açıkca söylemiş değildir. Peygamberin

zamanındanberi her yüz yılda bir reformcu gelmiştir. Fakat bin yıl geçtiği halde fikirler sapıklığa kapılmış, yollar kararmış ve henüz bir reformcu gelmemiştir. Biz bu hakikati onun için savunuyoruz Oğlum!» Sırf varlığın karşılığı sırf yokluktur. Yukarıda söylediğim gibi sırf varlık zorunlu varlık olan Allahın hakikatidir. Onda karanlık olmasına imkân yoktur. O varlığın karşılığı olan yokluk, öyle bir yokluktur ki ona hiç bir nisbet ve görelik (relativité) katılamaz. O kötülük ve eksikliğin kendisidir. O mertebede aynilik de imkânsızdır, çünkü aynilikte görelik vardır. Şeyler zıdlariyle meydana çıkar : Sırf varlığın sırf yokluk aynasında görünmesi de böyledir.

Soru : Yokluğun ayna olmasında manâ nedir? Ve sırf *şey değil* olan yokluğa ne bakımdan varlığın aynası demişlerdir? Cevap : - Yokluk dış bakımından sırf şey değildir.. Ama bilgide bir imtiyaz kazanmıştır. Onun zihindeki varlığına itibarî olarak varlığın aynası demişlerdir ki yokluk mertebesinde eksiklik ve kötülükten her ne varsa onun çelişiği olan varlıkta mutlaka silinir. Yokluk mertebesinde silinen her yetkinlik varlık âleminde sabit olur. Böylece yokluk, varlık yetkinliklerinin görünüşü olmuştur. İşte ayna olmanın anlamı budur. (Rabbanî'nin torunu Şeyh Mehmet Sadık'a yazdığı mektubtan).

Kaza ve kader sorusunda halkın çoğu yanlış yoldadır. Hattâ bazıları insanın yaptıkları özerksiz'dir diyerek fatalizme inanmışlardır. Bazıları da iradenin Allahdan olduğunu red ettiler. Ebu İshak Esferainî cüz'î iradenin fiile tesirini kabul ederek fiilin meydana gelmesinde İlâhî irade ile Cüz'î iradenin, iki ayrı cihetin birleşmesini doğru buldu. Ebu Bekir Bakıllanî cüzî iradenin fiilin vasfında tesirini kabul etti. Yani fiilin iyi veya kötü fiil gibi vasıflandırma yoluna girdi. İmâm Rabbânî bu çeşitli açıklamaları anlattıktan sonra kendi görüşünü anlatıyor : Önce özerkli olan irade fiilin özeliğinde, kökünde *(propriété)* etkilidir. Çünkü kökünde etkisiz, özelliğinde (vasfında) etkili olmanın imkânı yoktur. Vasfın varlığı kökün (aslın) varlığına katılmıştır. Görüşümüzü kabul etmeyen Eş'ariler fatalizme düşmektedirler. Onlara göre gerçekte özerklik yoktur, cüz'î iradenin fiil üzerinde etkisi yoktur. Bu cebircilere (fatalist) göre özerklik'in fail ile nisbeti gerçek değil, semboliktir. Ancak Eş'arîlere göre her ne kadar failde özerklik yoksa da, özerkli fiilin faile nisbeti gerçektir. Çünkü irade fiili insana gerçekten nisbet olunur. Eş'arîler'le Cebrî'lerin arasındaki fark bundan ibarettir. Bu fark yüzünden doğru yolu tutanlar yanlış yolu tutanlardan ayrıldı. Cebriyye mezhebinde olduğu gibi failde hiç bir türlü özerklik ol-

madığı iddiası inanca aykırıdır. İrade özerkliği fiiller için vesile sebep olarak *(occasionnellement)* yaratılmıştır. İradenin fiillerde tesiri yoksa da, vesile - sebep olarak onlar olmadan fiiller olamaz. Demek ki Eş'arî'leri Cebrî'lerden ayıran nokta irade hürlüğünün vesile - sebep gibi görülmesidir. Bundan sonra bu nokta üzerinde düşünmek gerekir. Sünnî'ler kadere inanırlar. Kaderin iyiliği ve kötülüğü Allahtandır derler. Çünkü kaderin anlamı meydana getirme ve icad etmedir. Biliyoruz ki Allah'tan başka meydana getirici ve icad edici yoktur. Mu'tezile ve kaderiye ise kaza ve kaderi inkâr ettiler ve insanların fiillerinin yalnız cüz'î iradeyle olduğunu zannettiler. Bu söz onların bilgisizliklerindendir. Çünkü kaza *(Destin)* insandan irade hürlüğünü kaldırmaz. Şu sebeple ki Allahın takdir ettiğini kul kendi özerkliği ile yapar, yahut bırakır, kaza varlığa ait olursa zorunlu, yokluğa ait olursa imkânsız olur. Eğer fiilin zorunluluğu özerkliğe aykırı olsaydı Allah özerkli *(fail-i muhtâr)* olmazdı, bu ise imansızlıktır. (Mevlanâ Bedrettin'e 289 uncu mektup).

Âlem tamamen Allahın isimleri ve sıfatlarının görünme ve zuhur etme *(mazhar)* yoludur. Eğer zorunsuzda hayat varsa o zorunlu varlığın hayatının aynasıdır. Eğer bilgi varsa Allahın bilgisinin aynasıdır. Kudret varsa Allahın kudretinin aynasıdır. Allahın ancak isimde bir nisbet ve şekilde bir ortaklık olmak üzere âlemde zuhur etme yeri ve aynası, Allahın âlemle münasebeti vardır. Ama isimler ve sıfatlar *(İnn - Allah-a leganiyyun an - il âlemîn)* = Allah âlemlere muhtaç değildir. Ancak isimler ve sıfatlar onun gayrıdır ki, âlemle aralarındaki nisbet yalnız isimde ve şekilde kalmıştır. Allahda ilim vardır, zorunsuzda o ilmin şekli vardır. Zorunsuz arazdır, cevherlikle ilişiği yoktur. Filozoflar zorunsuzu cevherle araza ayırmışlardır. Fakat onların görüşü pek sathidir. Bir kısım zorunsuzun bir kısım zorunsuzla kaim olması tıpkı arazla arazın kaim olması gibidir. Fakat o iki arazdan her biri Allahla kaimdir. Onların aralarında cevherlik yoktur. Bütün zorunsuzları kaim kılan yalnız Allahtır. Öyle olsaydı zorunsuzların özü yoktur ki sıfatlar o özle kaim olsun. Öz yalnız Allaha vergidir. Onun sıfatları ve ayni zamanda bütün zorunsuzlar (mümkünler) onunla kaimdir. Her biri kendine «Ben» diye işaret etse, o işaret aslında tek bir öze aittir. Hepsinin devamı onunladır. İşaret edenler ister bilsinler, ister bilmesinler, Allahın özü hiç bir işaretle gösterilmiş, hiç bir nesne ile birleşmiş değildir. Bu noktaya dikkat etmeyenler «varlığın birliği» denen yanlışa sapanlardır. Varlığın birliğini kabul edenler tek özden başka var olanları tanımazlar. Onun isimlerini ve sıfatlarını da bilgi vehimleri *(İtibarât-ı ilmiyye)* sayarlar. Derler ki zorunsuzların hakikatine varlık kokusu

erişmemiştir. Halbuki İmam Rabbânî Allahın sıfatlarını da katılmış varlıkla var olan sayıyor. Doğru yolda olanlar Allahın isimleri ve sıfatlarına ait zorunsuzların da var oluşunu kabul ederler, diyor.

Soru : — Bundan anlaşılır ki zorunsuzların özü Allahın ayni değildir ve zorunsuz Allahla birleşiktir. Halbuki bu imkânsızdır.

Cevap : — Zorunsuzun özü yani mahiyet ve hakikati birçok özel arazlardır ki Allahın isimleri ve sıfatlarının göründüğü yerlerdir. Bu arazlar Allahla kaimdir.

Soru : — Her birinin kendi özüne «Ben» sözü ile işareti Allaha ait olduğu zaman, gerekir ki zorunsuzun özü yani mahiyeti Allahın özünün ayni olsun. Çünkü «Ben» sözü ile herkesin işareti kendi hakikatine, bu ise hakikati değiştirmeye sebep olur ve tamamen «vahdet-i vücût» cuların sözüdür.

Cevap : — Herkesin işareti «Ben» sözü ile kendi hakikatinedir. Ama onun hakikati toplanmış arazlardan ibarettir. Bu işarete gücü yoktur. Çünkü arazlar bağımsız olarak duyu işaretini kabul etmezler. Onun hakikati bu işareti kabul etmeyince, işaret ister istemez o hakikati devam ettirene (consistant) aittir. Öyle ise zorunsuzun mahiyeti toplu arazlardır. Demek ki onların «Ben» işareti kendi hakikatlerinin güçsüzlüğünden dolayı onu devam ettirene ait olup, böylece zorunsuzun zorunlu olması gerekmez, ne garip işdir ki zorunsuzun «Ben» demesi Allaha ait oluyor ve zorunsuz yine kendi halinde zorunsuz kalıyor. Ve «Subhanî» veya «Ene'l - Hak» sözleriyle konuşmuyor belki ayırd etme gücünde olduğu için bu kelimelerle cür'ete kalkmıyor.

Soru : — Zorunsuzun Allahla kaim olması Allahın olaylarla kaim olmasını gerektirir ki bu da imkânsızdır.

Cevap : — Olayların devamı eğer Allaha olayların «hulûl» ü anlamında ise hulûl (içine girme) ve bu suretle devam da imkânsız olur. Fakat burada «Hulûl» anlamına gelmez. Ancak sâbit olmak ve yerleşmek (takarrur) anlamındadır. Yani zorunsuzun karar kılması Allahın özü iledir.

Soru : — Zorunsuz araz olunca onun için de devam edebilmesi için bir (yer) gerekir. : O (yer) neresidir? Allah değildir. Nitekim imkânsızın da ona yer olması mümkün değildir.

Cevap : — Bundan maksad şudur : Onun devamı kendi özüyle değil, başkası iledir. Çünkü filozoflar sorunsuzun devamında Hulülden başka bir anlam anlamamışlardır. Bundan dolayı araz için içine girilen «yer» (mahal) kabul etmişlerdir. Yukarıda gördüğümüz gibi devamın başka bir anlamı vardır ki orada hiç bir yere ihtiyaç yoktur. Bütün şeylerin devamı Allahla olduğu halde, burada hiç bir *hulûl ve mahal* (içine girme ve girilen yer) söz konusu değildir. (Mümkünün halleri hakkında : Hoca Hüsameddin Ahmed'e Mekup : 45. Cilt : 2).

Zorunsuzların hakikati bütün kötülükler ve eksikliklerin kökü olan yokluktan gelir. Ve yoklukta akseden isimler sıfatların akislerinden ibarettir. Yokluklar madde *(Heyûlâ)* gibi, akisler de o maddeden meydana gelen şekiller gibidir. Bu kaim oluş arazın cevherle kaim oluşu gibi değildir. Ancak şeklin madde ile kaim oluşu gibidir. İşte bu makam tasavvufta Makam-ı fenâ'dır. Rabbanî nice yıllar kendisinin bu makamda olduğunu söylüyor. Bu zamanda «Ben» denilmesi akislerin ve o akislerin asıllarının gayri üzerinde kalmaz. Yokluktan gayrisinin sanki onunla yakınlığı yoktur ki, yok olmanın *(anéantissement)* hakikatı burada şekil alır : Eski «yok olma» sanki bu «yok olma» nın şekli idi. Bu makamdan bakaya *(Pérénnisation)* ulaştırıp. âleme yeniden döndükleri zaman, o yokluk cüz'iliğe (bencilliğe) mahsustu. Onu hakikatten uzaklaştırıp «Ben» demeden men ettiler. Bu halde onu yeniden yokluğa ulaştırdılar. Fakat bu akislerin devamını ona bağlamadılar. Kötülük ve eksiklik varsa bu yokluktan ileri gelir. Araza ve dışa aittir; öze ait değildir. Bu makama erişen her zaman başka insanlarla insanlıkta ortaktır. İnsanî sıfatların meydana çıkmasında başkalarına eşittir. Fakat onda insanî (beşerî) sıfatların çıkması cinsdaşlarına yakınlıktan ileri gelir. Meselâ bir kimse kırmızı elbise giyse kırmızılığa yakınlığını ayırd etme gücünde olmıyan akılsızlar, onu yakınlığı yüzünden o kimsenin kırmızılığı sanırlar.

Bu kısım hakikî varlık olan âlemin yapıcısı *(sanî')* ile mevhum (imaginaire) olan âlem arasındaki farkları ayırd etmek için yazılmıştır. (Cilt : 3, S : 65 - 66 : *Mektup :* 70, Pirzade Hoca Mehmed'e, *Mektup :* 71 : Hoca Hüsameddin Ahmed'e) ona göre İdee'ler âlemi Allahtan çıkar. Âlem dışta var olduğu gibi vehimde de vardır,yürüyen bir nokta hayalî daireyi meydana getirir. Dışda var olan hayalde de vardır. Lâkin bu makamda şeyler dışta ve vehimde vardır demek ayni anlama gelmez. Vehimde *(illusion)* meydana çıkan bu mevhum *(illusoire)* daire şüphesiz duyu yanlışlığından ileri gelir, fakat kendisi bir olay olur ve doğru hükümler meydana getirir. Öyle ise bu dairenin vehimde hakikati ve şekli vardır. Hakikati «yürüyen

nokta» dır ki onunla doğar ve şekli dairedir ki onunla sabit olur. Dairenin ayrı sıfatları ve özelikleri vardır. Fakat o gerçeklikten uzak değildir.. İbn Arabî bu vesileyle şöyle diyordu : «İstersen şöyle diyebilirsin : O Allahtır; istersen şöyle de diyebilirsin : O bir cihetten Allahtır (hakdır). Bir cihetten yaradıştır (halktır). En sonra istersen şöyle de diyebilirsin : Biri ile öteki arasında fark yoktur.» İmam Rabbânî bu görüşü şu sözlerle red ediyor : «Biliniz ki, hakikat ile şekil arasındaki ayrılık daima hayalde (vehimde) dir. Çünkü bu derecede şekil Allahın icadı ile var olup, karar bulmuştur. Asıl kendisi *(existence en soi)* ayrılmıştır. Fakat gölge olması dolayısiyle de o dış varlık olmuştur. Çünkü şeklin varlığı hakikatin varlığının gölgesidir. Hakikat ile şekil arasındaki fark asıl kendine ait değil, dıştadır. Öyleyse birini ötekine yüklem yapmak (hamletmek) imkânsızdır. Biri ötekinin ayni olamaz. Aynidir diyenler hayalî (veya vehmî) ayrılıktan başkasını anlamamışlardır. Allah *yürüyen noktayı dışta var kılıp,* ondan doğan daire (şuur dairesi) mevhûm *(imaginaire)* adıyla adlanmıştır. Bu ne garip işdir. Çünkü o şekil hakikatten doğduğu için kapladığı her şey hakikatten sayılmıştır ve hakikatten hiç uzak değildir. Allah «şey değil» i kendi mutlak gücü ile şey kılmıştır. Allah insana bütün şeylerden daha yakındır.»

(Cilt: 3, s. : 98. Mektup : 96 Sufî Kurban Cedid'e yazılmış mektuptan) Suffler âlem mevhumdur demişlerdir. Böyle düşünmek, sophisté'lerin dedikleri gibi âlem sırf hayalî bir yaradış *(icad)* demek değildir. Halbuki sufî'lerin âlem mevhûmdur şeklindeki görüşleri, onun Allah tarafından hayâl derecesinde karar bulmuş olduğunu gösterir. Onda görünen iyilik ve yetkinlik ona Allah'tan iğreti olarak verilmiştir. Âlem Allahın yetkinliklerinin gölgesinin gölgesidir; ve âlemin kötülüğü ve eksikliği yokluktan gelir. Bunlar Allahın yokluğa akseden gölgelerinden kalan eksikliklerden ibarettir. Bunun içindir ki âlem mevhûm bir sırdır.

İmam Rabbânî, Mîr Salih Nişaburî'ye yazdığı mektupta küçük âlem (insan) ve büyük âlem (evren) in hallerinden bahsediyor. (Cilt : 4, s. : 97. Mektup : 125). Rabbânî'nin mistik felsefesi öteki sufî'lerin dünya görüşlerinden oldukça kuvvetli ve başlıca Şeyh Ekber diye tanınan İbn Arabî'nin (vahdet-i vücût) doktrininin tam karşısında yer almaktadır. Onun yokluk hakkındaki görüşü daha önceki Sufî'lerde ve filozoflarda mevcut değildir. Çünkü o sırf yokluğu, sırf varlığın karşısında bir ayn (entité) olarak koyuyor. Bu iki kavram Sühreverdî felsefesindeki karanlık ve ışığın rolünü oynuyorlar. Bununla birlikte ne Meşşâîlerin «madde» si, ne işrâkîlerin

«karanlık» prensibi sırf yokluğu ifade etmiyor. Onların yine de en aşağı dereceden bir nevi var oluşu vardır, tamamen varlıktan yoksun değildirler. Eflâtun'a göre «oluş» İdee'lerin varlığına nisbetle «varlık değil» e karşılıktır. Fakat var olmıyanın varlığı Parmenide ve Gorgias da dediği gibi onda tamamen göreli (nisbî) dir. Varlıkla varlık - değil arasında «Devlet» diyalogunda bir ortaç halden bahsediyorsa da bundan Theaitétos da şüpheleniyor. Kozmolojisinde *(Timaios* adlı diyalogunda) âlemin bir yapıcı *(Demiurgos)* tesiri ile düzensizlikten düzene geçişten doğduğunu, yani önceden var olduğunu söyliyor. Aristo'ya göre varlıkla, varlık - değil arasında oluş diye bir ortaç vardır. (Aristo, Métaphysique, t. I. trad. Tricot p. 64). Fakat Aristo'nun «varlık - değil»'i bulunmayış haline karşılıktır. Çünkü ilke olarak varlık değilden hiç bir şeyin çıkamıyacağını ve metafiziğin varlık olmak bakımından varlık ilmi olduğunu koyuyor. Plotin'e gelince, o maddeyi Üknum'lerin (hypostase) son haddi ve var oluşun en aşağı derecesi olarak görüyor, yoksa var - değil saymıyor. Kötülüğün ve yetkinsizliğin kökü maddedir, yokluk değildir. (Plotin, *Ennéades,* vol II. p. : 56. trad. E. Bréhier). Fakat «Arifler» e *(gnostique)* karşı Plotin'e göre kötülük, ezelî (başlangıçsız) iyilik için bir geçiş yeri olarak âlemin göreli iyiliğine bağlıdır. Halbuki İmam Rabbânî'ye göre şeylerin iki manzarası vardır. : Bir yandan onlar varlığa, öte yandan yokluğa aittirler. Öyle görünüyor ki bu anlayış iyilik ve kötülük ilkeleri halinde varlığın ikiliğini ileri süren manichéisme'in gnostique felsefesine irca edilemez. (Bu çığırdan olan Zindik = Zenâdika'lar İslâm âleminde beşinci hicret yüzyılına kadar çok yaygındı. Bununla birlikte Gazalî'den sonra onların izlerini bulmak güçtür). İslâmiyetten önce Budizm'in Türkistan'a nüfuzu onun tesirini düşündürebilir mi? Fakat Bouddha'nın yokluğu zahidin çevrildiği ve kurtuluşu *(Nirvâna)*'yı kendisinde bulduğu hedeftir. Halbuki Nakşîlere ve onlar arasında başlıca İmam Rabbânî'ye göre yok olma *(annihilation* = fenâ) varlıkta bakî olmaya *(Perennisation* = Bekâ) götüren bir dereceden ibarettir. (İmam Rabbânî bunu bir mektubunda açıkca söylüyor). Onda değer cihet «yok edilmiş» varlığından büsbütün kurtulmaksızın insanın kendi başına aksetmiş varlık gibi görülmesidir. Varlıkla yokluk arasında ateşli bir diyalektik bize uzaktan, varlık metafiziğine dalmış mutlak idealizmden kaçan erken doğmuş bir varoluş sistemini *(existentialisme)* hatırlatıyor ki bu sistem zamanımızda Hegel diyalektiğinin çıkmazı ve çözülmesi önünde modern (existentialisme) in aldığı hemen ayni tavrı almıştır.

İkinci reformcu (Müceddidi elfi sanî) metafizik uçuruma düşme tehlikesini göze alan ve ne İslâm'da Yunan çığırını devam ettiren filozoflar, ne de mutasavvıflardan çoğu ve aşırı kelâmcılar arasında ardından giden-

ler bulunmıyan büyük fikir adamıdır (Birinci reformcu Gazalî sayılıyor). Fakat Allahın sonsuz kudreti önünde insana verdiği mütevazi makam Nakşîlerin mutedil tarikatı içinde değerlendirilmesinin sebebi idi.

SADREDDİN ŞİRAZÎ

(1573 - 1640)

Sadr Şirazî -bir eserinin haşiyesinde yazdığına göre- 1573 de (979 - 980 H.) Şiraz'da doğmuştur. Adı Sühreverdî'nin adına o kadar bağlıdır ki onu İşrakiliği 17 nci yüzyılda sürdüren başlıca fikir adamı diye görmek yanlış olmaz (1). Kum medresesinden Mehmed Tabatabaî filozofun esaslı eseri *Esfarı Erbaa*'yı dört cilt halinde yakında yayınladı (2). 1962 de Kalküta'da 400 üncü yıldönümü vesilesi ile bir çok eseri ardarda yayınlanmaktadır.

Sadreddin - Muhammed **B.** İbrahim el - Şirazî ki Molla Sadra veya Sard el - Müteellihîn diye tanınmaktadır - 1573 de Şiraz'da doğdu; 1640 da öldüğüne göre 67 sene yaşamıştır. Corbin'in tetkikine göre Sadr'ın hayatında üç devre ayırmak kabildir : 1) Vakti hali yerinde olan babası oğlunun yetişmesi için gereken herşeyi yapmış, Sadrın istidadı da bu yetişmeyi kolaylaştırmıştı. Bu sırada Isfahan hem Safevî devletinin, hem de İran ilim hayatının merkezi idi. Bunun için Sadreddin, Şirazı bırakarak tahsilini tamamlamak üzere Isfahana geldi. Orada icazet ve ruus *(licence* ve *doctorat)* imtihanları verdi. Sadreddin'in Isfahanda üç hocası vardı : biri Şeyh Bahaeddin Amulî ki şiy'î tefsir, hadis ve fıkhını ondan öğrendi (Ölm : 1620). Şeyh Bahaî ömrü boyunca Sadrın dostu kaldı. İkincisi Mîr Damad idi ki (Ölm : 1630) öğrencileri arasında «Muallim-i salis» diye tanınıyordu (3). Sadreddin bir de Mîr Ebu'l-Kâsım Fendereskî adında bir zat-

(1) Henry Corbin, **Makamı Sadreddin Şirazî fi'l Felsefet el-İraniyye** (Ed Dirasat el-edebiyye, 1965, 1 ve 2); Aynı yazar, **Makamı Molla Sadrayı Şirazîder Felsefei İran** (Danişgedei Edebiyat, 1964, No. 1, vol, 12).

(2) Tahran, 1383; C. el-Aştiyanî, Mehmed Taki Pejruh, Gulam Hüseyn Ahenî, Seyid Hüseyn Nasr v.s. bir çok eserlerini yayınladılar. Ayrıca Institut franco-iranien de bir kısım eserlerini yayınlamaktadır.

(3) Aristo **Muallim i evvel,** Farabi **Muallim i sani** sayılmaktadır. Bununla birlikte Türkiye'de de 17 - 18 nci yüzyıllar arasında yaşamış ve Aristonun Fizik'e ait sekiz kitabını **«Kütüb üs-sema niye»** adı ile ilk defa doğrudan doğruya yunanca aslından çevirmiş olan Yanyalı Esad efendi de **«muallimi sâlis»** sayılıyordu.

tan ders gördü. Bu devir Ekber Şahın büyük dinî reformu dolayısiyle İranla Hindistan arasında kültür münasebetlerinin sıklaştığı devirdi. İran filozofları, başlıca Sühreverdî okuluna mensup olanlar Ekber'in başkendine gidiyorlardı. İşte bu Ebu'l-Kâsım sanskrit metinlerinin farscaya çevrilmesinde büyük rol oynamıştı. Bu çeviriler yardımiyle Fars sufîleri Hindu eserlerinin tesirinde kaldılar. Sadreddin'in esaslı bilgisini aldığı hocaları bunlardı.

Bundan sonra Sadr Şirazî'nin hayatında ikinci devri geliyor. Bu da onun yeni başlayan fikir hayatına karşı «zâhir» bilginlerinin yaptığı hücumlar ve Isfahanda gördüğü huzursuzluk yüzünden şehri bırakarak gönüllü sürgününe çekilmesinden ibarettir. Burada kendisi «Yunan, İslâm ve Hind filozoflarını tetkik ettim, onların ilhamlarından faydalandım, fakat fikirlerimi söyleyecek elverişli ortamı bulamadım. Bilgisizler ve kötü ahlâklıların düşmanlıkları yüzünden başkendi bırakma zorunda kaldım» diyor. (*Esfar*'da, Tabatabaî baskısından). Huzur içinde çalışacak bir yer aradı. Kum'un 30 kilometre güney doğusunda Kuhak kasabasına çekildi. Burası dağlık kısma 15 kilometre mesafede yüksek bir vadi üzerinde idi. Kuhak bağ ve bahçelik idi. İçerisinde Dharih el - Ma'sume adlı İmamlar soyundan bir kadının yaptırdığı bir eski kale vardı. O kasabada 9 veya 11 senesini derin düşünce ve çalışma ile geçirdi.

Bu içine çekilme yıllarından sonra Sadrın üçüncü devri başlıyor. Her halde «manevî hakikatler» dediği fikirlerine orada ulaşmıştı. Onu bundan sonra yeniden Isfahanda görüyoruz. Vali Allah Verdi Han ikinci Şah Abbasın izni ile Şirazda büyük bir medrese yaptırmıştı. Sadr «Medrese-i Han» diye tanınan buraya müderris tayin edildi. Ders vermeye başlamasından sonra medresenin ve Şirazın önemi arttı, ve Isfahan gibi büyük bir ilim merkezi oldu. Üstad bu şehirde oturuyor, yarım kalmış eserlerini orada yazıyordu. Eserleri taş baskı olarak 40 cilt kadar tutuyor. Bu kitaplardan bazıları bin sahifeye yakındır. Hepsinde İslâm felsefesinden bahsetmektedir. Bir kısmı şahsî felsefesine ayrılmıştır. Molla Sadra İbn Sina'nın *Şifa*'sını, Sühreverdî'nin *Hikmet el-İşrak*'ını, şiy'iliğin ve imamîliğin esaslı kitaplarından Kuleynî'nin *Usul el - Kâfi*'sini şerh etti. Kur'an'a Tefsir yazdı : orada batınî, manevî veya irfanî *(gnostique)* anlamlar aradı. Fakat asıl şahsî ve orijinal eseri *Kitabel - Esfar el Erbaat el - akliyye* veya kısaca *Esfarı Erbaa*'dır. Eski taş baskısiyle 1000 varaktan fazla idi. Bunlar 4 cilt halinde ve tam olarak yeniden basılmıştır. Esfarı Erbaa Molla Sadra öğrencilerinden Molla Muhsin Kabz ve Abdürrazzak Lâhici taraflarından şerh edildi. Ayrıca *El - Meşair* ve *El - Hikmet el - Arşiyye* altı yedi dafa şerh edildi. Molla Hadi Sebzevarî *Eş-Şevahid er-Rububiyye*'yi ve *Esfar*'ı mufas-

sal olarak şerh etti. Molla Abdullah ve Molla Ali el-Zenuzî de Sadr Şirazî'nin şarihlerindendir.

Corbin Molla Sadra'ya İranın Saint Thomas'sı diyor, onu Jacob Boehme'ye de benzetiyor. «Meşrikî» veya İşraki hikmet yunancada *théosophie*'nin karşılığıdır. O kavramlar ve şekillerle meydana gelen felsefeden tamamen ayrıdır. Bu kavramlardan sıyrılarak ruhun doğrudan doğruya «açılması» na dayanır. İşrakî bilgeleri bir yandan yeni eflâtunculuğa, bir yandan da Zerdüşt ve eski İran bilgelerine dayanıyorlardı. Nurun ruhta açılışı, yahut ruhun açılışı Molla Sadranın Kuhak'deki manevî tecrübelerinin esasını teşkil ediyordu. Esfar'da şöyle diyor : «Hayatımın büyük bir kısmını inzivada, gizli düşünce ve manevî tecrübe ile geçirdim Nefsimi uzun bir Nur savaşması ile yaktım. Gönlümde bir çok riyazetlerin eseri olarak Melekûtî (*) Nurlar açıldı. Ceberut sırlarının düğümleri çözüldü. Ben onları kanıtlama yolu ile öğrenmedim, kalbimde apaçık olarak gördüm.» Molla Sadra bu manevî tecrübede Sühreverdî'nin ve Mîr Damad'ın yolunu tutuyor. Bu, kesinlikle gerektirme ve mantıkî akılyürütmeye dayanmıyor. Ancak *Vision* ile şahsî ve özel bir zevkin verdiği görüşle elde ediliyor. «Aklım dış melekelerine göre açılmıya başladı, fakat öğrenciler için hakikat kapandı ve dalgalı deniz oldu. O zaman Kemal yolunu tahsil etmek isteyenler için Hikmet el-Rabbaniye'yi meydana getirdim.»

Sadreddin Şirazi'nin bahsettiği bu kitap *Esfarı Erbaa*'dır. Birinci sefer Halk âleminden başlıyor, Hakka ulaşıyor *(Min el-Halk ile'l Hak)*. Bu seferde varlıkların terkibi, tabiiyat, madde ve suret, cevher ve araz'dan bahsediliyor. Sâlik burada duyulur olmayan ilâhî hakikatler âlemine yükseliyor. İkinci sefer Hak'dan bahsediyor : *(Fi'l Hak bi'l Hak)*. Bu seferde sâlik metafizik merhalesinden uzaklaşmıyor. İlâhiyat ilmini, ilâhî Zat, Esma ve Sıfata ait soruları öğreniyor. Üçüncü sefer yeni bir fikir seyahatidir ama, bu birincinin aksidir. Burada Hakdan Halka Hak ile dönülüyor. Bu seferde Nur el-Envar'dan varlıkların suduru tetkik ediliyor. Sâlik duyulur âlem üstünde akıllar ve gaybî ilimler mertebeleri ile hakiki bilgiye ulaşıyor. Burada Tekvin (âlemin yaradılışı) ve Meleklerden bahsediliyor. Dördüncü sefer yaratığın âlemde Allah yardımı ile kendini tamamlamasına aittir *(Bi'l Hak fi'l Halk)*. Bu, nefs bilgisine veya iç dünyanın ve batınî anlamda Tevhidin açılışına *(El ilm el-Meşrikî)* aittir. Buna özel bir anlamda Vahdet'i Vücut diyor.

(*) Meleklere ait [Corbin buna **angélogie** diyor].

Molla Sadra, Corbin'e göre, bu eserlerinde İbn Sina'nın yolunu devam ettiren bir İmam olarak görünüyor. Onun eserlerini yakından tetkik ve şerh etmiş, işrakî yorumlaması ile birlikte bir zaman İbn Sinacı filozof olmuştu. Bu tesir onda sonuna kadar kaybolmadı. Daima ikisi arasındaki farkı görmek üzere onları yaklaştırdı. Ayrıca Sadr Şirazî Muhyiddin B. Arabî'nin tesirinde kaldı. Fakat hepsinin üstünde şiy'î ve imamî doktrini fikirlerinin temelini teşkil etti. Şiy'î düşüncesine bağlı olarak, Molla Sadra'ya göre, Kur'anın vayhi zahirî ve batınî anlamları birleştirir. Peygamberden sonra daima «*kayyim el-Kur'an*» olan bir zatın bulunması gerekir ki bu semavî kitabın bilgisinde halkı irşad etsin. Bu İmamların tâlimi ile olur. Molla Sadra şiy'î ilâhiyatına dayanarak peygamberlik devresinden sonra velilik devresinin başladığını söylüyor. Yeni doktrinin hikmet kuralı «*Hakikati Muhammediye*» dir. Veliliğin kemali Hâtim ül - Vilâye'dir ki, 12 nci İmamdır. Bu imam geçmişte ve bugün hazırdır. Onun zuhuru her türlü vahyin batınî anlamını keşf edecektir. O bugün görülmüyor, fakat bir gün meydana çıkacaktır. Zerdüştcüler buna Saochiante, Budistler Bouddha Maitreya, Hıristiyanlar Mesih ve İslâmlar Mehdi diyorlar.

Sadr Şirazî duyular âlemine ait şeyleri remzler ve temsiller olarak kullanıyor, ve bütün sistemi dinle felsefe arasında sembolik bir yorumlama olarak görünüyor. Ona göre İslâmda felsefe birinci devirde kendini vatanında bulmuştur. Vahiyle uzlaşsın veya uzlaşmasın, iyi karşılanmıştır. Fakat ikinci devirde felsefede yenilik mümkün değildir. Bu devirde felsefeye karşı ithamlar başlamışır. Ancak bu çelişme dış anlama bağlanmaktan ileri gelmektedir. Üçüncü devirde «zâhir» ile «bâtın» ın birleşmesi felsefenin yeniden canlanmasını sağlamıştır. Fakat Molla Sadra'ya göre bu kolay olmamıştır. Zâhir bilginlerinin hücumları onun gönüllü sürgününe çekilmesine sebep olmuştu. «Bu irfan ve felsefe düşmanları hiç bir şeyi anlamıyorlar. Peygamberlerin remiz ve temsille anlattıkları ilâhî sırları görmüyorlar» diyor. *Usul ül - selâse* de Molla Sadra bu «cahiller» den birine şöyle hitap ediyor : «Eğer bütün ilimler senin dediğin gibi olsaydı Allahın sözünü tevile lüzum kalmazdı.» Henry Corbin'e göre yunanlıların *nous poïetikos,* arapların *El akl el-faal,* hıristiyanların *Ruh ül-kuds* dedikleri aynı şeydir. İlim Meleği ile Vahy Meleği de aynı şeydir. Sadr Şirazî'nin ledünnî ilim dediği bu şeye şiy'î imamları *El marifet el - kalbiyye* diyorlar ve Molla Sadr felsefesini bunun üzerine kuruyor.

Molla Sadra Yunan ve İran felsefeleri, meşşaîlik ve işrakîlik, mantık ve keşif yolu, din ve hikmet, zâhir ve bâtın ilimleri, Aristoculuk ve panteizm arasında geniş bir sentez yapma teşebbüsündedir. Böyle bir teşebbüs ba-

şarılı olabilir mi? Burası ayrı bir sorudur. Her halde İslâm felsefesinin sönmeye başladığı 17 nci yüzyıl içinde, o vakte kadar denenmiş olan bütün yolları yeniden ele almak, onlar arasındaki çatışmaları halletmek için en geniş bir sentez teşebbüsüne girmek çok cesaretli ve büyük bir iş sayılmalıdır. Sadr Şirazî İşrakî mânevilik yolunu yalnız bâtının yetiştirilmesi ile uğraşan sırf sufîler yolu ile sırf ilme meyl eden filozoflar yolu arasında köprü *(Berzah)* yapıyor. Bu yüzden o aklî faaliyeti boş bir şey sayan ve felsefeyi tahkir eden bazı sufîlere şiddetle hücum ediyor.

Böylece Sadr Şirazî'nin esaslı konularını ve sınırlarını belirtmemiz mümkün olur. Burada felsefenin mahiyet görüşünü, Farabî ve İbn Sina devrinde olduğu gibi, aslî haline koymaya çalışıyor. Mahiyet, varlık halini almadan önce sabit bir şeydir. Çünkü varlık ancak mahiyetle vardır, deniyordu. Molla Sadra bu teoriyi değiştirdi. *Hikmet ül-İşrakiye* şerhinde «vücudî» terimini kullandı. Mahiyetin Varlıktan önce gelmediği, fakat bir şeyin varlığının onun mahiyetini tâyin ettiğini söylemek suretile kendi Varlık felsefesini kurdu. Bir şeyin o şey olması, mahiyetinin güçten fiile geçmesi için varlığına bir sebep olmak gerekir. Fakat Molla Sadra'yı zamanımızdaki existentialiste'lerden sayamayız. Sadreddin'in kasdettiği şey şudur : bir şeyin varlığı onun mahiyetini tâyin eder. Şeyin mahiyeti sabit olmayan bir şey değildir, ancak o varlık *(être, vücud)* fiiline dayanarak şiddetli veya zayıf olur ki, fiilde bu derecelerin sayılması imkânsızdır. Molla Sadra'nın felsefesinde eski felsefelerde olduğu gibi sabit aynlar *(les entités)* sahası bulmuyoruz. Ancak Varlığın hareketliliğini görüyoruz ki, varlığın değişmelerine tâbi olarak mahiyetler de değişir. Bu mertebelerden her biri Varlık âleminde bir mertebedir. Meselâ cisim kavramını alalım. Cismin mahiyetini kavramak için onu yalnız cismanî âlemin varlık fiili ile sınırlamamız lâzım gelmez. Onun kavranması dış duyular yolu ile mümkündür. Cisim kavramına basit unsurla başlamalıyız (eski tabiiyatta nicelik değil, nitelik anlamında unsur anlayışı ile). Onun cansız varlık mertebesinden bitki, hayvan, sonra manevî hakikatleri anlama gücü olan akıllı varlık mertebesine kadar geçirdiği değişmeleri tetkik ederiz. Bunlar maddenin derinliğinden yeryüzünde insanın zuhuru, daha sonra üstün âleme kadar büyük Varlık hareketidir. Çünkü insanın bu âlemde varlığı, «berzahî varlık» olmaktan çıkmaz. Molla Sadra'nın teorisi çağdaş düşüncedeki *évolution* fikrine benziyor ve oradan tarihin mânâsı fikrine yükseliyor. Fakat Sadr Şirazî'nin teorisinde âlemin hareketi bugün anlaşılan şekli ile evrim değildir. Yükselme halinde bir harekettir : orada geçmiş arkamızda değil, ayaklarımızın altındadır. Yeryüzünde insana doğru yükselen Varlığın hareketi, orada en büyük merhalesini yapar. Çünkü insan âlemin en yüksek varlık

mertebesine çıkmasını sağlayan bir derece ve yüksek şekildir. İnsanî varlık âlemleri kendinde toplar. O üç hakikatten ibarettir : cisim, nefs, ruh (veya akıl). Eski Gnosis'te bunlar *soma, psyche, pneuma* idi. Nitekim buradan insanın üç nevi doğar : tabiî insan, nefsanî insan, ruhanî insan. Bu insanî mertebelerden biri maddî cisim makamına, öteki nefsanî cisim makamına, üçüncüsü manevî veya ruhî cisim makamına karşılıktır. Bu son iki cisim insanın gelecekte (yani ölümden sonra) dirilmeye mazhar olacağını gösterir.

Hikmeti İlâhiye'ye gelince, değişmez sabit kategoriler halinde mahiyetlerin sınırlandırılması imkânsızlığından dolayı, daha maddede bile değişen varlıklar fikri başlar. Molla Sadra'nın felsefesinde madde, aslında ruhanî madde olan «*Maddei evveliye*» *dir.* Biliyoruz ki madde hakkında İslâm felsefesinde yaygın olan bu fikir İbn Arabî'nin bir çok kitabında zikr edilmiş olan aslen Empedokles'e ait bir fikirdir. Bu düşünce tarzı Molla Sadra'nın felsefesi ile Cambridge'li Eflâtuncu filozoflar arasında uygunluk olduğunu gösteriyor. Meselâ Henry More dördüncü buutdan bahsederken «manevî birikme» *(Spissitudo Spiritualis)* tabirini kullanıyor. Nitekim 18 inci yüzyılda Almanyada Jacob Boehme'nin öğrencilerinden olan mistik Friedrich OEtinger ve İsveçte Swedenborg «Ruhun cismanîliği» nden *(Geist leiblichkeit)* bahsediyorlardı (4). Bu teoride mühim olan cihet ruh ve cisim, veya düşünce ve uzam ikiliğinin, bu zıt ikiliğin kabulü imkânsızlığı idi. Descartes'in ikici felsefesinin ve iki zıt cevher arasında münasebeti açıklamak için parallélisme faraziyesine baş vurmasının gerek ilim gerek felsefede bir çok buhranlara kapı açtığı biliniyor. Sadr Şirazî'nin açıklama tarzında bu ikiliğin buhranından kurtulmak için bir nevi hayal gücü kullanılıyor ve Ionia filozoflarının hylozoïsme'i gibi aynı zamanda hem canlı hem ruhlu bir ilk madde görüşüne baş vuruluyor. Fakat Sokrattan önceki filozofların safdil realizminden farklı olarak burada «ruhanî cisim» fikrini elde etmek için felsefeyle din ve théosophie karıştırılıyor. Burada nefs cisimle ruh arasında bir mertebe olarak görünüyor : buna göre bir Misal âlemi vardır ki, cisimler orada ruhanî hallerdedirler. Bu âlem aşağı ve yüksek âlemler arasında ortaçtır. Madde âlemi ile Meleklik âlemi veya akıllar âlemi arasında berzahtır. Molla Sadra faal hayalgücünü akıl gibi manevî bir güç, insan cisminden ayrı bir güç saydığı için, nefse lâtif bir cisim gözü ile bakıyor.

Bu Berzah âlemine Kelâmda, ne Meşşaî felsefesinde ve onun son

(4) Bütün bu karşılaştırmaları yapan ve sonuçları çıkaran H. Corbin'dir.

şekli olan İbn Rüşd'de vardır. Bundan dolayı onlar ilim zihniyetine daha yakın, fakat peygamberliği ve vahyi anlamağa daha az elverişlidirler. İlk defa bu orta âleme sisteminde yer veren İbn Arabî oldu. Onun tesiri de en çok Sadr Şirazî'nin felsefesinde görüldü. O bu vasıta ile, tıpkı İbn Arabî gibi âriflerin keşf hakikatine sahip oluyor. Bu bakımdan İbn Sina ve Gazali onu hazırlamışlardır. Gazalî kalbin hakikatinden bahs ettiği, bir risalesinde «*ledünnî ilim*» (5) sözünü ettiği, Tâlimiye mesleğine hücum etmesine rağmen metodunda onlardan mülhem olduğu zaman bu hazırlığı yapıyordu. Nitekim İbn Sina da önceki bölümlerde gördüğümüz gibi allégorique romanlarında, K. el-İnsaf'dan kalmış parçalarında aynı İşrak yolunu hazırlamıştı. Fakat hepsinden çok İbn Arabî bütün sistemi ile 17. nci yüzyılın son İşrakî filozofuna temel fikirlerini verdi.

İbn Arabî yalnız âlemi Berzah görüşünde değil, daha bir çok noktalarda Sadr Şirazî'yi hazırladı. Bunların başlıcaları «*Gayb*» ve «*Şahadet*» âlemleri, Gaybe iman, Velilik makamının peygamberlikten üstün görülmesi, «*Hakikati Muhammediye*» dediği mertebede Velilik ve peygamberliğin birleşmesi, ve başlıca ilk dafa onun tarafından ifade edilmiş olan «*İnsanı Kâmil*» görüşüdür. Bu son nokta islâm felsefesile uğraşanlar ve şarkiyatcılar arasında bugün de tartışma konusu olmaktadır. Nicholson bu tâbiri ilk dafa kullananın İbn Arabî olduğu ve türk tasavvufu içine onu sokan da yine İbn Arabî ile birlikte Mevlânâ olduğu kanaatindedir (6). Buna karşı bu fikrin İbn Arabî'den önce var olduğunu iddia edenler de bulunuyor. Meselâ S. H. Schaeder'e göre İnsanı Kâmil fikrinin kökleri manichéisme'dedir. Onun hemen aynını eski manî metinlerinde buluyoruz (7). Yalnız orada «*İnsanı evvel*» şeklinde geçiyor. Dr. Ebu'l Alâ Afifî ise fikrin İbn Arabî'ye Resail İhvan üs Safa'dan geçtiğini, risalelerin «*İnsanı Fâzıl*» mın sonradan «*kâmil*» haline konmuş olduğunu, Risalelerdeki bu fikrin köklerinin de şiy'ilikten geldiğini iddia ediyor (8). Fakat fâzıl insan ve fâzıl medine sözleri Risalelerden önce Farabî'ye aittir. Ayrıca fâzıl insan kavramı ile Vahdeti Vücud sisteminin temel taşı olan İnsanı Kâmil kavramı arasında bağlantı kurmak ta çok güçtür. Nitekim bu nokta üzerinde duran L. Massignon bu fikrin İbn Arabî'de orijinal olduğu ve tamamen islâm-samî Mead görüşüne bağlı bulunduğunu, helenistik ve İran kökü ile ilgisi bulunmadığını iddia etti. Ayrıca İrandaki İnsanı evvel, cab-

(5) **Risalet - ül - ledünniye.**

(6) Nicholson, **Islamic Mysticism,** London, 1914.

(7) S. H. Schaeder, **Studien zum antiken Synkretismus,** 26 November, 1926, Berlin.

(8) Ebu'l Alâ Afifî, **Min eyne isteka İbn Arabi felsefetihi**'s-sufiyye.

balismc'deki *Adam Kadmon* görüşlerile kavram bakımından bir ilişik olmadığını gösterdi (9). Vakaa ilk şiy'î kaynaklarında böyle bir fikre rastlanmadığı halde, sonradan İbn Arabî'nin eserleri ile temas eden şiy'a filozoflarının onun tesiri altında kaldıkları görüldüğü için, biz de burada Massignon'un fikrine katılıyoruz.

Sadr Şirazî'ye göre zihnî varlıkta cevherle araz arasında zıtlık yoktur. Onların zıtlığı ancak dış varlık dolayısiyledir. Tek varlığa göre aynı şeyin hem cevher hem araz olması kabil değildir. Araz kavramından maksat cevherin mahiyetine araz olmasıdır : zihinde ve dışta bütün başka kategoriler araz olduğu gibi, bir şeyin mahiyeti bakımından cevher, zihin bakımından araz olması caizdir. Şeyin suretleri (şekilleri) iki türlüdür: biri maddî şekildir ki vazi' ve mekânla kaimdir. Bu şeklin maddî varlığı dolayısile fiilde akledilir olması mümkün değildir. İkincisi, maddeden ayrı olan şekildir ki o vazı'dan ve mekândan ayrıdır. Tam «tecrid» halindedir. O ya tamdır : fiilde akledilir şekildir, yahut eksiktir : o zaman da fiilde duyulur veya hayaledilirdir. Filozoflarca fiilde akledilir şeklin kendi başına varlığı ile akleden için varlığı aynı şeydir. Nitekim duyulur olmak bakımından duyulurun kendi başına varlığı ile duyulur cevher için varlığı aynı şeydir. Fiil halinde akledilirin varlığı ile akledenin var olmayışı birbirine aykırı iki özdür ki onlardan her biri öteki için hüviyettir ve aralarında bağlantı soyut hal ve mahalledir : karalık ve kara olan cisim gibi. Onlardan her birinin itibarı ancak birine bakanın ötekine bakmaması iledir. Fakat akledilirde hal böyle değildir. Eğer fiil halinde akledilirin kendi başına akledilir olan bir varlıktan başka varlığı varsa ve akledilir olan bu şeyler ancak bir akledenin varlığı ile tasavvur edilirse, akleden ona aykırı bir şey olsa da, o bu akledilir olmayan akledenden bağımsız olarak kendi başına bulunsa, onun varlığı bu aklî varlık olmaz. O aklî şeklin varlığıdır. Çünkü maddeden ayrı akledilir şeklin soyutlama ile akledilir olması ile yaradılışta ve fiilde akledilir olması eşittir (10).

Şeyler için gelip geçti diyoruz : yani güç ve istidat halinde iken yokluk gibi idi. Meselâ hareketin meydana gelişinde tahkik ettiğimiz gibi hangi kategoriler ağır ağır değişen varlık halinde ferdin hareketini meydana getiriyor? nitelik, nicelik, cevher gibi. Bu hal bir şeyin özünün başka bir

(9) Louis Massignon, **L'Homme parfait et son originalité eschatologique,** 1948, Zurich.

(10) Cevad Muslih, **Telbis ve tercümei Kitabı Esfur,** c. 2. sh. 78 - 84, 1956. M. Horten, **Die Gottesbeweise bei Schirazi,** Bonn, 1912.

şeyin özü ve varlığı yok olmadan yenileşmesi ve değişmesi gibi ki bu suretle varlığı süreksiz olan başka bir şey meydana gelir : nefste ısının artması gibi. Burada ısı dereceleri türlü türlüdür, fakat hepsi ağır ağır değişen tek varlığın mevcudiyeti ile vardır.

Bedenin maddesine ilk feyzi verildiği zaman nefsî, cismanî varlıklar şey'î bir şekil idiler ve duyulur, hayalî şekiller gibi idi. Oluşunun başlangıcında bir şeyin aklî şekli olmazdı. Aklî şekil cismanî maddede, bu maddenin istihaleleri olmaksızın, insan gibi bir varlığa kadar bu evrim nasıl meydana geldi? Eğer bu imkânsız ise, varlığın ilk şeklinden ona yakın olan varlıkların şekilleri ve böylece derece derece varlıklar tedric yolu ile Melekût âlemine kadar yükselme gücü gösterir. Önce cismanî varlıkların şekli ve ondan aklî şekiller meydana gelir.

Nefsin faal akılla birleşmesi : İnsanî nefs bütün hakikatleri kavrar. Onun hakikatı gereğince, orada, aklî varlığın tümel şekli ile aklî olarak birleşir. Tek bir aklî anlam ile varlığın kavranması imkânsızdır; akıl tümel aklî şekille birleşir. Akıl orada çokluğu birlik halinde kavrar. Bu da insan aklının faal akılla birleşmesinin neticesidir. Akleden ile akledilenin dış varlığa ait bilgide birleşmesi son devir filozoflarınca tartışma konusu olmuştur (11). Ancak akleden ve akledilenin çokluğa lüzum olmadan soyut âlemde birleşmesi bakımından bütün filozoflar, hattâ İbn Sina birleşmektedir. Şifa'nın İlâhiyat bölümünde zorunlu varlığın tam ve yetkin varlık olduğunu söyler. Zorunlu Varlık sırf akledilir ve sırf akıldır. Çünkü akledilirliğine engel olan madde ve tâbilerinden arınmıştır. İbn Sina Şifa'nın İlâhiyat bölümünün 8 inci makalesinde Allahın tam, hattâ tamlığın üstünde olduğunu, maddeden ve madde ilişiklerinden arınmış olarak kendisi için *(pour soi)* akledilir olduğunu, çünkü onun kendi başına *(en soi)* akıl, nitekim kendi başına akledilir olduğunu, onda akıl, akleden ve akledilirin birleştiğini, burada çokluk halinde şeylerin bulunmadığını ve onun soyut akıl hüviyeti olduğunu, sonlu değil mutlak olarak umumî akledilir olduğunu söylüyor.

İlim, maddesinden ayrı olan şeklin bilgisidir. Burada nefsinin varlığı ile başka bir şeyin varlığı aynıdır. Bu ya nefsi için varlık, ya başkası için

---

(11) Son devir filozofları **müteehhirîn)** deyince İbn Sina, Segit Şerif ve sonrakileri anlıyor.

varlıktır. Birincisi : cevherin varlığı gibi. İkincisi : arazların ve konuların varlığı gibi. Bu ikinciler ya dış varlıkta mahiyetleri farklı olurlar, aklî tahlil ile görülürler. Ya da aklî tahlil ile görülmezler : meselâ Allah oluşu ile vasıflandırıldığı zaman ona kendisi için var, kendi başına kaim, kendi başına bilici denir. Yahut onun Kudretinden, İradesinden, Hayatından bahs edilir. Burada Varlık ilim, kudret, irade ve hayatın kriteridir. Kendi başına akleden soyut özün oluşuna ait nisbetten söz ediliyor. Çünkü onda ne dışta ne zihinde çokluk vardır. O bütün şekillerin prensibidir. Onun aklı şekil verici ve yaratıcı olan Faal akıldır. Bu nokta ilâhî soruların başlıcalarındandır. Burada özel Tevhid ilmi sorusu meydana çıkar ki, o Allah ehline mahsustur : Varlık basit miktarlar ve cisimler âleminden tam ayrı olan dereceye yükselince bütün akledilirler orada en şerefli tarzda meydana çıkarlar. Bu derecede, onu tadan kimse için «tafsilî» bilgilerin kaynağı olan basit aklî tahkik mümkün değildir. Bunun için, Felsefeyle uğraşan bir çoklarının bu hususta güçlük çektiklerini ve onu tasdik edemediklerini görürsünüz. Meselâ Sühreverdî *Mutarahat, Telvihat* ve *Hikmet ül-İşrak*'ta böyle yapmıştır, ve bunu açıkça inkâr etmiştir. Burada Sadr Şirazî Sühreverdî ile Razî'nin sırf kuvve ile tafsilî fiil arasında ortaç olan basit akıl konusunda şüphesini anlatıyor : akleden, akledilir varlık ile basit aklın birleşmesi nefslerde «bahs» *(discursion)*, fikir ve akılyürütme yolu ile mümkün olsaydı, İbn Sina gibi büyük filozofların bunu kavramadan aciz olmamaları gerekirdi.

Duyumla akıl arasında orta olan nefse ait bilgiler zaman sırasında ardarda meydana gelirler. Çünkü nefs tastik ve hüküm sırasında iki tarafı birden tasavvur gücünde değildir. Nefs İlkelerin *(Evveliyat)* kavranmasında öğrenmeye muhtaçtır. Nefs orta terimler için bilgi edinmede sebeplere baş vurur. İlkelerin kavranmasında yardımcı, gaybî Muallim ve kutsî Mürşiddir. Sezgi ve kutsal güç bütün insanlarda farklı derecelerde vardır. Zira başkasından öğrenme bütün nefslerde sonlu ve sınırlıdır. Feyz kapısı kimseye kapalı değildir. Herkeste vahy ve ilham nuru olan âlemlere katılma imkânı vardır.

Sebep iki kısımdır : 1) Mahiyeti ile eser için var olan sebep : çiftlerde dört, açılarda üçgen gibi. Mahiyeti bilinince lâzımını da bilirsin. 2) mahiyeti ile var olmayan sebep : ya zihnî varlığı ile yahut dış varlığı ile vardır. Bu sebebin eseri gerektirmesi için kendi başına bilgi yetmez. Bilginin eserle birlikte olması gerekir. Çünkü eser için gereken cihet mahiyetin mutlak varlığı değil, özel varlığıdır. Bir şey hakkında inanç onun sebebine değil, gayesi ve gücünün sonuna aittir. Onda değişme ve yok olma

mümkündür. Bir şeyi sebepleri ile bilince bu bilgi asla değişmez. Bilinen şey değişebilir, bilginin hakikatı kalır. Bu ancak yetkinlerin anlayacağı ilâhî sorulardandır. O sebebe ve devam ettiriciye *(consistant)* ihtiyacı olmayan şeydir. Ya ilktir ve apaçıktır, ya bilgisine imkân yoktur. Yahut ona ancak eserleri ile akılyürütme yolundan gidilebilir. Hakikatı ve mahiyetinin iç yüzü bilinemez. Allahın kanıtlanması yoktur, tarifi ve sebebi yoktur. Fail ve gaye olarak varlık sebebi yoktur. Madde ve şekil gibi devamettirme *(consistance)* sebebi yoktur. Cins ve fasıl gibi mahiyet sebebi yoktur. Kendisi herşeye kanıttır. Sadr Şirazî İbn Sinanın fikrine katılarak, Zorunlu Varlığın kendi özünü aklettiği zaman bütün varlıkları da bildiğini söylüyor. Onun filânı bilip filânı bilmemesi mümkün değildir. Cüz'ileri küllî içinde olduğu gibi bilir (12).

Sadr zorunlu Varlığın bilgisi hakkında filozofların sanılarını tenkid ediyor:

1) Farabî, İbn Sina ve Behmenyar'ın sanısı : Allahın âlem hakkında bilgisi Zorunlu Varlığa akseden şekillerden ibarettir. Bu aksetme tümellik ve umumilik iledir.

2) Sühreverdî, Tusî, İbn Kemmune, Allâme Şirazî ve Şehristanî diyorlar ki varların aynları maddeler, soyutlar ve mümkün varlıklardır. Allahın bilgisi aynî dış varlık hakkındaki bilgi gibidir.

3) Ferferyos diyor ki Zorunlunun âleme ait bilgisi akledilen şekillerdir ki, orada akleden ve akledilirin özde birliği kuralı hâkimdir.

4) Eflâtun maddeden ayrı şekiller yani soyut akıllar ve Idee'lerin Zorunlu Varlıkta özü ile bilineceğini ve âlem hakkında bilginin gerekli olduğunu söyler.

5) Mutezile'ye göre şeylerin yokluk halinde dışta gerçekleşmesi bilinir ve görülür.

6) Sufi'ler sabit aynların bilinmesini kabul ederler.

Sadr Şirazî Mutezilenin fikrini reddediyor. Sufiyenin fikri her nekadar görünüşte mutezile gibi ise de, onlardan bir kısmı hakikata yakındır.

(12) Cevat Muslih, **Telhis i Kitabı Esfar,** sk. 117 - 124.

Muhyiddin B. Arabî *Futuhat ül-Mekkiye*'de diyor ki : mümkün aynlar yokluk halinde görücü ve görülmüş, işidici ve işidilmiştirler. Mümkünler yokluk halinde zail olmazlar, onları Zorunlu Varlık bilir. Hak için aynların gerektirdiği tarzda varlık feyzi vardır. İmkânsızlığı kanıtlanan şey, varlıkta soyut olan mahiyettir. Bu Ârif filozoflar yokluk halinde sabit aynların varlığını söyledikleri zaman, ancak göreli yokluk (13) ile dışarda ayrı özel varlıkları kasdettiler. Mutlak yokluğu kasdetmediler. Çünkü Allahın varlığı hepsini kaplar. Şüphe yok, Allahın isimleri ve sıfatları, çokluğu ve sayılmazlığı ile, basit ve tek Varlık halinde vardır. Zorunlu Varlıktan şeylerin suduru onun şeyleri düşünmesi yolu iledir. Zorunlu Varlığın şeylere nisbeti, bizim önce düşündüğümüz sonra gerçekleştirdiğimiz fikirlerimize nisbetimiz gibidir.

İlâhî şekillerin varlığı bakımından söylediklerimize derinden bakacak olursak görürüz ki, onlar zihnî varlıklar değildir. Dış arazlar da değildir. Birbirinden farklı basit varlıklardır; onlarda zorunsuzluk yoktur. Onlar Sudur yolu ile çıkmazlar. Başka bir tarzda çıkarlar. Bunu bilirsen zihince incelmiş, sırlara ermiş olursun. Bu ilâhî şekiller âlem nevinden, Tanrıdan gayrı *(ma sivallah)* nevinden de değildir. Varlıkları Tanrının varlığına aykırı değildir. Kendi başlarına kendileri için varlık değildirler. İlâhî mertebelerden ve «rübubî» makamlardandırlar. Tek Varlığın *(Vahid)* bakâsı ile bakî ve vardırlar. Âlem ise şekilleri, arazları ve maddeleri ile cisimlerden ibarettir. Yaradılışı ve yenileşmesi ile sabit olan herşey ancak kanıtla bilinir. Yoksa âlem kadîm değildir, kadîm olan yalnız Allahtır. Eflâtun meslekindeki sakatlık Allahın dış şeylere ait bilgisinin özünden olduğunu söylemesi ve bütün dış varlıkların varlığının Allahtan önceki bir bilgi ile çıktığı sanısında olmasındandır. O zaman dış şekillerde *tautologie* (devr) gerekir ki bu da imkânsızdır. Allah basit Akıldır. Bütün şeyler onda «Emr» halindedir. İslâm filozofları ve İbn Sina bunu anlamamışlardır. Onun bilinmesi ancak «mükaşefe» yolu ile olur. Nefsi hakikat gözü ile gören bilir ki Allah şeyleri yarattı (ibda), özünün gereğince gerekledi, ve bu gerektirme ile yokluktan varlığa çıkardı. Bu yokluğun z a m a n î veya z a t î olması eşittir. Şeyleri hakikatleri ve lâzimeleri ile icad etmeden önce bilir. Şeylerin tertibi ve düzeni düzen ve tertiplerin en yetkin ve şereflisidir. Sühreverdî diyor ki : Zorunlu Varlık sırf varlıktır ve hakikattır. Nur ve Zuhurun kendisidir. Zorunlu Varlığın bilgisi özünden ibarettir. Özü belirli ve gereklidir. Sühreverdî İşrak kuralını kuvvetlendirmek için başka varlıklara ait bilgi ve algıda algılayana Nurun çevrildiği ve karıştığını söylüyor.

(13) le **néant relatif (ademi izafi).**

Meselâ nefsin algılaması beden âletleri ve güçleri işlerken Nurun işe karışması ile olur. Duyulara ait Nur ve cisimlerin nurluluğu İşraka yani asıl Nura muhtaçtır. Bu kurala göre Allahın kendi başına bilgisi kendisi için Nur olarak oluşudur. Ondan çıkan şeyler için bilgisi Nurun açılması (işrak) iledir. Bunlar ya dış cevherler ve arazlar, ya Feleğin yüce cisimler, ya da duyu, hayal ve mantığa ait hayvan güçleri gibi kararsız nefsler ve akıllardır. Algılayan ve algılanana bu gücü veren ve onu aydınlatan Nur yani İşrak'tır (14).

Nur sahibi özlerin en şiddetlisi Allahtır. O şeriksiz mutlak yaradıştır. O hareket ettirme bakımından bir bedene benzetilemez. Nurluğunun bedene tesiri en yüksektir. Gök ve yıldızlar gibi şeylerde şekle muhtaç oluşumuz itibarîdir. Çünkü onların özleri bizde hazır bulunmamaktadır. Yalnız şekillerini hazır buluruz, ve bu şekilleri hakikatı ile biliriz. Oluşları bizim gücümüz altındadır. Âletlerimiz veya muhtaç olduğumuz şeyler bizde hazır oldukları gibi onlar da bizim için hazırdırlar. Özünde Nur olarak varlık derecelerine akseden Zorunlu Nur'un nurluk mertebelerinin en şiddetlisi olduğu anlaşılır. O kendi özünü ve âlemi soyut ilke nisbeti *(relation)* ile bilir. Kendisi için bilgisi özüne bir şey katmaz. Şeyler hakkında bilgisi de şeylerin nisbetine bir şey katmaz.

Sadr Şirazî bundan sonra en çok dayandığı Sühreverdî'ye ait bazı tenkitler ileri sürer :

1) Bu garip düzende ve bedii tertipte ilâhî bilgi şekillerinin inkâr edilmesi, bilginin «işrakî» nisbetine hasredilmesi, İlâhî İnayetin *(Grâce divine)* inkârına varır. Şu halde âlemin geometrik aklî düzeni ya başka bir âlemin düzenine ve geometrisine tâbidir, ya da ilâhî şekiller ve ezelî İnayet, âlemi icad etmiştir.

2) Tümel bilgi olarak bu hal ya olgulara uygundur, ya aykırıdır; ya tasavvur, ya tasdiktir. Apaçık görülüyor ki, ister sırf nisbet, ister işrakî nisbet veya kategorik nisbet bu kısımlara bölünemez. Bunun insanî nefsler bilgisine hasredilerek soyutlar bilgisinin ve işrak bilgisinin dışarda bırakılması caiz değildir.

3) Bilgi bölümleri akıletme *(taakkûl)*, hayaletme, vehmetme ve duymadan ibarettir. Zorunlu Varlığın bilgisi ve başka aklî soyutların bilgisi bunun dışındadır.

(14) Cevad Muslih, aynıeser, sh. 128 - 152.

4) Burada nisbet iki yanın doğrulanmasına bağlıdır. Zorunlu Varlık dolayısiyle bilgi bilinen varlığa tâbi ve ona muhtaçtır.

5) Cisimler, buutlar ve miktarların varlığı kendi başlarına algılanamaz. Hepsinin algılanması ya duyulara ait şekil ve misâl iledir, ya da akıl gücüne akseden soyutlama ile, tümel aklî Idee'lerledir. Bundan dolayı, maddî cismin ve miktarların varlığı aklî şekillerin varlığı dışında Zorunlu Varlığın bilgisinde nasıl yer bulur?

6) Sühreverdî doktrininde herşeyin algılanması Idee'ler âleminde işrakîliğin akıllı nefsi için mümkün değildir. Çünkü nefs Idee'ler âleminden ayrı değildir. Sühreverdî'ye göre hayal şekillerinin algılanması Idee'ler âlemine aittir.

7) Sühreverdî'ye göre Allahın özü âlemce bilinmeden, kavranmadan kalır. Çünkü bilgi onda nisbetten ibarettir. Şaşılacak şey şu ki, Sühreverdî ve Nasîr Tusî gibi derin bilgili kimseler öz bilgisini inkâr etmektedirler. Görünüşte ilâhî ilim şekillerinin ve öz bilgisinin inkârı «hulûl» *(Incarnation)* sakıncasından kaçınmak, ilâhî özde değişiklik ve yenileşme olmamasını sağlamak içindir. Fakat bu sakınca küçük bir düşünce ile kaybolur. Öze ve Tanrıya ait bilgi şekilleri, özün ve Allahlığın ilhamlarındandır. Bu ilâhî şekiller Tanrının özüne ve arazlara aykırı değildir.

8) Allah kendi özünü ve kendinden gayrı şeyleri *(masüva)* «icmal» ile değil «tafsil» ile bilir. Halbuki icmalî bilgi Sühreverdî'nin *Mutarahat*'ında söylediği gibi yanlıştır. Basiretli kimse nasıl olur da hakkında bilgi bulunmayan şeyleri kabul eder (15).

Sadr Şirazî Tanrının bilgisi ve onun imkânsızlığı hakkındaki görüşleri anlattıktan sonra kendi fikrini açıklıyor. Zorunlu Varlık özünde ve Birlik *(Ahadiyet)* derecesinde -ki, filozof buna İbn Arabî'den biraz farklı olarak «*Gayb ül-Guyûb*» diyor- bütün âlemleri ezeli olan öz bilgisi ile «tafsilî» olarak bilir. «Allah bütün hakikatler ve mahiyetler için feyz verici ilkedir. Onun özü basitliği ve birliği ile bütün şeyleri kuşatır. Akıl ve akledilir konusunda varlıklara hakikî basitlik verenin bütün şeyler olması gerektiğini kanıtla gösterdik. Eğer Allahın varlığı bütün şeylerin varlığı

---

(15) Cevad Muslih, aynı eser, sh. 156 - 170.

ise, bu varlığı düşünen bütün şeyleri düşünür ve bu varlık kendisi için akıl ve akledilir olur. Böylece onu düşünen âlemleri düşünür, ve bütün şeylere dair bilgisi özünde âlemin varlığından önce gelir. Bu, bir bakımdan tafsilî yetkin bilgi, bir bakımdan da icmalî bilgidir. Allahın özündeki bilgisi, özüne katılmış aykırı şekiller değildir, fakat sınırlı olmayan bir çok anlamlardır. Bu anlamlardan her biri şeylerden birine işaret eder. Her bir şey bu anlamların «tecelli» si ve «mazhar» ıdır. Varlığın oluşu ile kendi varlığı arasında fark yoktur. Allahın sıfatlariyle oluşundan maksat onun özüdür. Özü de varlığı ve hüviyetidir. Varlık ve hüviyet kavramına işaret yoktur, isim yoktur. Bütün bunlar küllî tabiatlardır.» Panteizmin ta içinde bulunan Sadr Şirazî buna İbn Arabî gibi Birlik, Birincilik, *Mertebei İlâhiye* diyor. Burada İnayet, Kaza, Kader, Kalem veya Tümel Varlık, en sonda *Levhi Mahfuz* mertebelerini görüyoruz. Levhi Mahfuz onca Feleklerin nefsleridir ki burada islâmî doktrinle uzlaştırmaya çalışmasına rağmen, eski Babil inançları ve *astro-biologie*'sinin izlerini bulmamak kabil değildir. «Levhi Mahfuz felekî tümel nefstir ki, âlemde olmuş, olan ve olacak olan her şey orada yazılıdır. Bu tümel nefse bazı sufîler «Âlemin kalbi» ve «*İnsan ül-kebir*» derler.»

Sadr Şirazî kelâmcılarla filozoflar arasında «faili muhtar» ve «Vacip ül-Vücud» görüşü bakımından büyük ayrılığı inceliyor. Fakat onca bu fark görünüşte kalanların anlayışsızlığındandır. Çünkü Allah istediği zaman İradesiyle yapıcı *(fail)* olur, fakat İradesi zorunlu *(Vacib)* dir. Onun iradesi kasdtan ibaret değildir. İsteyici anlamında Allah özünü, özünde varolan İyilik düzenini bilir. Bu düzenin imkânsız olmadığını, daima feyz halinde bulunduğunu bilir ve İlk ilkenin özüne eksiklik ve değişiklik aykırıdır demektir. Bilgi ve varlık aynıdır. Bazı anlayışsız kimselerin sandıkları gibi kudretin dileğe bağlı olduğunu söylemek bu esaslara aykırıdır. Eski Mutezile şöyle diyorlar : Alemin meydana gelişi belirli vakit, özel zamanda olmuştur. Bu vaktin irade edilişi zorunlu varlığın mahiyetinin dışındadır. Kâ'bî diye tanınan Ebu'l Kasım Belhî diyor ki vaktin özü, âlemin vakitte oluşu belirlidir. Çünkü bu vakitten önce vakit yoktu. Bunun için âlemin yaradılışı ve bu vakitten önce yaratmanın istenmesi imkânsızdır. Kelâmcılardan bir kısmı sebepliği inkâr ederler.

Âlemin faili kendi kudretile âlemi belirli vakitte yarattı. Aklımız onun işinin nerede ve nasıl olduğunu bilmez derler. Sebepliği inkâr edenlerden bir kısım da «*tercih bilâ müraccah*» ı kabul ederler : meselâ bir adam susamış olsa, bardağın her iki yanından içmesi eşittir. Bunlardan

birini tercih etmesi onun dileğine kalmıştır. Sadr'a göre bu hayallere kapılan filozoflar doğrulamadan uzaktırlar. Sadr «gerekli olmayan şey yoktur» kuralına göre düşünüyor, ve bunlara ayrı ayrı cevap veriyor. Mutezileden bir çoğu irade ve menfi iradenin algı ve inanç nevinden olduğunu, çünkü iradenin faydayı algılama veya faydaya inanma olduğunu söylerler. Menfî irade (kerâhet) işe zararın algılanması veya zarara inanmadır derler. Kudretle iradenin aykırı olduğuna kanıt olarak derler ki : kudretin hedefinin iki yanına nisbeti eşittir. Halbuki irade iki yandan birinin tercihidir. Zira faydaya inanma, istenenin tercihini gerektirir. Sadr'a göre bu yanlıştır, çünkü faydasına inanılan fiillerin bir çoğu boşuna geçer. Zararına inanılan fiillerin vakitleri de onları yapmakla geçer. Hasılı Sadr Şirazî kelâmı felsefî temele dayandırır ve Varlığın Birliği dışında bırakmaz.

Sadr Şirazî İbn Sina, Sühreverdî ve İbn Arabî felsefelerinden başka İhvan üs Safa risalelerinin de tesiri altında kaldı. Metin karşılaştırmaları yapmak üzere bu tesiri Seyid Cafer Sacadî tetkik etti (16). Molla Sadra, Cafer Sacadî'ye göre İhvan üs safa'dan üç yoldan faydalanmıştır : 1) Felsefî soruları dinle uzlaştırma bakımından. İhvan üs Safa Yunan felsefesile islâm doktrinini, ayrıca bir çok Yunan filozofunu uzlaştırmaya çalışıyordu. Sadr Şirazi'nin Hikmeti Müteâliye adı altında felsefe ile Gnosis'ı uzlaştırması da aynı mahiyettedir.

2) Sadr Şirazî bazı bahislerde İhvan üs Safadan doğrudan doğruya faydalanmıştır. Risaleler şöyle diyor : «çocuklar ve küçük çocuklar ana ve babalarının eğitiminden geçtikten sonra öğretmenlerin talimine muhtaçtırlar. Öğretmenler onlara ilimler ve sanatları tam ve yetkin olarak verirler. Bundan dolayı ergin kimselerde çocuklara karşı rağbet ve gençlere karşı aşk uyanır ki bu onlar için bir dertdir.» *(Resail,* c. 3, s. 267). Aynı konuda Molla Sadra da şöyle diyor : «Gençlerin eğitimi ile uğraştıkları sırada sevicilerde doğan bu aşk, çocukların ana ve baba tarafından yetiştirildikten sonra öğretmenlerin talimine muhtaç olmalarından ileri gelir.» *(Esfar,* c. 3, s. 143). Aşk hakkında İhvan üs Safa risaleleri şöyle diyor : «Bil ki hakimlerden bir kısmı aşktan, kötülüklerinden bahsettikleri ve onu düşüklük diye vasıflandırdıkları halde, bir kısım hakimler aşkın nefse ait erdem olduğunu söylemekte ve onu öğmektedirler. Bir kısmı onu nefse ait bir hastalık, bir kısmı ilâhî bir delilik saymaktadır.» *(Resail,* c. 3, s. 261). Sadr

(16) Seyid Cafer Sacadî, **Tesiri İhvan-us Safa der efkâri Molla Sadra** (Danisgehi Edebiyat, 1962, 3, Vo. 8).

Şirazî de bu hususta şöyle diyor : «Onlardan bir kısmı onu yermekte, düşüklük olduğunu söylemekte, kötülüklerinden bahsetmekte, bir kısmı onun nefse ait erdem olduğunu söylemekte ve öğmekte, bir kısmı onu hastalık, bir kısmı da ilâhî delilik olduğunu söylemektedir.» *(Esfar,* c. 3, s. 142 - 147). Sadr Şirazî Mead sorusunda da İhvan üs Safa metinlerinden faydalanmıştır : «Bu sanı ve inanç (cismanî mead inancı) kadınlar, çocuklar, bilgisizler ve ilmin hakikatlarına bakmayanlar, bu hakikatları bilmeyenler için iyidir ve bu insanlar mead hakkındaki bu sanıya inandıkları zaman, bu inanç onlar için hayırlı olur.» *(Resail,* c. 3, s. 292). Sadr da şöyle diyor : «Halkın anladığı cismanî meada inanma bilgisizler ve avam için, işin aslını bilmeyenler için iyidir. Onların buna inanması kendileri için hayırlıdır.» *(Mebde ve Mead,* s. 317). İnsanın âleme benzetilmesi ve insana küçük âlem denilmesi hususunda da İhvan üs Safa ve Molla Sadr aynı tarzda düşünüyorlar *(İhvan üs Safa,* c. 2, s. 123 - 322, *Resail i Sadra,* s. 290 - 294). Haşr, kıyamet, cennet ve cehennem, meleklere ait akıllar sorularında da iki taraf aynıdır.

3) Orijinal bazı sorularda Sadr'ın İhvan üs Safa'dan fikrî ve manevî bakımdan faydalandığı görülüyor. Meselâ Vahdeti Vücud sorusunda Sadreddin Resail gibi düşünüyor. Yalnız bu noktada karşılaştırmayı yapan Cafer Sacadî'nin Ebu'l Alâ Afifi gibi ifrata kaçtığını ve herşeyin kökünü İhvan üs Safa'da aramanın doğru olmadığını işaret edelim. Ayrıca, Risalelere ait bölümde söylediğimiz gibi onların batınî veya ismailî eseri olduğu hakkındaki iddia da sabit olmuş değildir. Risalelerin köklerinin Yunan filozofları ile Farabi olduğunu da unutmamalıdır. Sacadî'ye göre bütün varlıklar birbirine sebeplik bağı ile bağlı oldukları gibi hepsi de ilk sebebe bağlıdır. *(Resail,* c. 3, s. 53; *Esfar,* c. 1, s. 19). Cevherin hareketi sorusunda aynı kelimeleri kullanıyorlar (17).

Sacadî'nin karşılaştırmaları, bazı aşırılıkları bir yana bırakılırsa, yersiz değildir. Yalnız unutmamalı ki bu kavramlardan çoğu yüzelli yıl sürmüş olan süryancadan arapçaya çeviriler ve ondan sonraki ilk tabiat filozofları devrinde bir çok düşünür arasında ortak kavramlardı. Onlara tek bir kök aramak bundan dolayı pek doğru olmasa gerektir. Üzerinde durulacak nokta ilk tabiat filozofları ve batınî'lerde âlem «*kadîm*» sayıldığı halde Sadr Şirazî'nin bu fikri açıkça reddetmesi ve «âlem kadim değildir,

(17) Sadr Şirazî'den çok önce, daha 10 ncu yüzyılda E. Z. Razî **Nuranî asıl** dan, aynı yüzyılda Câbir **Zulmanî** ve **Nuranî** asıldan bahsediyorlardı.

kadîm olan yalnız Allahtır» demesidir. Bu da onun şiy'î olmasına rağmen Fahreddin Razî ve İbn Arabî gibi sünnî dünyasının filozoflarının tesirini kabul etmesinden ileri gelse gerektir.

XI

İSLÂM ÂLEMİNDE MÜSBET İLİMLER

İslâm Düşüncesinde aklî ilimlerle uğraşanlardan bır kısmı sırf müsbet bilgi adamlarıdır. Fakat filozofların da bir çoğu aynı zamanda müsbet ilimlerin biri veya birkaçı ile uğraştıkları için felsefe ve ilim tarihi içiçe geçmiş bir halde bulunuyor. Farabi, İbn Sina, Nasîr Tusî, İbn Heysem - E. Z. Razî filozof oldukları kadar da ilim adamı idiler. Buna karşı, doğrudan doğruya felsefe ile uğraşmamış olan ilim adamları da vardı. Ancak bunların da ya zamanları felsefesi üzerine tesirleri olmuş, ya da filozoflarla devamlı temasta bulunmuşlardır. Bundan dolayı İslâm Felsefesini anlatırken ilim tarihine dokunmamak kabil değildir.

Matematik ilimler İslâm dünyasına iki yoldan girmiştir : Yunan ve Hint. Hint matematiğinin asıl kökleri Yunan olduğuna göre İslâm matematiğinin kaynaklarının Yunan olduğunu söylemek doğru olur. İlk devir yalnız Eukleides, Thales, Pythagoras, Archimedes çevirilerinin yapıldığı devirdir. Harran okulunun bu bakımdan büyük rolü olmuştur. Ptolemaios'un Almagesti çevirilerini de bunlara katmalıyız. Harran Sabiîleri daha islâmdan önce bu ilim zeminini hazırlamış bulunuyorlardı. Matematik ilimlerden islâmları en çok uğraştıran müsellesat (trigonometri), hesab (aritmetik), hendese (geometri) ve cebirdir. Trigonometri astronomi hesaplarına yaradığı için pratik bir maksatla gelişiyordu. İslâmlar trigonometrinin esaslarını Yunanlılardan öğrendiler. Fakat çevrilen eserlerden bu konuda bilinenler çok azdır. Yalnız Menelaus teoremi biliniyordu. İslâm alimleri bunu genişleterek astronomi hesaplarından ibaret olan «Ziç» lere tatbik ettiler. Habeş ül Hasib Mervezî halife Memun zamanında yaşamış ilk büyük astronomlardandır. Asıl Merv'li iken Bağdad'a yerleşti. İbn Nedim'in Fihrist'ine göre yüz yaşına yakın ölmüş, bir çok Ziç'ler ve matematik kitapları bırakmıştır. Aritmetik ve cebirde kurucu denecek kadar derin iz bırakan ilk matematikçiler Harezmî ailesi idi. Musa b. Şakir el -

Harezmî'nin üç oğlu ayrı ayrı matematikte ciddî çalışmalara girmişler, Hint yolundan gelen *hesabı gubarî*'yi öğretmişler ve *Kitabı Cebr ve'l Mukabele* adlı eserleri ile cebirde denklemin esaslarını kurmuşlardır. Mehmet b. Musa'nın öğrencisi olan Sabit b. Kurre sabiî mezhebinden idi. 821 de (H. 211) Harran'da doğdu. Gençliğinde Harran'da sarraflık etmekte iken sanatını bırakarak Bağdada gelmiş, orada matematik, astronomi ve tabiiyat tahsil etmiş, az zamanda büyük ün kazanmıştır (1). Hocası Harezmî tarafından halife El Mutadıd'a tanıtılmış, onun müneccimleri arasına girmiştir. Sabit arapça, suryanca ve yunanca biliyordu. Yunan metametakçilerinin eserlerini arapçaya çevirdiği gibi, şahsî eserler de yazmış, trigonometrinin esaslarını kurmuştur. Huneyn b. İshak'ın Eukleides çevirisini düzeltti, Aristo'nun Botanik hakkındaki eserinden yapılmış çevirileri de düzeltti ve tamamladı. Almagesti'yi şerh etti, konikler kitabı *(El mahrutat)* ile Appolonius'e de şerhler yazdı. Aritmetik ve musikiye dair ilk eserleri vücuda getirdi. Bağdad'da Beyt ül-Hikme'de çalıştı. Matematik, astronomi eserlerinden başka felsefeye dair çevirileri de vardı. 901 de (H. 288) yetmiş yedi yaşında Bağdadda öldü. Ele geçebilen sayılı eserleri arasında Sinus teoremini ilk defa çözenin kendisi olduğu görülüyor.

Ebu'l Abbas Fazıl Nirizî 10 ncu yüzyılda yaşadı. Doğum ve ölüm tarihleri bilinmiyor. Halife El Mutedıd adına *İhdas ül Cev* adlı eseri yazmış olduğuna göre M. 892 - 901 arasında çalışmakta olduğu anlaşılıyor. İbn Nedim çok eserini zikr etmektedir. Büyük bir kısmı astronomi ve trigonometriye ait olan bu eserlerin hemen hepsi kaybolmuştur. Yalnız sonradan yetişen ilim adamları ondan bahs etmektedirler. Bu ilk devrin büyük bir bilgini de Battanî el - Harranî'dir. Yine Harranlı ve sabiî olan bu zatın asıl adı Ebu Abdullah Muhammed b. Cabir b. Sinan'dır. Bu zatın bir çok eseri batıda latinceye çevrilmiş ve orada *Albatagnus* veya *Albatagni* diye tanınmıştır. Batıda eseri ilk çevrilen zat olduğu için İslâm matematikcilerinden bir çoğundan fazla tanınmıştı. Fakat sonradan Harezmî ailesinin eserleri de Alkhoarazmi veya Algoritmi adı ile çevrildiği gibi 17 nci yüzyılda *algorithme* diye tanınan bir nevi hesaba adını vermiştir. Battanî el - Harranî Harran zadegânından olduğu için Rakka'da kendisi için bir rasathane kurdurdu ve 877 - 918 arasında 42 yıl bu rasathanede çalıştı. Daha sonra Bağdad'da yerleşti. 929 da Rakka'ya dönerek orada öldü. Battanî'nin en önemli eseri Zic'i Sabiî'dir. Bu eser Plato Tibertinus tarafından latinceye çevrilmiş ve 1537 de Nurmberg'de bastırılmıştı. Fakat çok

(1) Victor al - Kek, **Tesiri Sâbiîn der temeddün i islâmî** [Mec. Danişgehi Edebiyat, 1963].

hatalı olan bu çeviriyi Regiomontanus düzeltti ve 1646 da açıklamalarla birlikte ikinci defa Boulogne'da basıldı.

9 ncu yüzyılda Horasan'da yetişen tanınmış astronom ve matematikcilerden Ebu'l Vefa el - Buzcanî 820 de Horasan'da Buzca'da doğdu. İbn Nedim'e göre amcası ve dayısından aritmetik ve geometri öğrenmişti. Yirmi yaşında Bağdada geldi, oradaki hemen bütün bilginlerden ders gördü ve çalışmalarına orada devam etti. Ebu'l Vefa Ortaçağ İslâm dünyasındaki en büyük matematikcilerdendir. En önemli eserleri K. menazil fi'l hesab, Tefsir el - Harezmî fi Cebr ve'l Mukabele, A'mal al - hendese'dir. Ebu Mahmud Han Hocendî, hayatı iyi bilinmemekle beraber, Ebu Reyhan'ın anlattığına göre küre içindeki bir üçgende kenarların sinus'lerinin karşı açıların sinus'leri ile orantılı olduğu teoremini bulmuştur. Ebu Cafer ül Hâzin 10 ncu yüzyıl matematikcilerindendir. Zic'i Safayih'i ve Mesail'i adediye'si vardır. Aynı yüzyılın astronomlarından Kiya Kuşyar ül-Ceylî astronomiye dair Zic i Cami' ve Zic i Balig adlı eserleri ile tanınıyor. Emir Ebu Nasr b. Irak hayatının büyük bir kısmını Harzem'de geçirmiştir. El Birunî bu zattan «üstadım» diye bahsetmektedir. Bazı batılı bilginler bu zatı Ebu Nasr Farabi ile karıştırmaktadırlar. Harzemşahların sonuncusu olan Ebu'l Abbas b. Memun'un sevgisini kazanmıştı. Bu hükümdarın şakiler tarafından öldürülmesinden sonra (1016) Ebu Reyhan ile birlikte Sultan Mahmut Gaznevî'nin çağırması üzerine Gazne'ye gittiler. Ne zaman ve nerede öldüğü bilinmiyor (2).

10 ve 11 nci yüzyılın en büyük ilim adamları Ebu Reyhan el Birunî ile İbn Sina'dır. Ebu Reyhan 973 de Ceyhun kenarında Harzem şehrinde doğdu. İbn Sina'nın çağdaşı ve rakibi idi. Hayatı fırtınalı geçmiştir. Bir süre Harzem kasabasını hükmü altında bulundurdu. Ebu Nasr b. Irak'ın öğrencisi idi. 23 yaşında siyasi bir karışıklık yüzünden doğduğu şehri bırakarak daha kuzeyde bu memleketin merkezi olan Gurganç şehrine göç etti. Bir süre sonra orayı da bırakarak Curcan'a geldi, ve orada Şemsülmaâlî Kabus'un himayesine girdi. El - Birunî tekrar Gurganc'a döndüğü zaman Harzemşah b. Memun'un dostluğunu kazandı. Sonuncu Harzemşah Ebu'l Abbas'ın müşaviri oldu. Bu hükümdarın öldürülmesi üzerine Sultan Mahmut Gaznevî Harzemi zapt etti. Ebu Reyhan da bu hükümdarın hizmetine girmeye mecbur oldu. Sonra onunla birlikte Hindistana gitti ve orada etraflı ilmî tetkiklere girişti. Ebu Reyhan Gazne sarayında büyük hima-

---

(2) Salih Zeki, Asârı Bâkiye.

ye ve teveccüh gördü. Hindistan seyahati sırasındaki tetkiklerini Kitab ma lil Hind adlı çok önemli bir eserde topladı. Ayrıca o zaman için esrarlı olan bu memleketin inanç ve fikirleri hakkında Kitab'ı Patancal'i Kebir (3) adlı bir eser ve eski İran itikat ve fikirlerini inceleyen aynı değerde El - Asar el - Bakiyye adlı bir eser yazdı. Fakat El - Birunî'nin matematik, astronomi ve tabiat ilimlerine dair çoğu orijinal olan pek çok eseri vardır. Ve asıl dikkate değer tarafı bunlardan azının bugün elimizde bulunmasıdır. Hind'e dair eseri Fransada Société Asiatique tarafından yayınlandığı gibi El - Asar el - Bakiyye de 1878 de H. R. Sachau tarafından yayınlanmıştır. Birincisini Kıvamettin Burslan türkçeye çevirmişse de yayınlanmamıştır. Bu çok değerli eserin türkçesinin yayını işi herhalde Türk Tarih Kurumu tarafından başarılmalıdır. Ebu Reyhan kendisinden 9 yaş küçük olan İbn Sina ile şiddetli tartışmalara girmiştir ki bunların bir kısmını Resail'i İbn Sina içinde 16 Risale adı ile yayınladık.

İbn Sina'nın Kanun adlı eseri Ortaçağda doğuda ve batıda yüzyıllarca klâsik olmuş olan tıp kitabı idi. E. Z. Razi'nin El - Havi'sinden sonra bu değerde bir eser yazılmamış olduğu gibi tıp 19 ncu yüzyıl sonunda bugünkü müsbet şeklini alıncaya kadar onu aşan kimse de çıkmamıştır. İbn Sina Kanun'dan başka tedavi usullerine, ilâçlara, bazı hastalıkların teşhisine dair bir çok eserler yazmıştı. Ondan sonra felsefe ile müsbet ilmi birleştiren ve iki alanda aynı derecede değerli olan tek insan Nasîr Tusî idi (4). 1201 de Tus'da doğan bilgin Kemaleddin b. Yunus Musulî, Muineddin Salim Mısrî gibi üstatlardan ders gördü. Filozoflar kısmında, Hulâgû'nun himayesinde Maraga'daki büyük rasathaneyi nasıl kurduğunu görmüştük (5).

Farabi ile İbn Sina'nın hayatları arasındaki devrede yetişen ve Farabi'nin tesiri ile şüpheciliğinden kurtulduğunu gördüğümüz İbn Heysem de büyük bir tabiat bilgini idi.Fizik tarihine optik bahsındaki araştırmaları ve keşiflerile geçen İbn Heysem (El Hasen Ebu Ali b. Heysem) Basrada 965 de doğdu. Tahsilini orada tamamladıktan sonra Mısıra gitti. Ptolemaios'tan beri fiziğin optik kısmında yenilik yapan ilk bilgindi. Yunanlılar ışığın gözden çıkarak görülen cisme gittiğini ve görmenin bu suretle olduğunu sanıyorlardı. İlk defa İbn Heysem Manâzır adlı eserinde ışık fenomenle-

(3) Bu kitabı **Oriens** dergisinde H. Ritter neşretti.

(4) Nasîr Tusî Euklides'in paraleller postülasından ilk şüphe eden ve Euklides'ci olmayan geometriyi hazırlayan âlimdir: **Er - Risalet - eş - şâfiye an - i - şekk fi'l - hitat - al - mütevaziyye** adlı eserini bunun için yazmıştır.

(5) Maraga rasathanesi hakkında F. Köprülü'nün **Belleten**'de ve Aydın Sayılı'nın Tahrandaki **N. Tusî İhtifali** kitabında yazıları var.

rini tecrübî olarak tetkik etti. Işığın kırılması, aksetmesi, mercekten geçme, v.s. ye ait ışık kanunlarını tetkik etti. İlk defa karanlık oda tecrübesi yaptı. Araştırmaları o kadar yeni ve şaşırtıcı idi ki bir süre iyi karşılanmadı. Fakat çok geçmeden latinceye Witello tarafından çevrilen Kitab el - Manazır (1270) ancak 1572 de şefak hakkındaki bir risalesi ile birlikte neşredildi. Karanlık oda tecrübesinin ilk defa yahudi bilgini Levi Ben Gerson tarafından yapıldığı iddiası yanlıştır (1288 - 1344). Çünkü İbn Heysem ondan çok önce yaşamış ve keşiflerini arapların El - Halike, latin çevirilerin Camera obscura dedikleri bu ortamda yapmıştır. Latin dünyası bu zatı Alhazen diye tanıyordu. Witello Manazır'a dayanarak yeni tecrübeler yaptığı gibi Roger Bacon da bununla uğraştı. İbn Heysem ışığın gözden beyne kadar olan safhasile de uğraşarak görmenin fizyolojisi ve psikolojisini ilk defa aydınlattı (6).

15 nci yüzyılda Kâşan'da doğmuş olduğu için El - Kâşî diye tanınan Gıyaseddin Cemşid İslâm âleminin son büyük matematikcilerindendir. Hayatı pek iyi bilinmiyor. Nasîr Tusî'nin Zic'i İlhanî'sini düzeltmek için yazdığı Zic'i Hakanî'nin önsözünden anlaşılıyor ki Gıyaseddin Kâşan'da tahsil etmişti. Bir süre orada yaşadıktan sonra Irakın bütün şehirlerinde dolaşmış, hiç bir yerde tam çalışma imkânları bulamamış, sonunda Timurlenk'in torunlarından Sultan Şahruh adına hükûmet süren Uluğ bey tarafından Semerkand'e çağrılmıştı. Zic'i Hakanî 1413 de (H. 816) bittiğine ve Uluğ bey adına yazılmış olduğuna göre Gıyaseddin Cemşid'in o tarihten önce Semerkand'de bulunduğu anlaşılıyor. Osmanlı devleti hizmetinde iken kendisinden evvel Semerkand'e gelmiş olan Kadı zade Rumî ile burada karşılaştı. Sonradan yetişenler arasında allâme Cemşid diye anılıyordu. Zic ile başlayan ilmî çalışmalarına Semerkand'de devam etti ve bütün eserlerini orada yazdı. Gıyaseddin matematik ve astronomiye dair bir çok eser yazdı ise de asıl şöhreti aritmetikte (Hesabı a'şarî diye tanınan) desimal sistemi keşf etmesidir.

Tam adı ile Salahaddin Musa b. Mehmet b. Mahmud, şöhretini Semerkand'de Kadı zade Rumî diye yapan bir Anadolu bilginidir. Koca efendi diye tanınan büyük babası Bursa kadısı idi. Babası genç yaşta öl-

---

(6) Esâme Anutî, **İbn al - Heysem** [Ed - Dırasat al - Edebiyye, 1965, No. 1-2]; Mustafa Nazif, **Kitab al - Manâzır li İbn Heysem,** 2 cilt.

düğü için büyük babası yetiştirmişti. Kadı zade Bursada tahsil etti. Matematik ve astronomiyi Molla Fenarî'den okudu. Tahsilini tamamlamak üzere Türkistana gitti fakat bir daha dönmedi. Uluğ bey sonradan Kadı zade'yi Semarkand'de kurduğu medreseye dekan (reis ül - müderrisin) tayin etti. Uluğ beyin bu medresedeki müderrislerden birini azletmesi üzerine Kadı zade derslerine girmedi. Uluğ bey kendisini hasta zannederek ziyaretine geldiği zaman ona şöyle demişti : «Biz müderrisliği hiç bir kimse ile ilişiği olmayan bir vazife sanırdık. Halbuki şimdi hüküm sahiplerinin elinde oyuncak olduğunu gördük. Bunun için dersten vaz geçtik» Uluğ bey bu sözler üzerine utanarak azlettiği müderrisi eski vazifesine tayin etti ve bir daha bu işlere karışmayacağına söz verdi. Kadı zadı Curcan da Seyid Şerif Curcanî ile karşılaştı. Hattâ aralarında tartışma olarak birbirleri aleyhinde söylemeğe başladılar. Kadı zade Seyid Şerif için «matematik ilimleri anlamaya gücü yetmez» der, Seyid Şerif de «matematiğe saplanmış olduğu için felsefeden anlamaz» dermiş, Seyid Şerif'in başlıca eseri olan Mevakıf aleyhinde işaret ettiği noktalar sonradan öğrenciler arasında imtihana vesile olmuştur. Uluğ bey Zic'i İlhanî'nin rasadlara uygun olmadığını Gıyaseddin Cemşid'den çok dinlediği için Semerkand'de bir rasadhane kurarak yeni zic'ler hazırlatmaya kalkmıştı. 1421 de başlayan bu rasadhanede Gıyaseddin ile arkadaşı Kadı zade birlikte çalıştılar. Gıyaseddin ölünce rasad işleri Kadı zade'nin üzerine kaldı. Rasadlar bitmeden o da öldüğü için ancak Ali Kuşçu tamamlayabildi (7).

Ali Kuşcu (Alaeddin) Türkistanda yetişen büyük matematikçi ve astronomlardandır. Timur'un torunu Uluğ beyin doğancısı Mehmet adında birinin oğlu olduğu için kuşcu diye tanınmıştır. Ali Kuşcu şer'î ilimleri Semerkand bilginlerinden, matematiği Kadı zade'den öğrendi. Genç yaşta Türkistandan ayrılarak Kirman'a gitti, orada tahsilini tamamladı ve Uluğ beyin yanına döndü. Ömrünün büyük bir kısmını Semerkand'de öğretimle geçirdi. Fakat orijinal ilmî araştırmaları kendinden önce gelenlerinkiler kadar önemli değildir.

Mirim Çelebi 16 - 17 nci yüzyılda yetişen İstanbullu bilginlerdendir. Kadı zade'nin torunu ve Kutbeddin Mehmed'in oğludur. İki büyük astoromun torunu olması fikrî gelişmesinde büyük amil olmuştur. Mirim Çelebi İstanbulda tahsilini bitirdikten sonra Hoca zade Sinan paşanın hizmetine girdi. Gelibolu, Edirne, Bursa medreselerinde müderrislik yaptı. Şehzade Bayezid'e hoca tayin edildi. Edirne'de öldü (1525). Öğretim bakı-

(7) Salih Murat Uzdilek, **İki büyük türk âliminin medeniyete hizmeti, 1937.**

mından çok değerli olmakla beraber bu da eski İslâm matematikcileri gibi orijinal araştırmalar yapamamıştır.

Ortaçağda tabiat ilimlerine ait araştırmalar Ebu Bekir Zekeriya Razi ile başlıyor. İbn Heysem'in öğrencileri Emir Mahmud ed Devle ve Mübeşşer b. Fatek onun fizikteki araştırmalarına devam ettiler. Fakat onun seviyesinde kimse yetişmedi. Mısırda ancak İbn Rıdvan ile tabiat ilimleri yeni büyük bir araştırıcı gördü (Ebu'l Hasen Ali b. Rıdvan b. Ali b. Cafer). Mısırda doğmuş ve bütün hayatını orada geçirmiştir. Yunanlılardan başlıca Hippokrates, Calenos, Diskorides, Rufes, Aristarkos, Boles, İslâmlardan Razî'nin eserlerini, astronomiye dâir Eflâtun, Aristo, İskender Afrodisî, Temistios ve Farabi'yi tetkik etti. Gözden geçirmediği hiç bir Yunan ve islâm bilgini kalmamıştı. Zamanındaki bir çok araştırıcı ile ve Yunan eserlerini çevirenlerle tartışmalara girmiş, yanlışlarını göstermiş, bir çoklarına tenkitler yazmıştır. Başlıca Ebu'l Ferec'le arası açıktı. İbn Rıdvan Calenos'un bir çok eserine şerhler yazdı. Hippokrates'in kitapları, ayrıca Calenos üzerine yazdıkları şerhler dolayısile Efraim ve İbn Zer'a hakkında polemikler yaptı. Hippokrates'in Namus el Kebir'i için bir tefsir meydana getirdi. Posidonios'un kitabına Talikat yazdı. İbn Rıdvan 10 ncu yüzyıl sonlarında yetişen en büyük tabiat bilginlerindendir. Onunla artık Yunan tabiiyatı ve Tıbbına ait tetkikler tamamlanmış oldu. İbn Rıdvan, İbn Heysem ve Ebu'l Ferec Mısır ve Bağdad'da pek çok öğrenci yetiştirdiler. Onlarla tecrübe devri kapandı.

İbn Zohr ailesinden (Abenzohar) Abu'l Alâ Calenos'la uğraştı. İbn Zohr Endülüsün en tanınmış hekimlerindendi. Kurtuba'da 1130 da öldü. İbn Rüşd'in dostu idi. Filozof Külliyatının 31 nci bölümünde ondan «Calenos'tan beri gelen tabiat bilginlerinin en büyüğü» diye bahs ediyor. Kitab Edviye (pharmacologie) ve Teysir tamamen şahsî araştırmalarla dolu olan en esaslı eserleridir. İkinci kitap tedavi fenninde (thérapeutique) bütün şarkta ve daha sonra latin âleminde yüzyıllarca klâsik olmuş eserlerdendi (8). İbn Zohr'un adına bir de İbn Baytar'ı katmalıdır. Bu sonuncusu da Endülüsün yetiştirdiği son büyük ilim adamlarındandır. En mühim eseri Müfredatı Tıb idi ki Şehzade Korkut emriyle Derviş Ahmet (9) tarafından türkçeye çevrilmiş olan bu kitap kendi konusunda 19 ncu yüzyılda modern ilim kuruluncaya kadar emsalsiz eserdi. Şüphe yok ki şahsî araştırmalarla bilgiye yeni şeyler katan başlıca hekimler ve bilginler İsla-

(8) Gabriel Colin, **Avenzoar, sa vie et ses ceuvres,** Paris, Ernest Zercux, 1911.
(9) Bu eserin en eski yazması hususî kütüphanemizdedir.

mın kapısı, (10) Endülüs'te yetişmiş olan Ebu'l Kasım Zehravî, İbn Zohr, İbn Rüşd, Musa bin Memun, İbn el - Vâfid, İbn Baytar'dır. Zehrevî şark ve garpta klâsik sayılan eserler vücude getirdi İbn Vâfid Endülüslü bir vezirdi. Calenos ve Aristo'nun tıbba dair kitaplarını tetkik ve tenkid ederek şahsi tecrübelerinin mahsulü olan Edviye, Müfredatı tıb, göz hastalıklarının tedavisi, Tıb tecrübeleri konusunda esaslı eserler meydana getirdi.

Felsefede olduğu gibi müsbet ilimler sahasında da orijinal araştırmalar 8 - 14 nci yüzyıllar arasında bütün eserlerini verdi. 15 - 17 nci yüzyıllarda çalışmalar gittikçe seyrekleşti. Eskilere yeni bir şey katılmadı. Tecrübe durdu. İlim felsefe gibi haşiyecilik şeklini aldı. Bu yüzyıllar Batıda Renaissance'la başlayan parlak devir gittikçe daha kuvvetli eserlerini vererek 19 ve 20 nci yüzyıllarda Avrupa medeniyeti dünyada üstünlüğünü hazırlarken, İslâm âlemi karanlık bir devre girmiş bulunuyordu.

(10) Aldo Mieli, **La Science arabe.**

XII

İSLÂM İLİM VE FELSEFESİNİN BATIYA TESİRİ

I

800 de Kavreyan'da Aglebî hanedânından İbrahim b. al - Aghlebî tarafından bir Beyt - ül hikme kuruldu. Esed b. Furat bunu kurmaya memur edildi. İshak b. Ümran felsefe kitaplarını şerh etti. Bu Beyt - ül hikme İslâm ilminin batıya geçmesinde ilk kapı görevini gördü (1). Burada birçok hıristiyan öğrenci okumakta idi. Doğudan mühim kitaplar getirtiliyordu. İslâm ilim ve felsefesi 9 - 11 inci yüzyıllar arasında olgunlaştı ve 12 inci yüzyıldan başlıyarak Sicilya ve Endülüs yolundan batıya geçmeye başladı. Böylece batıda büyük bir çeviri devri açıldı (2). Calinos'la bir ayarda tuttukları Ebu Kasım Allaf b. Abbâs'ın tedavi usulleri (Albucasis) batıda uygulanıyordu. Ebu Zekeriya - al - Avam'ın ziraat esaslarını tesbit eden Kitab - al hulâsa'sını Don Antonio Banqueri lâtinceye çevirdi. Lâtinler eczacılıkta en büyük bilgin olarak İbn Zohr'ı (Aben Zohar) tanıyorlardı. Matematikte bir teviye İslâm eserlerini çevirmekte idiler. O derecede ki artık Yunan matematiğini bir yana bırakmışlardı. Asıl büyük İslâm matematikcilerini Endülüs'lü Araplar aracı ile tanıdılar. Bundan dolayı birinci plânda Endülüs'lülerin hekimliğe, eczacılığa, ondan sonra felsefeye dair eserleri de bunların ardından geldi. Ali b. Abdurrahman b. Yunus *(Ben Jonis),* Abû Ali Hassen (Alhacen), Muhammed b. Cabir al - Battanî *(Albatagnus)* Lâtinlerin ilk tanıdıkları İslâm matematikçileri idi. Batı musikisi

---

(1) Kayrevan devleti ve ilmi hayatı için Bk. **Corji Zeydan: Medeniyeti İslâmiye Tarihi.**

(2) Aldo Mieli, **La Science arabe;** Pierre Duhem, **Le Systeme du Monde,** de Platon à Copernic, vol. III; H. Z. Ülken, **Uyanış devirlerinde tercümenin rolü,** 1934.

İslâmlarla temasdan önce yalnız kilise ilâhî'lerinden *(hymne)* ibaretti. Onu sistemli bir nota ile derinleştiren İslâm - doğu musikisi oldu. Sol anahtarını ve beş çizgili notayı ilkin İslâmlar kullanmışlardı. Bu sırada İslâm musiki bilginlerinden Ebu'l - Ferec Ali b. Muhammed'in *«Mecmuat - al - elhân»* adlı eseri ile Farabî'nin Kitab al - Musiki al - Kebîr'i Latinceye çevrildi. Tulaytula'da (Toledo) İslâm musikisinin tesirini gösterecek mühim vesikalar vardır. Alphonse le Savant'ın bu sırada yazdığı bir eserde, 1170'-de Guy d'Arezzo'nun icad ettiği bir notadan ve ondan önce İslâmlardan geçen beş hatlı ve anahtarlı notadan söz edilmektedir. Bu kitaba göre Magribî havaları ve şark musiki teorileri batı musikisini kilise ilâhilerinin darlığından kurtarmıştır (3).

Salerno okulunu önce İslâmlar kurmuşlar, sonradan İtalyanların eline geçerek devam ettirilmiştir (4). Orası ateşli bir çeviri faaliyetinin merkezlerinden biri idi. Bu lâtinceye çevirmeler sırasında birçok Arapça kelimeler batı dillerine geçmeye başlamıştı. Alambic, Alkalis, alcalin, alkool, alkermes, alchimie gibi kimyaya, alkoarismi (algoritmi), algèbre, chiffre, zéro gibi matematiğe, sucker, coton, safran, artichaud (al - harşuf), orange = (narenc), musc, sirop, alcove, amiral, boussole, v.s. gibi ziraate ve umûmî hayata ait birçok kelimeler bunlardandır (5). Rakkamları önce Hindliler kullanmıştır. İlk İslâm matematikcileri meselâ al - Khwarezmî buna Hesab-ı Hindî diyordu. *Endülüs*'de Hesab-ı Gubarî dediler. Bunun esası bir dairenin dikey iki çapla bölünmesidir. Daire sıfırı göstermek üzere çapların türlü parçalarının alınması birden dokuza kadar sayıları meydana getiriyordu. Bu şekillerin az çok değişerek batıya geçmesinden Romalıların şifreleri yerine kullanılan bugünkü rakamlar doğmuştu (6). Puslayı Gioja Amalfi'nin icad ettiği rivâyeti yanlıştır. Baskı makinasını iptidaî litografya halinde önce Çinliler kullanmıştır. Türklerin eliyle Araplara geçtikten sonra bir parça gelişti, batılılar parçalara bölünmemiş, tahtadan oyma baskıyı Endülüs'den öğrendiler. Güttenberg zamanında harfler ayrı ayrı oyulmaya başladı.

---

(3) Henry George Farmer, **A History of Arabian Music to the XIII th Century, Luzac** 1929 London.

(4) **Picavet, Histoire de la Philosophie médiévale,** 2 vols; E. Gibson, **Histoire de la philosophie du Moyen-age,** 2 vols.

(5) Akyitiğzade Musa, **Garp Medeniyetinin esasına bir nazar,** Zaman Kütüp. 1315.

(6) Salih Zeki, **Asâr-ı Bâkiye.** 3. Cilt. 2.

İslâm medeniyeti Endülüs ve Sicilya'ya yayıldığı zaman batının sınırları üzerinde bulunan bu yeni bölgelerde birçok ilim ve felsefe yuvaları «medrese» ler kuruldu. Dünyada ilk üniversite Selçukî veziri Nizam - ül mülk'ün Bağdad'da kurduğu Nizamiye medresesidir (7). Sonradan benzerleri her tarafta yapıldı. Gırnata, Kurtuba, Eşbiliyye, Tuleytule medreselerinden her biri büyük birer üniversite idi. Bu ilim kurumları yalnız öğretim değil, ayni zamanda araştırma sahaları idi. Büyük İslâm hekim, matematikçi ve filozofları eserlerini buralarda vücuda getiriyorlardı. Gırnata'da sultan medreselerinden başka bir de İbn Erza medresesi vardı. Bu medreselerin ün ve şanı o kadar yaygındı ki tahsil için bir çok Yahudi ve hıristiyan gencini çekmekte idi. Bazı İslâm hekimlerinin tedavi için çağrıldıkları, bazılarının ayağına gidildiği biliniyor. Asturia kırallarından birinci Sancho, 1598 de tutulduğu bir hydropisie hastalığından kurtulmak için Kurtba'ya, İslâm hekimlerinden tedavi istemeye gelmişti. Bu medreselerde eczacılığa (saydelâniye) dair bilgileri İbn Zohr (8), İbn Baytar (9), matematiği İbn Yunus, felsefeyi İbn Bacce, İbn Tufeyl, İbn Rüş okutuyordu (10). İslâm ilmini yayan bu medreselerin karşısında batıda bu ilmi almağa çalışan yeni üniversiteler kuruluyordu. Bunlardan en önemlileri İtalya'da Salerno, Fransa'da Boulogne, Montpellier üniversiteleri idi. Arapça'dan lâtinceye, İbrance'den Lâtinceye, bazan da Arapça'dan önce romane diline, oradan latinceye çevirmeler bu medreselerde yapılıyordu. Onlar sanki «Magrip» İslâm medreselerinden yayılan ilmi toplamak için kurulmuş alıcı merkezler idi. Onlarda yüzyıllarca İslâm hekimliğinden çevrilmiş eserler okutulmuştur.

İslâmlarla temastan önce, batı orta çağında Yunanlılardan bilinen eserler yazarı ve nevi bakımından çok fakirdi. Saint Gall kütüphânesinde felsefe adına Apulée'nin; İsidore ve Cassidore'in kitapları, Boetia'nin birkaç eseri (11 inci yüzyılda bir zatın mantık kitapları) bulunuyordu (11). Her türlü ilmî araştırma aracından yoksul olan bu devirdeki batı düşüncesinin biricik silâhı soyut ve kelimeci «cedel» (Dialectique) idi. Çok dar ve

(7) Asad Talas. **La Madrasa Nizamiyya et son histoire,** Geuthner, Paris.

(8) İbn Zohr (Abenzohar)

(9) İbn Baytar, **Müfredat-ı Tıb.** Türk. Çev.: Derviş Ahmed Şehzade Korkut, adına [elimizdeki yazma nüsha].

(10) Munk, **Mélanges de Philosophie juive et arabe,** 1927, E. Renan, Averroés.

(11) E. Brehier, **Histoire de la Philosophie,** vol. II.

gerçek ile ilgisiz sorular çevresinde dönüp dolaşan bu boş tartışmalar işte bundan ileri geliyordu. Halbuki ayni yüzyıllarda doğuda Farabî, İbn Sinâ, Razî, Nasır Tûsî gibi müsbet ilimler ve felsefe alanında çok verimli araştırmalar yapmış büyük düşünürler yetişmiş bulunuyordu. İslâm medeniyetinin fikir seviyesi bakımından bu ölçülmez yüksekliğini batılılar artık yavaş yavaş görmeye başlıyorlardı.

11 inci yüzyıl sonlarında doğuya karşı ilgi uyandı. Haçlılar, Endülüs ve Sicilya medreseleri, Avrupa'da yerleşmeler ve şehirleşmelerden doğan nüfus yoğunluğu karşısında eski batı okul ve ilim sisteminin yetmezliği İslâm âlemi ile teması zorluyordu. Önce rahipler arasında Fransa'da ve başlıca Normandia'da ilim hareketleri gelişti. Fransız kıralı Capet'lerden Robert, Cilbert'e öğrencilik etmiş olup, ilim dostu diye tanınıyordu. Güney İtalya'da, Calabria'yı, Sicilya'yı elde ettiği zaman İtalyan medreselerini görerek oradan memleketine birçok şeyler götürdü. (12). Böylece Sicilya ve Napoli medreseleri İslâm ilminin batıya sokulması için geçit görevini gördü.

1) Birinci safhada İtalya, İspanya, Güney Fransa'da birçok kimselerin İslâm medreselerinde okumaya geldiklerini görüyoruz. Matematik, felsefe, hekimlik ve astronomi (felekiyat) okuyan bu öğrenciler bir süre sonra yeni açılacak ilk batı üniversitelerinin profesör adayları oldular.

2) İkinci safhada İslâm medreselerini taklid yolu ile, ilk batı üniversiteleri kuruldu. Binaların mimarlık tarzı, ders programları, öğretim metodları medreselerin taklidi idi (13). Önce Napoli kırallığında Salerno manastır okulu kuruldu. Burada okutulan ilimler gramer, rhétorique, mantık, aritmetik, musiki, geometri ve astronomi idi. Salerno kanalı ile İslâm medreselerinden İtalya'ya Aristo'nun eserleri ve şerhleri girmeye başladı. Sicilya kıralı ikinci Fredirik bilginleri koruması ile tanınmıştı. Napoli manastır okulunu kurdu. Aristo'nun eserlerini Arapça'dan Lâtince'ye çevirtti. İbn Seb'în ile felsefî mektuplaşmaya girdi (14). Castille ve Lyon kıralı onuncu Alphonse İslâm eserlerini inceleterek astronomi cedvelleri yaptırdı. Bu sırada Padua, Napoli, Capua ve Toulouse'de, daha sonra Lyon'da yeni medreseler kuruldu.

---

(12) Göïchon, **La Philosophie** d'Avicenne, etc.

(13) Goïchon, **La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe Médiévale,** 1944.

(14) **İbn Seb'in, «Sicilya cevapları»** adlı eserini Şerafettin Yaltkaya türkçeye çevirdi (Fels. Yıllığı, 1936, c. II).

3) En sonra İslâm ilmi İtalya yolu ile Fransa'ya ve başka batı memleketlerine girmişti. 13 üncü yüz yıl başlarında Boulogne ve Montpellier medreseleri kuruldu. Biraz sonra Paris üniversitesi faaliyete başladı. (1200 de ve tam kuruluşu 1215 de). Daha sonra ayni model üzerinde Oxford ve Köln üniversiteleri kurularak yeni ilim İngiltere ve Almanya'ya sokuldu.

Yeni ilmin batıya üç safhada girişi bir yandan da araştırıcıların yetişmesine, bunların İslâm memleketlerine giderek özel tetkiklere koyulmasına sebep oldu. Afrika'lı Constantin, Adélard ilk defa böyle araştırmalara girdiler. 11 inci yüz yıl sonunda Kartaca'da doğan Constantin bütün doğuda dolaştı, İslâm bilginlerinin hekimliğe dair eserlerinden başka Hipprokrates ve Galien'in Arapça çevirilerinden bir kısmını Lâtince'ye çevirdi. İslâmda tabiat felsefesini kuran Razî'nin ana eserlerinin Lâtince'ye çevrilmesi İslâm felsefesinin batıya girişinde esaslı bir adımdır (15). Filozofun en büyük eseri olan Kitab - al Havî, Liber de Continens adıyla birçok defalar çevrilmiş ve basılmıştır. İlk çevirisi Faraqut diye tanınan Faradj b. Salim adında ve Salerno'da okumuş bir Yahudi tarafından yapılmıştır. Bu zat bundan başka Al - Havî'yi Napoli kıralı Conrad Hohenstaufen'in emri ile 25 cilt halinde çevirdi. Lâtincesinin başlığı şudur : Explicit liber XXV Elhavi Continens'in medicina, que composuit Bubikir Zacchariae - Erragis filius tractatus ex arabica in latino P. magistra, Faragio medicum Salerni, Karoli, Brixiae, 1486. El - Havî aslında 35 cilttir. Eseri yazarın ölümünden sonra İbn - al Amîd toplamış ve yayınlamıştı. Bu çok etraflı tıp ansiklopedisi ayni zamanda Al - câmi' (Lâtince'de *Opera)* veya Hâsır al - sınaat at - tıb adları ile de tanınıyordu. El - Mansûrî veya El - Kennaş adındaki eseri Samanî hükümdarı Mansur b. İshak adına yazmıştı. Kennaş birçok eseri Hindce'den Arapça'ya çevirmiş olan bir Hind hekimi ve düşünürüdür. Bu eserde Lâtince'ye Liber Albibecri Razî introductoris in medicina parvus başlığı altında Gerardus Cremonensis tarafından çevrildi. Bundan başka Constantin Africanus da Razi'nin başka eserini Lâtinceye çevirdi. Razî'nin tıbba ve felsefeye dair olan kitab al-ilel'ini de çevirdi. Constantin Africanus onun Sırr-al-esrâr adlı felsefî eserini de Lâtinceye çevirdi. Razî'nin tesiri yalnız kendi eserlerinin Lâtince'ye çevrilmesi ile kalmamış, ondan bahseden sonraki İslâm filozoflarının çevrilmesi yolu ile de olmuştur.

Maddeciler (dehriyyûn), meselâ İbn Ravendî Lâtin dünyasında nis-

(15) İ. H. İzmirli, **Ebu Bekir Zekeriya Razi,** Ed. Fak.; Dr. Muhammed-El-Behiy, **El-canib al-ilâhî min et-tefkir al-islâmî** Dar-ı İhya al-kütüb al-arabiyya. Kahire, 1945.

beten az tanınmıştır. Kimyager ve naturalist filozof Cabir b. Hayyân da her iki cephesiyle İslâm âleminden ziyade Lâtin âleminde biliniyordu. Fakat hakikî hüviyetinden çok simyager ve sihirbaz diye tanınmıştır. Onun devşirme eserleri arasında Summa perfectionis magisteri gelir. Aldo Mieli, La Science Arabe adlı kitabında Cabir'in Lâtin âleminde tanınan büyücü - ve aslında - hakikatten uzak hüviyetinden söz ediyor. Nitekim doğuda da birbirine karıştırılan bu iki hüviyeti yüzünden ona karşı olanlar çoktu. İbn Khaldun «Mukaddeme» sinin İlm-i Simyâ bölümünde bu ilim mensuplarının buna «İlm-i Câbir» dediklerini söyliyor. Ona göre Câbir'in bir takım şifrelerle ifade ettiği simyâ bilgisini El - Macritî «*Gayet - ül hakîm*» adlı eserde devam ettirmiştir. Paul Kraus, Câbir'e ait Arapça metinlerin büyük bir kısmını yayınladı (16). Ritter, Macritî'nin eserini bastırdı. Ruska bu soruyu inceledi (17). İkhvan - al Safa risâlelerinde evrimcilik ve Darwinisme fikrinin önderliğini gören Dieterici geçen yüzyılda buna dair bir eser yayınladı (18).

İlk Meşşâî filozofları arasında batıda ilk tanınanı El - Kindî'dir. Onun felsefesinin hıristiyan orta çağını ileri götürmek üzere Farabî'nin ve kendisinin Lâtince'ye tercümesi yolu ile batı geleneğine bağlandığını en iyi Etiénne Gilson anlattı (19). El - Kindî'nin Lâtince'ye çevrilen eserleri arasında şunları biliyoruz :

1) Gerard de Cremona filozofun bazı eserlerini Lâtince'ye nakletti.

2) Platon Tibertinus geometri problemlerine dair eserini;

3 Villeneuve derecelere dair kitabını, (De Gradibus),

4) Robertus Angelicus astronomiye dair bir eserini;

5) Dragon de Azogont fizik ve meteorolojiye dair bir kitabını çevirdiler. Bu eser önce Venedik'te (1507), sonra Paris'te (1540) basıldı. El - Kindî esaslı kitaplarından olan Kitab - Al Akl'ı Alberto Nagy «De İntellectu» adıyla çevirdi (20). Quadri'nin verdiği bilgiye göre Renaissance'in büyük filozofu Giordano Bruno, El - Kindî'den şöyle bahsediyordu: «El - Kindî ki Arap filozofudur, ilk bilginlerden ondan kudretlisi yoktur. İbn

(16) Paul Kraus, **Resail-i Cabir İbn Hayyan;** Aldo Mieli, **La Science Arabe.**

(17) Helmuth Ritter, **Gayet al-hakîm** (Pscudo-Mağriti, **Das Ziele des Weisen)** Leipzig, 1933.

(18) Dieterici, **Die Abhandlungen der Ikhwan-es-Safa in auswahl,** Leipzig, 1886. Dieterici, **Darwinismus in 10 und 11. jahrhundert,** Leipzig, 1876.

(19) Etienne Gilson, **Les sources gréco-arabes de l'angustinisme avicennisant,** Arch. d'Hist des doct. du Moyen - Age - 1930.

(20) El-Kindî tercümeleri. Bk.: Ülken, **La Pensée de l'Islam.** Istanbul. 1953.

Rüşd onun eserlerinden faydalanmıştır. Bu da onun kudretinin bir kanıtı değil midir? (21). El - Kindî batıda Aristo doktrininin sadık yürütücüsü diye tanındı ve bundan dolayı da uzun zaman müşrik (hérétique) gibi görüldü. Fakat onun ve ardından gidenlerin eserleri ile empirisme Arap âleminden Lâtin âlemine geçmiş ve modern düşüncenin doğmasına hizmet etmiştir. Quadri'in kaydına göre El - Kindî'nin akıl hakkındaki eserinden başka Liber de quinque essentiis ile Liber introductorius in artem logico demonstrationis adlı eseri de batıda bilinmektedir. Bu son kitabı Muhammed adında bir öğrencisi toplamıştır, fakat sağlam olduğu şüphelidir. En önemlisi akıllar sınıflamasında bir ilerleme yapan birincisidir. Lâtin metinlerine göre El - Kindînin felsefesi yeni Eflâtuncu bir manzara almaktadır.

II

Farabi'ye gelince (870 - 950) Steinschneider (1), de Boer (2), Dieterici (3), Carra de Vaux (4), Lacy O'Leary (5), Quadri (6) v.s. onu tetkik etmişler ve Batı üzerindeki tesiri üzerinde durmuşlardır. Bu alanda en yeni araştırma Et. Gilson (7) ile R. Hammond'a aittir (8). Farabi'nin bir kısım eseri ile bazı şerhleri latinceye çevrilmiş olmakla birlikte, kendi felsefesini anlattığı bazı eserleri Batı Ortaçağınca bilinmemekte idi. Bununla birlikde psikolojisi, metafiziki ve mantığından lâtinceye esaslı çevirmeler yapılmıştır. Bu kadarla da Ortaçağ lâtin filozofları üzerinde tesiri büyük oldu. Farabi'nin akıllar sınıflaması lâtinlere şu şekilde geçti :

güc halinde akıl	*el akl bi'l - kuvve*	intelectu in potentia
fiil halinde akıl	*el akl bi'l - fiil*	intelectu in actu
kazanılmış akıl	*el akl el - müsefad*	intellectu adeptus
faal akıl	*el akl el faal*	Intelligentia agens

---

(21) Quadri, **La Philosophie arabe d'après les sources latines,** Payot.

(1) Steinschneider. **Al-Farabi, des arabischen Philosophen, Leben und Schriften.** 1868, Berlin.

(2) De Boer, **Geschichte der islamischen Philosophie,** 1911, Türk. Çev. Yaşar Kutluay. (ingilizcesinden).

(3) Dieterici, **Alfarabis philosophische Abhandlungen,** Leiden, 1890.

(4) Carra de Vaux, **Les Penseurs de l'Islam.**

(5) Lacy O'Leary, Türk. Çev. ler, Yaşar Kutluay ve Hüseyin Yurdaydın, İlah. F. Yayınl.

(6) Quadri, **La Philosophie arabe,** zikredilen eser. Payot, 1947.

(7) Et. Gilson, zikredilen makale.

(8) Robert Hammond, **The Philosophy of Al-Farabi and its influence on Medieval Thought** : New York.

Yunancada psikolojik intellectu ile metafizik ve kozmik olan Intellegentia aynı «akl» kelimesi ile çevrildiği için müphemliğe sebep oluyordu. Fakat Lâtinler bu farkı meydana çıkardılar. 12 ve 13 ncü yüzyıllarda İslâm âlemindeki eserlerden yalnız ele geçenler latinceye çevrilmiştir. Halbuki bu devir islam filozoflarının yazma eserlerinden bir kısmı yeteri kadar kopye edilmemiş, bu yüzden lâtinlerin eline geçmemiştir. Bir kısmı da göçebe akınları sırasında veya yangınlarda harap olmuştur. Bunlara bir de lâtinlerin İslam eserleri arasında kendi inanç ve fikirlerine uygun gelenleri seçmiş olduklarını katmak gerekir.

Batı Ortaçağında tercüme faliyetinin en önemli simalarından biri Dominicus Gundissalvi'dir (ölm. : 1151). Ségovie'de ruhanî başkan olan bu zat bir çok çevirilerinden başka Farabi'nin felsefesini taklid eden De Divisione Philosophiae adlı eseri yazdı. Bunda Batı Ortaçağında gelenek olan «yedi bilgi» *(Trivium et quadrivium)* sistemini bozarak yerine Aristo felsefesine uygun Farabî'nin ansiklopedik sınıflamasını koydu. Gundissalvi sınıflamasında ve ilimler açıklamasında Farabi'ye tam sadık kaldı. Batı âlemi için çok yeni ve orijinal olan bu sınıflama o devrin henüz açılan üniversitelerine uzun bir süre tesir etti. Latinceye çevrilmiş olan bu eserler 14 ncü yüzyılda uyanan hıristiyan skolastik felsefesine, başlıca Saint Thomas ve Albertus Magnus'e tesir etmişti. Robert Hammond yakın yıllarda Farabi'de Allahın varlığına dair kanıtlar ile Thomas'daki kanıtları karşılaştırdı.

Farabi'nin hareket kanıtlaması

Bu dünyada hareket eden varlıklar vardır. Her varlık bir hareket ettirici ile hareket eder. *(Uyan ül - Mesail)*

Thomas'nın hareket kanıtlaması

Duyularımız yardımı ile meydandadır ki, bu dünyada hareket eden şeyler vardır. Her varlığı başka bir varlık hareket ettirir.

(Summa)

Farabi (el İllet ül faile)

Değişen bu dünyada her varlığın bir sebebi vardır ve bu sebep başka bir eserin sebebidir. *(Fusus ül - Hikem)*

Saint Thomas (causa efficientia)

Bu dünyada bir fail sebepler düzenini görüyoruz *(Summa)*

Farabi : Tanrının sıfatları

Allah sebepsiz ve sonsuz varlıktır *(Siyaset ül - Medeniye)*

Thomas : Tanrının sıfatları

Allah mutlak olarak sonsuz olan varlıktır *(Summa)*

Hammond bu tarzda karşılaştırmalara devam ediyor ve Farabi'nin bir çok risalesi ile Saint Thomas'nın başlıca eseri olan *Summun Theologicum*'dan bazı parçaları metafizik sorular dolayısiyle karşılaştırıyor. Hıristiyan filozofun Farabi metnine sadık kalacak derecede ondan tesir aldığını gösteriyor.

Farabi Aristocu gibi görünmesine rağmen, kendi felsefesinde tam yeni eflatuncu geleneğe göre düşünüyordu. Bundan dolayı Batı Ortaçağında yeni - eflatunculuktan faydalanmak isteyen cereyanlara, başlıca augustinisme'e dayanak görevini gördü. Farabi'den lâtinceye çevrilen eserler uzun bir süre, Et. Gilson'un gösterdiği gibi, Augustin çığırını canlandırmak isteyen hıristiyan filozoflarca kanıt diye kullanıldı.

Büyük arap fizikcisi İbn Heysem aynı zamanda felsefede şüpheci idi. Işık bahsindeki araştırmaları onu algı psikolojisine götürmüştü. İbn Heysem'in eseri lâtinceye çevrildi. Batıda Alhazen diye tanındı. En büyük eseri Kitab - ül Menazır idi. Kemalüddin Ebu'l Hasen ül - Farisî *Tenkih ül - Manazır* adiyle bu eserin bir özetini yapmıştı. İbn Heysem devri ilmini tamamen öğrenmiş, El - Kindî, Farabi, Razi felsefeleriyle Huneyn, Sabit, Ferganî, Sehl b. Bişr, Battanînin ilmini karşılaştırmıştır. Fakat şüphecilikten kendi fikrî terkibine geçişini Farabi'ye borçludur. 1201 de Kahirede öldü. İbn Heysem'in empiriste ve sceptique devrine ait bazı eserlerinin lâtinceye çevrilmesi Roger Bacon'un fikirlerinin gelişmesinde âmil oldu. Ayrıca onun Optik'e dair derin araştırmalarından Batı ilmi faydalanmıştı. Bundan dolayı onun Batı fiziğine başlangıç olduğu kadar Batıdaki empirisme hareketine de Razi ile beraber başlangıç olduğunu hatırlamalıdır. İbn Heysem «kıyas» *(syllogisme)* içinde «istikra» nın *(induction)* rolünü göstermeye çalıştı. Bu noktadan Aristo mantığında induction'a verilen yerin küçüklüğünü tenkid etti. Hattâ «istikra»'yı «kıyas» dan daha üstün gördü. Onu doğru olan ilmî araştırmanın şartı diye gösterdi.

III

İbn Sina'nın Batı üzerinde tesiri daha büyük oldu. Bu hareketli tercüme devrinde eserlerinden bir çoğu batılılarca tanındı. En büyük eseri olan *Şifa, Sufficientia* adiyle lâtinceye çevrildi ve 16 nci yüzyıl başında bastırıldı. 1912 de Max Horten tarafından *Das Buch des Genesung der Seele* adiyle almancaya çevrildi. Fakat gerek lâtincesi gerek ondan yapılmış olan bu tercüme eksiktir. Filozofun sistemini özetleyen ikinci eseri *Necat*, lâtinceye N. Carame tarafından çevrilmiş ve Roma'da Metaphysica Compendium adı ile yayınlanmıştır (1926). El - İşarat'ı ancak 1951'de Goîchon Fransızca'ya Les livres des Directives et des Remarques adiyle çevirmiştir. İbn Sina'nın *K.'ün Nefs*'ini lâtinceye *Compendium de Anima* adı ile 1546'da Andrae Alpago çevirdi. Aynı eseri İngilizceye E. H. von Dayak A Compendium of the Soul adiyle çevirdi ve 1906 da yayınlandı. Landauer'in Almanca tercümesi de Die Psychologie des İbn Sina adı ile 1876 da çıkmıştır. İbn Sina'nın lâtin âleminde tanınması psikolojisinin lâtin filozoflarınca benimsenmesi ile sona erdi. B. Haneberg bu tesirin teferrüatını gösteriyor (1). Avrupada 12 nci yüzyıldan beri İbn Sina tanınmaya başlamıştı. 10 ncu yüzyıl başında hıristiyan âlemi henüz Boethius'ün lâtince tercümesini, Platon'un yalnız Timoios'unu biliyordu. Bu sırada Charlemagne'in kurduğu okullar vardı. Bunlarda yalnız «yedi hür sanat» okunuyordu. 11 nci yüzyılda Doğu ile Batıyı bağlayan bir yahudi filozofu yetişti. Bu da yeni eflâtuncu olup, eserini asıl arapça yazdığı halde sonra İbranca ve lâtinceye Fons Vitae diye çevrilmiş olan Salomon b. Cebirol idi. İbn Sina tesirlerini (Avicenna) Batıya ilk nakleden başlıca bu zat oldu. Bu eser sonradan Thomas'nın hücumuna uğradı. Fakat Duns Scot tarafından savunuldu. 12 nci yüzyıl başlarında lâtince tercüme hareketi başlamıştı. İbn Memun (Maimonide) Delil ül - Hairin'de İslam filozoflarını, başlıca İbn Sina'yı geniş ölçüde tanıtıyordu. Lâtin âleminde aynı yüzyılda Abelard ile Saint Thomas mücadeleye giriyordu. Bu devirde arapçadan lâtinceye yapılan çeviriler Batının fikir ufkunu birden genişletti. 1125 - 1150 arasında iki önemli vak'a oldu : a) Organon'un tam metni bulundu; b) Arapçadan lâtinceye çok sayıda tercüme yapıldı, başlıca Farabi ile İbn Sina tanındı (2).

---

(1) B. Haneberg, **Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus Magnus**, 1866.

(2) Goïchon, **La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe Médiévale**, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1944.

IV

12 ve 13 ncü yüzyıllarda arapçadan lâtinceye çevirilenlerin yapıldığı büyük merkezler Toledo, Burgos, Sicilya, Napoli idi. İbn Davud ve Gundissalvi tarafından yapılan tercümeler birinci derecede rol oynuyordu. Birincisi arapça metni romane diline çevirmiş; ikincisi romane dilinden lâtinceye nakletmişti . Ortaçağda klâsik olan *Kitab ül-Kanun fi't - Tıb* da Batıda önce arapça olarak basılmış, sonra tercüme edilmiştir. 13 ncü yüzyılda İbn Sina eserlerinin tercümesine başka filozoflar arasında devam edilmiştir(1).Bu tercümelerin tesirini iki zümreye ayırmalıdır:1) Farabî ve İbn Sina'dan gelen ve *avicennisme* cereyanını açan tesir; 2) Gazali'nin Farabî ve İbn Sina'dan yaptığı özetler dolayısiyle devam eden tesir. Farabî ve İbn Sina tercümeleri Augustinisme'in yerleşmesine veya canlanmasına hizmet etti. Onu destekleyecek yeni kanıtlar getirdi. Hippone, Doktrina Sacra adlı eserinde bu terkibi yapmaya başladı. Bu cereyan 13 üncü yüzyılda büyük bir rol oynamıştır. İbn Sina hem doğrudan doğruya, hem Augustinus'ü şerh etmeye yaradığı için Ortaçağ hiristiyan düşüncesi üzerinde birinci derecede tesir eden Düşünür oldu. Fakat İbn Sina'cı Augustin'ciler islâm filozofunun esas fikirlerini kabul etmekle birlikte, bazılarına şiddetle hücum ettiler (2). Bu hareketin başlangıcı uzun bir süre Gundissalinus'e atfedilen, fakat daha ziyade Jean de Tolède'e ait olması muhtemel olan *De Anima* adlı eserden gelmektedir. Bu eser tamamen İbn Sina'dan mülhem olan şahsî bir eserdir. 1508 de Venedikte basılan Şifa'nın önsözü olarak yayımlanmıştır. Bu devirde bir çok hıristiyan filozofu Aristo'nun bilgi teorisi yerine İbn Sina'nın bilgi teorisini benimsediler. Bu İbn Sina'cılığın son derece gelişmesini başlıca Roger Bacon'un illuminisme'inde görüyoruz. Fakat bu tesir augustinisme'de daha kuvvetli bir şekil alacaktır. Meselâ Albertus Magnus'de Farabî ve İbn Sina'nın akıllar sınıflaması hâkimdir. Saint Thomas bu filozofları tenkid ederken yine de onların tesiri altındadır. Nitekim Gazali de filozofları tenkid ederken akıllar sınıflamasında ve daha başka yerlerde onların tesiri altında idi (3).

İbn Sina Johannes Hispalensis'in (veya Hispanus'ün) gayreti ile hiristiyan dünyasında tanınmaya başladı. Bu zatın aslı yahudi olup babası

(1) Goïchon, **Lexique de la langue philosophique d'İbn Sina,** Desclée de Brouwer, 1938.

(2) Et. Gilson, **Augustinisme avicennisant,** Arch. de la litt. Médiévale; Max Horten, **Die Metaphysik Avicennas,** 1907.

(3) Haneberg, **Zur Erkenntnislehre von İbn Sina,** etc.

Davud idi. Bazen adı İbn Davud diye geçer. İlk eseri Gundissalvi ile birlikte yaptığı Da Anima çevirisi idi. İbn Sina'nın metafiziğine dair bir kaç eseri onun tercümeleri arasında idi. Hispanus bunları *Opera* (Mecmua) adı altında topladı ve Venedikte 1495 ve 1500 de iki defa bastırdı. Bu Opera içinde şu kitaplar bulunmaktadır : *1) Logika; 2) Sufficientia; 3) De Coelo et Mundo; 4) De Anima; 5) De Animalibus; 6) De Intelligentia* (kitab ül - akl); *7) Philosophia Prima* (Felsefet ül-ulâ). İbn Sina'nın Mantık'ını lâtinceden fransızcaya 1848 de Vathier çevirmiş ve bu eser Paris'te basılmıştır. Filozofun Batıdaki tesiri başlıca Albertus Magnus üzerinde görülmektedir (1206 - 1280). Bu zat Aristo'nun bir çok eserlerini islâm felsefesi zihniyeti ile anlamakta idi. Albertus'ü İbn Sina ve Gazali ile uğraşmaya götüren İbn Bacce'nin eserlerini tetkik etmesi olmuştur. İbn Sina'nın ruha ait sınıflamaları Albertus aracı ile bir çok Batı Ortaçağ filozofunda görülmektedir. İbn Sina'nın Saint Bonaventure ve Saint Thomas üzerinde de tesiri hissedilmektedir. Thomas, İbn Rüşd'e dair son derece derin bir tetkik yaparak orada dolayısiyle İbn Sina'yı tenkid etti. Contra Averroistas adındaki bu eserde İbn Rüşd'ün bütün Aristo şerhlerini gözden geçirdi. Üstadı Albertus'ün fikirlerinden faydalandı. Böylece İbn Sina'ya kadar çıktı. Maddeden ayrı akledilirler *(El - Mufarakat)* probleminde İbn Sina ve İbn Rüşd'ün teorilerini açıkladıktan ve tenkid ettikten sonra Thomas Aristo'ya yeni bir anlam ve yön veren kendi felsefesine girmektedir. Thomas'ın bu kitaptaki açıklamasına göre İbn Sinada tümeller *(Külliyat)* hakkındaki her bilgi tikel *(müfred)* hakkında bir düşünmeye bağlıdır. Yani ancak hafıza ve hayâl gibi aşağı yetiler yardımı iledir ki «tümel» kavranabilir. Burada filozof tam bir metafizik alanında bulunmasına rağmen, natüralist bir felsefe görülmektedir. İbn Sina'ya göre ruhumuz duyular âlemine ne kadar dalarsa «akledilir» e o kadar yaklaşır. Thomas'ya göre ise ruh duyulardan ne kadar uzaklaşırsa «akledilir» e o kadar yükselir. Onun sanısına göre İbn Sina doktrini sonuçlarına sadık olmayan bir Platon'culuktur (4).

İbn Sina'nın eserlerinden büyük bir kısmının lâtinceye çevrilmesi Batı fikir hayatında önemli değişiklikler yapmış olduğunda şüphe yoktur. Et. Gilson bir makalesinde Duns Scot üzerinde tesirini açıklıyor (5). Bundan başka onun ruh tanımı ve sınıflamasına ait düşüncelerinin tesir alanı da çok geniş olmuştur. İbn Sina ruhu hem Aristo gibi cisimlerin yetkinliği *(entelechia)*, şekil olarak tanımlıyor, hem de cisme bağlı olmayan cevher

(4) Et. Gilson, **Archives de litterature médiévale** : zikredilen makale.
(5) Et. Gilson, Aynı **Archives.**

(Substantia) olarak tanımlıyor. Bu ikincisi Descartes'da en tam şeklini alacak maddeden bağımsız cevher halinde ruh görüşünün başlangıcıdır. İslâm filozofu Ruhun bu ikinci tanımını derinleştiriyor ve ruhun bedenden ayrı olduğunu göstermek için bir çok kanıtlar ileri sürüyor ki, aynılık kanıtı, birlik kanıtı gibi bir çokları sonradan Batı filozoflarınca kullanılmıştır. İbn Sina'nın ruhun cevherliğini kanıtlamak için ileri sürdüğü ve şüphesiz kendinden önceki islâm filozoflarınca da kullanılmış olan «uçan insan» misali Batıda Bonaventure ve onu takip edenlerde l'homme volant kanıtı şeklinde kullanılmıştır (6). En sonra İbn Sina'nın yeni Eflâtuncu tesirlerle gelişen bir «işrak» *(illumination)* felsefesine başlamış olduğunu ve bunun da Batı Ortaçağında bazı eğilimleri hazırladığını işaret etmelidir. İbn Sina'ya göre Faal Akıl *(Intelligentia Agens)* Farabî'de olduğu gibi «akledilir şekilleri» yalnız güç halinde değil, fiil halinde (en acte) içerir. Augustinus'te olduğu gibi onda da bilgi akledilirlerle temastan doğar ve bu her türlü zihin işlemini aşan doğrudan doğruya kavrayış, sezgi *(intuiton)* iledir. En üstün derecesi peygamberlerde bulunan bu sezgi gücüne İbn Sina «kutsal güç» diyor.

V

Bununla birlikte İbn Sina tercümelerinin tam olarak yapılmaması ve yarı kalmış kısımların sonradan ele geçen Aristoya ait parçalarla doldurulması islâm filozofunun sadık olarak tanınmasına engel olmuş, hattâ onun için yüzyıllarca müphem fikirlerin yayılmasına bile sebep olmuştur (1). T. d'Alverdy filozofun 1000 nci yıldönümü dolayısiyle yazdığı bir makalede bu soruyu ele aldı (2). Bu zat Bağdad'daki İbn Sina Anma töreninde soruyu derinleştirdi (3). Bundan başka aynı zat Archives'de İbn Sina'nın lâtince çevirilerinin Ortaçağda yayılışına dair bir makale yayınladı . A. Birkenmajer, M. de Wulf için çıkan bir Anma kitabında İbn Sina ve Roger Bacon adlı makalede yeni bir karşılaştırma yaptı (4). J. M. Milles, İbn Davud adlı yazısında İbn Sina tercümelerinden bahsetti. G. M. Wickens'in yayınladığı Avicenna adlı kollektif eserde 4 üncü bölüm «Yahudi felsefesi üzerinde İbn Sina'nın tesiri» adı ile E. J. Rosenthal ta-

(6) Picavet, **Histoire de la Philosophie Médiévale.**

(1) Hammer-Jensen, **Das sagenannte IV. Buch der Meteorologie des Aristoteles.**
(2) T. d'Alverdy, **L'Indroduction d'Avicenne en Occident,** 1951, Revue du Caire.
(3) T. d'Alverdy, **Les traductions latines d'Ibn Sina et leur diffusion au Moyen - Age** 1952, Le Caire.
(4) A. Birkenmajer, **Avicenna und Roger Bacon.**

rafından, beşinci bölüm «İbn Sina'nın Ortaçağ ilim geleneği üzerinde tesiri» A. C. Crombie tarafından, son bölüm olan «İbn Sina ve 13 üncü yüzyılda Batı Düşüncesi» Kenelm Foster tarafından yazılmıştır, Rosenthal yahudi felsefesi üzerinde tesirini incelerken başlıca İbn Memun üzerinde durmaktadır. En sonra A. de Vaux'nun tesir problemini aydınlatacak metin tetkiklerini zikretmeliyiz (5).

Endülüslü Meşşaî filozofu İbn Bacce lâtin dünyasında Avempacce diye tanınmaktadır. Çok yazık ki kendisinin Arapça eserleri gibi lâtince tercümeleri de kaybolmuştur (6). Bununla birlikte yahudi filozofları onu tanımışlardır. 16 ncı yüzyılda yaşamış bir yahudi - lâtin filozofu olan Moïse de Narbonne eserlerine İbn Bacce'nin Et - Tedbir ül - mütevahhid'inden parçalar almıştır. Bunun yardımı ile bu filozofu hem Doğu hem Batı dünyaları tanımaktadır. İbn Rüşd lâtin dünyasında Averroes diye tanınıyor. Hemen bütün eserleri lâtinceye çevrilmiştir. İslâm âleminde olduğundan ziyade lâtin âleminde ün kazanmıştır. Aristonun dünyada en büyük şarihi sayılıyor (7). Batıda onun açtığı çığır yüzyıllarca Averroïsme adı ile devam etti. Son temsilcisi Siger de Brabante idi. Batıda onun sistemine karşı vaziyet alan ve ilk defa etraflı olarak tenkid eden Thomas olduğunu gördük. İbn Rüşd eski Aristo şerhlerini üstadın fikrinden ayrılmış ve onu bozmuş saymakta, onu türlü yeni Eflâtuncu tesirlerden sıyırarak, olduğu gibi şerhe çalışmaktadır. Hakiki Aristoyu arayan ve bunu daha öncekilerde bulmaktan yese düşen Ortaçağ adamları, bundan dolayı Averroes'e dört elle sarıldılar. İbn Rüşd'ün lâtince eserleri şöyle sıralanabilir : Coliget *(Külliyat)* hekim İbn Rüşd'e aittir. 2) Aristo şarihi : bu da Aristonun yorumladığı tabiat ve İbn Rüşd'ün yorumladığı Aristo olarak ele alınmıştır. 3) Gazali'nin Tehafüt'üne cevap olarak yazdığı *Tehafüt üt Tahahüt*'ün lâtinceye Destructio adı ile çevirisidir. 4) Bir kısım kendi kitapları lâtinceye çevrilmedi. Fakat *Vigilla saper Averrois reportas in textibus legis civilis* adlı aslı bilinmeyen üç ciltlik hukuka dair lâtince bir eseri vardır ki bunun içinde El-Müctehid gibi hukukî eserleri toplanmış olsa gerektir. 5) Astronomiye dair Almacesti özeti ibrancaya çevrilmiş olup, yalnız De motu sphaera Celestis adlı aslı bilinmeyen lâtince bir astronomi kitabı bilinmektedir. İbn Rüşd'ün İslâm âleminde az tanınması ve felsefî eserlerinin ölümünden sonra unutulması, arapça nüshaların, Doğudaki asıl islâm âleminin bu eserlerden haberi olmamasından ileri geliyor. Hayatı so-

(5) C. de Vaux, **Notes et les textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII - XIII me siècles,** Paris, 1934.

(6) Munk, **Philosophie arabe et juive,** J. Vrin, 1927.

(7) Ernest Renan, **Averroes et averroisme.**

nunda uğradığı nekbet de bu unutulmaya sebep olmuştur (8). Ximenez'in emri ile Endülüste yapılan büyük kitap tahribatı da bunun başlıca sebeplerindendir. Bu emir üzerine Gırnata meydanlarında 80.000 den fazla arapça yazma yaktırılmıştı. Elimizde kalan bütün yazma nüshalar Magrib'de yazılmış olanlardır. Bu bilgiyi Ernest Renan veriyor (9). Scaliger sonradan Endülüste yazma nüshalar ararken İbn Rüşd'e ait hiç bir şey bulamamış ve aramadan vaz geçmişti (1600 sıralarında). İbn Rüşd'ün tıbba dair eserlerinin arapça yazmaları felsefi eserlerine göre daha kolay bulunmaktadır. İbn Rüşd'ün arapça metinlerinden hiç bir kısmı 1859 dan önce basılmış değildi. Halbuki lâtince tercümeler daha 16 ncı yüzyılda tamamen basılmış bulunuyordu. Bu da onun Batıda Doğudan çok fazla yayılmasının mühim amili olmuştur. O derecede ki filozofun büyük metafizik şerhi üç cilt halinde ancak 1940 de père M. Bouyges tarafından tam olarak yayınlanabilmiştir (10). Bu en büyük meşşaî filozofunun Batıya bu suretle girmesi İslâm felsefesinin Ortaçağ Batı felsefesi üzerinde tesirinin zirvesini teşkil etmektedir. İbn Rüşd Ferdî ruhun ölmezliği yerine insanlıkta üniversel ruh halinde devamını savunmakta, böylece Auguste Comte felsefesinin esası olacak olan insanlık fikrini hazırlamaktadır. Hiristiyan felsefesinde averroism mensuplarının sonradan hücuma uğraması onun dinî dogm ile uzlaşmaz sayılan bu sanısından ileri gelmekte idi (11). İbn Rüşd'ün kendisine ve eserlerine karşı haşin davranış daha İslâm idaresi zamanında Muvahhidî'lerin taassup dalgası yüzünden başlamıştı. Endülüs devri tarihte nadir görülen tolerans ve medeniyet devirlerinden biri idi. İlim ve felsefenin bu memlekette çok hızlı gelişmesi ve Doğuda başlayan islâm ilim ve felsefesinin bu memlekete geçmesi bundan ileri geliyordu. Anadolu Selçukluları devri nasıl bir zaman büyük ilim ve felsefe şöhretlerini toplayan ve koruyan bir devir olmuşsa, Endülüs te daha uzun bir süre (10 - 13'ncü yüzyıl arasında) ilim çalışmaları ve fikir tartışmaları için en elverişli bir çevre olmuştu. Halbuki bu tarihlerde bir yandan Eş'arî taassubu Abbasî halifeleri üzerinde baskı yaptığı ve fikir hürriyeti kaybolmağa başladığı gibi, öteden Moğol istilâsı, Hülâğû'nun Bağdatı tahribi de bir çok ilim eserinin mahvolmasına sebep olmuştu. İlim adamları İrandan ve Afrikadan Anadoluya sığınıyorlardı. Endülüs 13 üncü yüzyıla kadar halâ fikir toleransını

(8) Léon Gauthier, **İbn Rochd (Averroes),** P. U. F. 1948.

(9) E. Renan, **Averroes et averroisme,** p. 80.

(10) Maurice Bouyges, S. J., **Averroès, Tafsir Ma Ba'd At-Tabiat,** 3 vols. Beyrouth, 1938-1942.

(11) Dr. Mahmud Kasım, **El-feylosof ül-müftera aleyh** : İbn Ruşd. Mektebet al-Ancelo, Kahire.

saklıyordu. Ancak Doğuda göçebe akını taassubu arttırdığı gibi, Magrib'de de göçebe akını (Murabıkîn ve Muvahhidîn devletlerinin kuruluşu) toleransı karartmaya başladı. Buna rağmen İbn Rüşd'ü koruyan ve eserlerini yazdıran yine bir Muvahhidî hükümdarı idi. Fakat bir defa tarikat ruhu hâkim olmuş ve taassup gittikçe kara bulut gibi Batı islâm âleminin üzerine çökmüştü. Filozofun son yıllarında başına gelenler ve o sırada bir çok bilginlerin Doğuya göç etmeye başlaması bunu gösterir. Taassup dalgasının arkasından düşman istilâsı geldi. Sekiz yüzyıl Endülüste oturan ve burada hür şehirlerden her birinde ayrı bir ilim ocağı kurarak üstün bir medeniyet hayatı yaşayan, hiristiyan ve yahudilere de her türlü çalışma hürlüğü veren araplar memleketlerini büsbütün bırakarak taassubun hüküm sürdüğü kuzey Afrikaya çekilme zorunda kaldılar. Ondan sonra da bu çöküş devrinin tarih filozofu İbn Haldun bir yana bırakılırsa, kimse yetişmedi. Yanlız 13 üncü yüzyıl sonuna kadar lâtinceye çevrilmiş olan eserlerin çokluğu medeniyetin yürüyüşünü sağladı.

VI

İşrakî felsefesi Batıda meşşaîlik gibi tanınmamıştır. Şahabeddin Sühreverdî'nin eserleri ancak son yıllarda batılılarca tetkik edilmeğe başlanmıştır. Batı Ortaçağı onu tanımıyordu. Filozofun erken yaşta Halepte idamı ve kendisinin müşrik sayılması fikirlerinin islâm âleminde de yayılamamasına sebep olmuştu. Çünkü o sırada Haçlı seferlerine karşı dayanma zorunda olan Suriyede dinî taassup artmıştı.

İlk defa bu asır başlarında Max Horten daha önceki bölümlerde anlattığımız kitabında bu felsefeden bahs etti. Henry Corbin, Heidegger'i Fransızcaya çevirir ve çağdaş Batı felsefesiyle uğraşırken sonradan belki de existentialisme ile arasında gördüğü fikir yakınlığından dolayı Sühreverdî'ye merak sardırdı ve kendisini tamamen bu felsefeyi tetkike verdi. İlk defa Sühreverdî'nin bütün eserlerini Opera adı altında neşre başladı (*). Buna karşı Endülüste yaşamış olan bir başka işraki filozofu, İbn Tufeyl lâtin âleminde Aben Tofal veya Abubacher adları ile çok eskiden tanınmaktadır (1110 - 1185) (1). Filozofun eserlerinden çoğu belki de Ximenez'in tahripleri sırasında kaybolmuştur. Parlak Endülüs medeniyetinden

(*) Henry Corbin, **Opera Metaphyrica et Mystica de Sohrawardi,** 2 vols.

(1) L. Gauthier, **İbn Tofayl et la traduction de Hay b. Yaqdhan,** Munk, zikredilen eser; H. Corbin, **Notes et Gloses de la tradiction de Hay b. Yaqzan,** pp. 63-112. H. Corbin, **Avicenne et le récit de visionnaire,** 2 vols. Teheran, 1954.

sonra İspanya karanlık bir katolik taassubu içine girdi ki, bu hal bugüne kadar sürüp gitmektedir (2). İbn Tufyl'in şöhretine sebep olan Hay İbn Yakzan adlı felsefi romanı ve onun 17 nci yüzyıldan önce İngilizceye, sonra başka batı dillerine yapılan tercümelerinin yaptığı tesiri asıl bu filozofa ait bölümde anlatmıştık.

İslâm filozofları arasında en sonra İbn Haldun'un batıdaki tesiri üzerinde durmalıyız. 15 inci yüzyıl başına kadar kuzey Afrikada yaşayan İbn Haldun tarihçi olduğu kadar sosyolojinin önderi ve ilk tarih filozofudur (1332 - 1406). *Mukaddeme*'yi ilk defa Quatremère Paris'te, Mustafa Fehmi Bulak'ta bastırdılar. İlk tercümesi Türkiyede yapıldı (Pirî zade Sahib Molla, Ahmet Cevdet Paşa. Ayrıca ondan Naima ve Kâtib Çelebi bahs ettiler ve eserlerinde tesiri görüldü). 18 inci yüzyıla kadar batılıların bu filozoftan haberi yoktu. 17 nci yüzyıl sonuna doğru d'Herbelot ondan Bibliotheca orientalis'te bahs etti. 19 üncu yüzyıl başında Sylvestre de Sacy değerini belirtti. O yüzyılın sonlarında Hammer - Purgstall onun hakkında makaleler yazdı. «Arapların Montesquieu'su» diye bahsetti. Garcin de Tracy bir kaç sene sonra İbn Haldun'un «Mukaddeme» sinden bazı bölümleri Fransızcaya çevirdi. Quatremère «Mukaddeme» nin arapça metnini *Prolégomènes* adiyle yayınladı ve özet halinde bir tercümesini yapmaya çalıştı, fakat bitiremedi. 1862 ile 1886 arasında Baron de Slane tam tercümesini yaptı ve yayınladı (3). 1938 de bu tercümenin fotoğrafla alınmış ikinci baskısı yayınlandı. Tercüme eser üzerinde filozof ve sosyologların tetkikler yapmalarına imkân verdi. O zamandan beri Batıda İbn Haldun'dan çok bahs edilmektedir. Bazıları önemini aşırı dereceye çıkarmışlar, onu yeni bir ilmin kurucusu saymışlardır. Batılıların öğmelerle dolu olan yazıları henüz hızını almamıştır. Bir kısmı ona tarih filozofu gözü ile bakmaktadır. Bir kısmı da onu sosyolojinin önderi saymaktadır. Meselâ Rappoport, R. Flins, N. Schmidt onu tarih filozofu sayıyorlar. Gumplovicz, R. Maunier, Fındıkoğlu, Satı El - Husri, tekrar Schmidt, Ülken onu sosyolojinin habercisi sayıyorlar. Bouthoul onda her iki vasfı gördüğü gibi, bir çok Batı düşünürü ile karşılaştırıyor. Onda Vico'nun, Montesquieu'nün, Marx'ın, biyolojik sosyoloji görüşünün önderini buluyor. F. Schulz İbn Haldun için Journal Asiatique'de bir çok makaleler yayınladı (1885' Paris). Graberg de Hemsö, Rosenthal, von Kremer, Lewine, G. Bouthoul, Gabrieli, Colosio, Ferreiro, Carra de Vaux. De Boer, G. Richter, Gauthier, A. Bom-

(2) Ziya Paşa, **Endülüs Tarihi.**
(3) William Mac Gueken de Slane, **Prolégomenes,** 3 vols. 1886.

baci, Ch. Issawi, W. Fischel, C. Macdonald, Breisig, H. A. R. Gibb, A. Altamira v.s. geçen yüzyıl sonlarından beri ondan bahs etmektedirler. Bu kuvvetli ilginin neticesi olarak da onun tarih ve toplum görüşünün çağdaş düşünürler üzerinde tesiri olduğunu, meselâ Untergang des Abendlasds yazarı Oswald Spengler'in Batıdaki çözüntüyü anlatan felsefesi üzerinde veya bazı Marxist'ler ve Breisig gibi tarih filozofları üzerinde tesiri olduğunu işaret etmelidir.

İslâm Kelâmcılarının Denis l'Aréopogite, Jean Damascène, Proclus, v.b. larının, sözde Aristoya ait eserlerin (nesturî ve yakûbîler kanalı ile) tesiri altında kalmış olduklarını L. Gardet ve Anawati iddia ediyorlar (4). Bunlardan bir kısmının tesiri tahmin derecesini aşmıyorsa da, bir kısmı tarihi hakikat olarak görünmektedir. Meselâ Mutezilenin fikirleri üzerinde Origène'in tesiri ve bu kanalla Sokrattan önceki Yunan filozoflarını tanıdıkları meydandadır. Eş'arîlerin kanıtları Gazali'nin İbn Sina'yı tenkid ettiği Tehafüt'de toplandı. Gazali daha ileri giderek bunu şüphecilik şekline koydu. Bu eser lâtinceye Destructio adiyle çevrildiği zaman Batı Kelâmcıların fikrini de öğrenmiş bulunuyordu. Ayrıca Maïmonide'in lâtinceye çevrilen eserinde Kelâmcılara hücumu da batılı filozofların işine yaradı. Albertus Magnus, Physica'sının 8 inci kitabında, Saint Thomas Summum Theologicum'da Eş'arî kelâmcıları tenkid ederken bu eserlerden faydalandılar. Bununla birlikte Batıda kelâmcıların tezleri uzun fasılalarla bir çok savunucular buldu. İnsan aklının varlığın mahiyetine nüfuz edememesinden ve yalnız arazları, yaradılmışları *(hâdis)* bilmesinden ibaret olan tez 18 inci yüzyılda Kant tarafından büsbütün yeni bir şekilde geliştirilecektir. Tabiat olayları arasındaki sebeplik münasebetlerinin zarurî olmadığı ve bütün sebeplerin yalnız «adet» lerden ibaret olduğu şeklindeki görüş 17 nci yüzyılda Malebranche tarafından Volontarisme ve occasionalisme teorisi ile savunulmuştu. Bilginin zaruri münasebetleri kavrayamadığı ve zarurî zannettiğimiz münasebetlerin sırf Allahın alışkanlıkları olduğu şeklindeki tez *(Adet-Allah)* Hume'da zihnimizin alışkanlıkları şekline girerek şüpheciliği doğuracaktır. Kısaca, en sonra Gazali tarafından toplanarak Batıda tanınan eş'arî kelâmının théologique mahiyetteki tezleri sonradan Batıda gelişecek bir çok fikirlerin tohumu olmuştur.

---

(4) Louis Cardet et Anawati, **Introduction à la Théologie Musulmane,** J. Vrin, 1948.

VII

İslâm Kelâmcılarının Batıya tesiri felsefenin yanında ikinci derecede kalır. Bunun sebebi iki din arasındaki gerginliktir. Fakat yine de islâm kelâmcıları kısmen olsun Batıda tanınmakta idiler. Thomas *Contra Gentiles* adlı eserinde tenkid ettiği kelâmcıları loquentes diye zikr ediyor. Fakat hemen işaret edelim ki bu bilgi çok eksikti : Çünkü 1) Mutezile ve ilk kelâmcılar hakkındaki bilgi ikinci elden geliyordu. Batı dillerine onların eserlerinden hiç bir şey geçmemiştir. 2) Gazaliden sonraki felsefi kelâm hareketinin üstadları bilinmiyordu. Meselâ Fahrüddin Razi, Seyid Cürcani, v.s. nin eserlerinden batının haberi yoktu. Bundan dolayı Batı felsefesi üzerinde Kelâmın tesirinden tam olarak bahs edilemez. Bununla birlikte şarkiyatçılık gelişeli beri 19 uncu yüzyıl sonlarında kelâmcıların mühim eserleri Batı dillerine çevrildi. Bu arada İmam ül Haremeyn'in İrşad'ı (1), İbn Teymiyye'nin bir çok risaleleri (2) Fransızcaya çevrildi. Ayrıca Max Horten islâm kelâmcılarına dair büyük bir cilt yayınladı. Albert Nadir mutezile hakkında arapça ve fransızca olarak bir tetkik neşr etti (3). Miguel Asin Palacios bir çok eserinde Gazalî'nin Batı Düşüncesi üzerindeki tesirini tetkik etti (4). Bu tesir eskiden bilindiği gibi yalnız 12 nci yüzyılda lâtincesi çıkmış olan Tehafüt tesirinden ibaret değildir. Fakat asıl Gazali'nin rolü Asin Palacios'a göre, başka bir kanaldan ve daha sonra olmuştur. Makasid'i lâtinceye Gundissalvi çevirmiş ve 1506 da Venuedikte basılmıştı. Venedik baskısında şu başlık vardır : *Logika et Philosophia Algazalis Arabis,* Venitii, 1506. Ayrıca Gazali'den De Anima Humana tercüme edilmiştir.

Asin Palacios'un *La spiritualidad Algazely su sentido cristiano* adlı kitabında açıkladığı tesire gelince, bu da bir kaç kısma ayrılmaktadır (5).

---

(1) İmam ül-Haremeyn Ebu l Maali, **El-İrshad,** par J. D. Luciani, édit. Leroux, 1938.

(2) **Contribution à une étude de la méthodologie de Taki d-din A. Taymiya :** deux opuscules d'İbn Taymiya, trad française.

(3) Albert Nader, **Le système philosophique des Mu'tazila,** édit. Lettres Orientales, Beyrouth, 1956.

(4) Miguel Asin Palacios, **Huellas den Islam** (Prof. M. Taplamacıoğlu tarafından İspanyolcadan bu kitaptaki bazı bilgiler bizim için tercüme edilmiştir, teşekkür ederiz).

(5) M. A. Palacios, **Contacts de la spiritualité musulmane** et la spiritualité chrétienne, (dans : L'Islam et l'Occident, 1935).

Gazali'nin kelâm ve felsefeye dair eserlerinden faydalanmış olan dominicain rahibi Ramon Marti kanalı ile tesir bunların başında gelir. Asin'e göre önce ilk hiristiyan kaynaklarının, meselâ Augutinus'ün Gazali üzerinde tesirini hesaba katmalıdır. Vakıa Augustin'in fikirlerinin Gazaliye hangi yollardan ve ne suretle geçtiğini göstermek kabil olmuyorsa da, Gazali'nin yetiştiği fikir çevresinde bu fikirlerin yaygın olması çok muhtemeldir. M. Asin bu noktada iddiasını destekleyecek bir kanıt gösteremiyor. Fakat Gazali'den Batı âlemine geçiş için pek çok vesikası vardır : İslâm âleminde Ebu'l - Ferec diye tanınan tarihçi filozof Bar Hebraeus bu yolun üzerindedir. Suryanî - yakubî kilisesinin rahibi olan bu zat 13 üncü yüzyılda tanınıyordu, arapça ve suryanca yazıyordu. Bar Hebraeus Gazali'nin İhya'sından bir çok bölümleri kopya etmiş ve onları Ethison ve «Güvercin kitabı» (kitab ül - hamame) adlı eserlerinde - Wensinck'e göre - (6) nakl etmişti. Bu olay Gazali'nin hiristiyan fikir hayatına tesirinin başlangıcıdır. Bar Hebraeus gibi Doğu hiristiyan kilisesi üzerinde büyük nüfuzu olan bir yazar, manastır öğretiminde esas olan kitaplarını meydana getirirken Gazaliden faydalanırsa, bunun sebebi Palacios'a göre, nakl edenin bu fikirleri kendi doktrinine tam uygun bulmasıdır. Fakat hemen işaret edelim ki Gazalinin sık sık ve bir çok eserinde tekrar ettiği ahiret inancı hakkındaki pragmatik kanıtın köklerini kendisi de Hazreti Ali'nin sözlerinde, Ebu'l - Ala al - Maari'nin bir şiirinde bulmaktadır. Wensinck Gazaliye ait tetkikinde Bar Hebraeus'ün iki kitabının yalnız Gazali'nin İhya'sından alınmış kısımların plânına göre hazırlanmış olmakla kalmadığını (meselâ erdemler, düşüklükler, manevî yetkinlik dereceleri benzeyebilir), fakat bu iki eserin her tarafında Gazalî'ye ait fikirleri, hattâ misalleri ve benzetmeleri, bazen ibareleri, İhya'nın şiir ve edebiyattan yaptığı kanıt getirmeleri aynen kullandığını gösteriyor. Bar Hebraeus, Asin'e göre bunu hakikatta hıristiyan ruhuna tam uygun bulduğu ve o asıldan gelen fikirlerin görünüşteki kaynağını saklamak için yapmıştır. Fakat burada M. Asin'in kendi apaçık kanıtları ile çelişen tevil yoluna girmesine lüzum yoktur (7).

Palacios bu fikrin Batıdaki gelişmesini şöyle anlatıyor : Bar Hebraeus'ün çağdaşı olan İspanyol dominicain rahibi Ramon aynı fikirleri ondan ve Gazali'den almıştır. O, skolastikler gibi islâm filozoflarının yalnız eserlerinden faydalanacak yerde Pugio Fidei ve Esplanatio Symboli adlı

---

(6) A. J. Wensinck, **La Pensée de Ghazalî,** Adrien-Maisonneuve, 1940.

(7) Kurtubî, **«Kitab al-İ'lâm fi din en-Nasâra»** da «keşişlerin başı olan Ogustin'in tasviri» adlı bölümde Gazali'ye benzer şeyler söylüyor. (Köprülü Kütüph.)

kitaplarında Gazalinin dogmatik kelâma dair metinlerinden doğrudan doğruya dinî alanda faydalandı. Bu metinler Tehafüt'ten, Makasıd'dan, El - Munkiz'den, Mizan'dan, Maksad'dan, Mişkat ül-envardan, İhyadan çıkarılmıştır. Öyle görünüyor ki Asin'e göre, buradaki faydalanma Bar Hebraeus'ün kaynak zikr etmeden yaptığı nakillerden daha kuvvetlidir ve bütün kanıtları aynen alıyor.

Ayrıca Saint Thomas gerek doğrudan doğruya gerek Ramon Marti aracı ile Gazali'nin bazı metinlerini Contra Gentiles'inde kullandı. Ortaçağın sonuna doğru Gazali'nin Batıda tesiri çok büyüktü. 14 üncü yüzyılda üç şüpheci filozof Gazali yolu ile Eş'ari'lerin sebeplik (El-illiye) sorusundaki kanıtlarından mülhemdir. Bu filozoflar şunlardır : Batıda Eş'ari isimciliğinden (nominalisme) en çok ilham almış olan G. d'Occam sebeplik teorisine ait tenkitlerile sezgili ve ilâhi bilgi fikrine ulaşıyordu. Buradan o kendi occasionalisme'i ile Thomas'nın akılcı felsefesini yıkmağa çalışıyor ve bütün bunları Gazali'den ilham alarak yapıyordu (8). Hiristiyan felsefesi islâm felsefesi ile ilk defa Gundissalvi'nin yaptığı Gazali tercümeleri ile temasa geldi. C. Baeumker de önce bu çeviriler üzerine dikkati çekti. Bu derin bilginin ve daha sonra Et. Gilson'un tetkiklerinden İbn Sina'nın Batı üzerinde iki tarzda tesiri olduğu anlaşıldı : 1) doğrudan doğruya kendi eserleri ile; 2) Gundissalvi'nin çevirdiği Gazali eserleri yolu ile. Gazali bir yandan İbn Sina'nın tilmizi idi, fakat sonradan onun aleyhine dönmüştü. Önce yalnız ondan mülhem olduğu fikirleri açıklamış, sonra bu fikirleri tenkid etmişti (9). Bundan dolayı Gazali meselâ ruhlar sınıflamasında, bazı tâbir farklarile, filozofların görüşüne sadık kalmıştır. İbn Sina ruhu üç yetiye ayırıyordu : vegetatibus, sensibilis, rationalis. Gazali çevirisinde ise anima vegetativa, anima animalis, anima humana (bitki nefsi, hayvan nefsi, insan nefsi) tâbirleri kullanılmaktadır. En-nefs ün natıka'ya gelince (akıllı nefs) burada Gundissalvi bazı tâbir farkları gösteriyor. Akıl mertebelerinin üstünde Faal Akıl *(Intellectus agens)* gelir ki, Gazali buna substantia existens per se quae non est corpus (bedene muhtaç olmaksızın kendisi için var olan cevher) diyor ki, bu tanımı İbn Sina'da buluyoruz, ve skolastikler için bu değerlidir. Gazali Faal akıl'a lâtince çevirisinde datur formarum diyor.

---

(8) Dr. Horovitz, **Der Einfluss der griechischen Skepsis auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern,** 1915.

(9) H. Z. Ülken, **İslam Felsefesi Tarihi,** c. I. fasıl IX, Gazali ve felsefesi, s. 322, 1957.

Gazali'nin Batıdaki tesiri Ramon Marti ile bitmiyor. Asin Palacios, İslam'ında bu tesiri Huellas'dan Pascal'e kadar getirmektedir. Ona göre Gazali'nin ahrete dair düşünceleri ile Pascal'in düşüncesi arasında tam bir uygunluk vardır ve bu uygunluk tesadüfün eseri değildir. «Bahse girişme» *(pari)* diye tanınan ve Gazali'nin çok kullandığı dinin savunulmasına ait kanıt Pascal tarafından Pensées'lerde tekrar ele alınmıştır (10). Lachelier'nin bu konudaki tanınmış tetkikinden başka E. Degas'nın Pari de Pascal'i de aynı konuyu inceliyor (*). Kanıtın ileri sürülmesi inançsızları ahretin var olmaması faraziyesi karşısında bile dinî ödevi yapmanın uygunluğuna inandırmak gayesini güdüyor. Bu kanıt şu iki şıklı tasımda özetlenebilir : kazanırsan her şeyi kazanacaksın, kaybedersen hiç bir şey kaybetmeyeceksin! (Si vous gagnez vous gagnez tout, si vous perdez vous ne perdez rien). Bu kanıtın köklerini araştıranlar ilk defa Bayle'den başlayarak onun çok eski habercisi olan Arnobiu'nün kısa bir metni hakkında bilgi vermektedirler. Sohund'un Théologie naturelle'ine ait başka bir metin de bahse girişmenin köklerini ilgilendirmektedir. En sonra Pascal'in çağdaşı iki fransız théologue'u ondan önce ve açıkça ona benzeyen «bahse giriş» konusunu ortaya atmışlardı. Bunlardan biri «ruhun ölmezliği» *(immortalité de l'âme)* yazarı Silhon, öteki «ruhun ölmezliğinin kanıtlanması» *(Démonstration de l'immortalité de l'âme)* yazarı Sirmond'dur. Blanchet ve Lachelier bütün bu yazarların Pascal'e ne derecede benzediklerini ve ne kadar ayrıldıklarını incelemektedir. Bunlar Pascal'in tanınmış kanıtının kazanılmasına sebep olan ve ona kaynak teşkil eden fikir adamlarıdır. Blanchet metinler üzerindeki ince tahlillerden sonra gerek fikir gerek edebi şekil bakımından onların Pascal'e kaynak olduklarını gösterdi (11). Bu araştırmalardan çıkan sonuç şudur: Pascal'in bahse giriş fikri Arnobiu'den beri bir çok yazarda tohum halinde vardı. Fikir Gazali'den Ramon Marti'ye, oradan Pascal'e kadar uzun bir seyahat geçirmiştir. Biz onun yalnızca Gazali ile Pascal arasında yaptığı ve sağlam metin tetkikine dayanan karşılaştırmalar üzerinde duralım (12). Pascal de Gazali gibi duyula-

---

(10) Palacios'un adı geçen kitabından Prof. M. Taplamacıoğlu tarafından bizim için yapılan tercümeden.

(11) Palacios Miguel Asin, Aynı tercüme.

(12) Gazali'nin **İhya, Mizan** ve **Erbain** metinlerinde bu konuya ait kısımlarla Pascal'in **Pensées**'leri ve daha yakında William James'in İnanmak İradesi **(Volonté de Croire)** nın karşılaştırmasını biz de yaptık. Bu suretle Gazali tesirlerinin Pascal'de kalmayarak bu asır Batı felsefesine kadar geldiğini görüyoruz.

(*) E. Degas. **Le Pari de Pascal.**

rımızın bizi aldatabileceği kanısındadır. Burada Palacios, El - Munkiz ile Pensées metnini karşılaştırıyor, ve benzeyen noktaları gösteriyor. Rüyaların bir hakikat olduğu, uyanık olduğumuz zamanki hayatımızın rüyadan başka bir şey olmadığı ve bu rüyadan ölürken uyandığımız noktasında şüphe, Pascal'de de tıpkı Gazali gibi ifade edilmiştir. Hayatın bir rüya, bu rüyadan uyanmanın da ölüm olduğu noktasındaki benzerlik çok göze çarpmaktadır. Her iki filozof da bu şüphe halinden kurtulmanın çaresini mysticisme'de buluyorlar. Her ikisi de bunu bütün mantıkî akılyürütmelerden bağımsız, din sevgisinin ve ahlâkî erdemlerin eseri olarak ilâhî ilhamda aramışlardır. Allahın insanlara verdiği bu ilham gücü Gazalide olduğu gibi Pascalde de tabiatüstü âleme ait bilginin en emin kaynağıdır. Pascal'in «gönül mantığı» *(Logique du coeur)* teorisi, açıkça görülüyor, Gazali'nin «gönül gözü» fikrinde tamamen hazırlanmış bulunuyordu. Her ikisi de basit akılyürütmeyi en aşağı dereceye indirmişlerdir. Çünkü aklın duygu hayatında ve inançlarda tesiri hemen hemen hiç yoktur. Çünkü aklın belirttiği zihnî eğilim çok değişiktir. Faaliyet alanı sınırlı sayıda seçkinlere aittir. İnsanların çoğu bunun dışındadır. Buna karşılık âdet ve alışkanlıklara, taklide, gönlün heyecanına dayanan pratik hayatın faaliyet alanı çok geniştir, ve o din hayatının ortak ve normal temeli sayılabilir. Palacios Gazali ile Pascal'ın inanç ve insanî kesinlik *(certitude)* hakkındaki fikirlerini Gazali'nin Faysal üt-tefrikasının 68 nci sahifesindeki bir fıkrayı Pascal'in Pensées'inin 350 nci sahifesi ile karşılaştırıyor. Her ikisi de fikir bakımından aynı şeyi söylüyorlar : «Tanrı akılda değil, kalbde duyulur» = *(Dieu est sensible au coeur, non â la raison)* — Palacios bundan sonra Pascal'de Gazali'ye benzeyen «bahse giriş» e ait şu noktaları işaret ediyor : A.) Ahret ve ruhun sonsuzluğu sorusunda inanmayanların kayıtsızlığı, hür düşüncelilerin ihmali saçmadır. Bunlar aklın zayıflığını ve kalbin kötülüğünü gösterir. Bu, anlayışın kötülüğüdür. Zira ihtiyatlı bir insan gündelik işlerinde bile bu ihmale düşmeden hareket eder. Pek iyi bilir ki gündelik işlerde başarı kesin olarak belli değildir. İspanyol yazarı, bu bakımdan Pascal'in metnini Gazali'nin Mizan-ül-amel' ve İhya'sı ile karşılaştırıyor. B.) Bu inanmayan zümrenin tasasızlığını tedavi için onları kandıracak müsbet kanıtlara, akla, inanca başvurmak yetmez. Çünkü bunların, içinde bulundukları şüphe hali ahretin varlığı ve yokluğuna ait sebeplerin şüpheliliğinden gelmektedir. Öyle ise ruhun sonsuzluğunu destekleyecek veya ona karşı kesin kanıtların yokluğu faraziyesinden işe başlamak gerekir. Palacios burada Pascal'in Pensées'ini Gazali'nin İhya, Mizan, Erbain adlı eserlerinin belirli bölümleri ve metinleri ile karşılaştırıyor. Buradaki kanıtların Arnobiu, Silhon ve Pascal'de pek az değişiklikle devam ettiğini gösteriyor. C.) Bu faraziyeden yola çıkınca doğrudan doğru-

ya kanıtlama ile kendilerini kandıracak derecede bu kanıtların yetmezliği halinde, öyle bir kanıt aramalıdır ki bu, şahsî çıkar, egoizm ve en basit ihtiyat kurallarına dayanarak ölümden sonra ceza ve ödül hesaplaşmasını yapacak bir ahret varlığını tavsiye etmiş olsun ve onları kandırsın. Burada da Palacios yine Gazali'nin İhya, Mizan, Erbain, Müstazhiraî adlı eserlerinden alınmış parçaları Silhon, Sirmond ve Pascal'e ait metinlerle karşılaştırıyor. D.) Bu kanıt her şeyden önce bugünkü hayatın başarısının tesadüf ve talih oyununa göre kurulması gibi, gelecek sorusunun da aynı tarzda konmasından ibarettir. Yani talih oyunu, av, deniz seyahatleri, savaşlar, cerrahlık ameliyatları, ticarî muameleler, bir meslek tahsili, siyasî ödevlere hazırlık, yeni endüstri teşebbüsleri v.s. gibi hep tesadüfe bağlı hareket ve fiillerdir. Bütün bu hareketlerde tedbirli bir adam ileride elde edilecek bir malı kazanmak için elde mevcut bir malı feda etmeye katlanmalıdır. Yeter ki ileride elde edilmesi beklenen mal, feda edilenden daha büyük faydalar sağlasın. Burada Gazali'nin İhya ve Mizan'da av, ticaret, siyasî meslek, deniz seyahati, ilâç, endüstri misâllerini kullandığı, nitekim bunlardan büyük bir kısmının Pascal tarafından tekrar edildiğini işaret ediyordu. Pascal deniz seyahatleri misalini kullanıyor. E.) Kanıtın düğüm noktası, terazide olduğu gibi bir tartı sorusuna irca edilmektedir. Bu terazinin bir kefesinde ahretin var olup olmadığı hakkında bahse girerek tehlikeye konan malların değeri, öteki kefesinde her iki halde de kazanç ve kayıpların değeri bulunmaktadır. Palacios burada Gazali'nin İhya, Mizan, Müstazhirî'sinden alınmış misâller veriyor ve bunları Silhon, Sirmond ve Pascal'in eserleriyle karşılaştırıyor. Pascal şöyle diyor : «*Lequel prenez vous, voyons; pesons le gain et la perte!*» — F.) Bu karşılaştırmaların tamam olması için ilk olarak gözönüne alınacak nokta bu dünya malları ve zevklerinin boşuna olduğu düşünülerek tartılacak, sonra bütün vasfı belirtilecektir. Yani süresi altmış yetmiş yıldan ibaret bir ömürde mevcut malların sınırlı faydalanma süresi belirtilecektir. Burada Gazali'nin İhya, Mizan, Müstazharî'sinden alınmış metinler Sirmond ve Pascal ile karşılaştırılmaktadır. G.) Kazanılması veya kaybedilmesi söz konusu olan gelecek hayatın ve mutluluğun esası ve sonsuzluğu, yani sınırsızlığı, mühletsizliği milyonlarca yıllar ve asırlarla ölçülemiyen eşsizliği tartılır. Burası için Palacios, Gazali ve Pascal'in metinleri arasında etraflı karşılaştırmalar yapıyor. H.) Değerlerin niteliği bakımından (bir yanda sınırlı ve sonlu, öte yanda sınırsız, sonsuz) bu çift rolü karşısında sonlu, sınırlı olan bir şeyle sonsuz olan şey arasında hiç bir nisbet olmadığı anlaşılır. Kazanç, ahretin varlığını ve bugünkü hayatın günah dolu zevklerinden sıyrılarak erdem yolunun seçilmesini isteyen taraftadır. Palacios bunun için Mizan, İhya, Erbain'in parçalariyle Pascal'i karşılaştırıyor. İhya'da şöyle diyor : «İnanmayan yanılı-

yor.» I.) Bu kanıt inançsızlara bir tek itiraz fırsatı verebilir : bu da ahrette kazanılacak ve kaybedilecek şeylerin şüpheliliğine dayanır. Buna karşı, bu dünyada kaybedilen ve kazanılmayan şeylerde kesinlik ve doğruluk vardır. Yani ahrette bir şeyin kazanılacağı veya kaybedileceği hakkında kesin bir fikrimiz olmadığı halde, bu dünyada şüphe götürmez bir kesinlikle kaybedeceğimiz veya kazanacağımız şeyleri tesbit edebiliriz. Ahret işlerinde şüphe, bu dünyada kesinlik vardır. K.) Bu güçlük şöyle ortadan kaldırılır : tehlikeye konan değerler arasında yani her iki faraziyede de üzerinde «bahse girişilen» gelecek kazançlar arasında bir nisbet vardır. Fakat bunun mesâlimizde önemi yoktur. Zira burada ileride olması muhtemel kazançlarla tehlikeye konan kayıplardan birisi sonsuz, öteki sonludur. Öyle ise sonsuz ile sonlu arasında hiç bir nisbet yoktur. Şüphe yok ki tehlikeye konan sınırlı bir şey, şüpheli olmasına rağmen, umulan kazancın sonsuzluğu karşısında yok olur. Asin Palacios burada Mizan ve İhya'nın metni ile Sirmond ve Pascal'in metinleri arasında karşılaştırma yapıyor. L.) Ruhun sonsuzluğunun şüphesiz olduğunu tartışmaya lüzum olmayacak kanıtlarla henüz kimse isbat etmemiştir. Bunun için ahretin olmadığı da yine isbat edilmiş değildir. Palacios burada Mizan, Erbain'den alınmış bazı parçalarla Sirmond ve Pascal'i karşılaştırıyor ve aralarındaki son derece benzerliği gösteriyor. M.) En sonra şunu da söyleyebiliriz : Hayatta ahretin var olmadığını farzetsek bile, din disiplinine bağlı olmayan lâik insan bu dünyada erdemle hareket etse hiç bir şey kaybetmiş olmaz. Çünkü insanın bu dünyada elde edebileceği gerçek mutluluk, tutkuların (ihtirasların) doyurulmasından ibaret değildir. Tam tersine, tutkularına hâkim olmasından, onları aklın hükmü altına almasından ileri gelir. Ancak bu suretle insan, hayvanların üstüne yükselmiş olur. Bu hal insanı şehvet ve arzunun kölesi olmaktan kurtarır. Ona asillik veren gerçek hüviyetini kazanır. Ona tutkuların doğurduğu tasa, keder ve zihin zayıflığından sıyrılmış bir ruh huzuru, duyu zevklerinden daha temiz, daha sâkin, daha devamlı ruh huzurunun bitmez tükenmez kaynağını verir. Burada da Miguel Asin Mizan, Erbain, Müstazharî'den nakiller yapmakta ve Pascal'in ne derecede bunlara benzediğini göstermektedir (*).

Palacios bu benzeyişlerin yanında iki filozofta bazı farkların bulunduğunu söylüyor. Her şeyden önce Pascal soruyu tam açmamış, yâni onu yalnız işaret etmiştir. Buna karşı bu konular Gazali'de tafsilâtlı ve dikkatli

(*) **(Müstazhirî)** Gazali'nin halife El-Müstazhir'a ithaf ettiği bir eserin adıdır, ve Batınîlere hücum için yazılmıştır.

olarak incelenmiştir. Dinsizlerle hür fikirliler gerçekten ahret varmış gibi hareket ederlerse, yani erdemli olurlarsa, hem ilerde kendileri için şüpheli olan bir âlem gerçekleştiği zaman durumlarını sağlamlaştırırlar, hem de bu dünyada kendi faydalarına uygun harekette bulunmuş olurlar. Bahse giriş (pari) sorusu kaynağını doğrudan doğruya fayda ve benlik esasından almaktadır. Bütün metafiziklere ve başkacı düşüncelere dirsek çevirenlere karşı bu şekilde akıl yürütmek, karşısındakinin herhangi bir kaçamaklı kapı bırakmayan kanıtlarını silâh diye kullanmak şartlarına uygun düşmektedir. Öyle ise Pascal'in «Kazanırsanız herşeyi kazanırsınız, kaybederseniz hiç bir şey kaybetmezsiniz!» düsturunun hür fikirliler için en yüksek isbat kuvveti olacaktır. Ancak bunlar iştahlarına fren vuran ahretin varlığına ait bahse girerken kendileri için çok değerli olan dünya mutluluğunun yalnız feda edilmemiş olduğuna değil, aynı zamanda böylece tam ve müspet bir şekilde başarı kazanacaklarına kandırılmamış olsunlar. Yani bu kimseler iştahlarını frenleyen ahret fikrine rağbet göstermekle, bu dünya mutluluğu ihmal edilmediği gibi tam başarılarının da böylece sağlanabileceği kanısında olsunlar. Eğer bu kanı doğmuşsa, yani bu kimseler bu netice bakımından kandırılmış iseler, yukarıda söylediğimiz Pascal düsturu bunlar üzerinde en büyük isbat kanıtı değerini kazanmış olacaktır.

Gazali, bahse girişin tenkid edici cephesini Batılı benzerlerinden daha iyi açıklamaktadır. Çünkü onlardan hiç biri doğrudan doğruya ahreti reddeden ve dinî nassın mutlak olarak saçma olduğunu iddia edenlerle tartışmamışlardır. Sirmond ve Pascal sadece karara varacak kanıtların bulunmaması yüzünden kararsızlık içinde bulunanlarla tartışmaktadırlar. Halbuki Gazali, İhya'da dinsizlere hücuma başlıyorsa da, Mizan'da ve Erbain'de onlarla karşılaşıyor ve onların dayandıkları esaslara iniyor. Gazali'nin bu inişteki gayesi hür fikirlilerin biricik inandıkları ve arzu ettikleri bu hayatın müsbet mutluluğunu dine karşı ileri sürülen hür ve lâik düşüncede değil, yalnız bilgi ve erdemde bulacaklarına onları inandırmaktır. Palacios'a göre Gazali «bahse giriş» de Pascal'den daha olgun, daha açık görünmektedir. Pascal'in Pensées'si Gazali'nin kitapları gibi tamamlanmış bir eser değildir. Bu kitap filozofun plânını çizdiği dinî irşad (apologie) için bir müsvedde veya not şeklinde yazılmıştır. Pascal'in ölümü eserin yazılmasına engel olmuştur. Fakat Gazalide Pascal'in matematik sarihlik ve onun çıkardığı ihtimaller hesabına ait sonuçlar yoktur. Palacios bunun sebebini islâm filozofunun talih oyununu meşru değil saymasında görüyor.

Thomas Kelâmcılardan ve islâmiyetten ciddî olarak bahs etti. İslâmiyete ait tenkidlere ilk defa felsefî bir yön veren bu zattır. Reymondo

Lulla, 1307 de Tunus yakınında (Bugia'da) arapça ve İslâm felsefesi öğrendi. Sonra 1316 da papayı manevî haçlı seferleri yapmaya teşvik etti. Önce tam ilgisizlikle karşılandığı halde, R. Lulla'nın ısrarlı teşebbüsleri sonunda papalar tarafından kabul edilmiş ve misyonerlik teşkilâtının temeli olmuştur. Reymondo, İbn Arabi'den Esma ül-Hüsnâ'yı «Allahın yüz adı» diye lâtinceye çevirdi. Fütuhat'dan bir çok bölümler nakl etti. Bir hıristiyan, bir müslüman, bir yahudinin tartışmalarını tasvir eden bir risale yazdı. Tasavvufa, kelâma ve felsefeye dair bir çok risale ve kitap yazmış olmasına rağmen, esasında islâmlığa düşmanlığı körükledi.

İslâm düşmanlığı gittikçe artıyordu. Dante, Divina Comedia'nın Inferno kısmında Hazreti Peygamberi yer altının sekizinci katında pek saygısız bir ifade ile tasvir ediyor. Halbuki Palacios bu eser hakkında yaptığı tetkiklerinde Dante'nin konusunu, terkip tarzını, manevî miraç fikrini tamamen İbn Arabi'ye borçlu olduğunu göstermektedir. Ortaçağ hıristiyan yayınlarının büyük bir kısmı İslam Düşüncesinden çeviri ve nakillerle doğduğu için bu âleme karşı derin bir ruh kompleks'inin neden ileri geldiği anlaşılıyor. Asin Palacios, Divina Comedia'da müslüman ahret görüşünün tesirine dair araştırmasında İbn Arabi'nin Dante üzerinde tesirini inceledi. Bu araştırmayı da A. Cabatone «Mukayeseli dinler tarihi dergisi»'nde inceledi (13). Bu tetkike göre Yeniçağı açan büyük İtalyan şairinin islamiyetteki yaradış ve ahret (Mebde' ve Mead) görüşünden ve başlıca İbn Arabi'nin Kitab ül - İsra'sı ile Fütühat ül - Mekkiye'sinden mülhem olduğunu gösterdi. Dante hayranları bu iddianın yerinde olmadığını ileri sürdükleri gibi, hıristiyanlar da dinî taassupla bu türlü araştırmaları yersiz göstermektedirler. Halbuki Palacios İslam tetkikleri ile uğraşmasına rağmen samimi hıristiyan olduğu için Toskana'lı şairin şan ve ününü bozmak fikrinde değildir. Dante'nin eserindeki göğe yükseliş ile İslamî - Mirac arasındaki münasebet sorusu daha önce de bazı bilginlerin gözüne çarpmış bulunuyordu. 18 nci yüzyılda bunun köklerini arayanlar onu eski hıristiyan eserlerinde bulmaya çalışırlar. Meselâ Concellieri bu İtalyan şiirinin konusunu bazı Ortaçağ hıristiyan efsanelerinden almış olduğunu metin karşılaştırmalariyle gösterdi. 19 ncu yüzyılda Fransız bilginlerinden Ozanam Dante'ye dair tetkikinde onun ansiklopedik bilgi sahibi olduğunu gösteriyor. Ona göre biri kuzey biri güneyde iki yol Dante'yi eski Doğu kaynaklarına götürüyordu. Dante bir çok İslam mutasavvıf ve feylosofundan lâtinceye yapılmış çevirileri okumuştu.

---

(13) A. Cabatone, **des origines islamiques de la Divine Comédie** [Revue d'Histoire des Religions comparées, 1910].

Ozanam ve d'Ancona'dan sonra Charles Labitte konusunu İslâm âleminden almış olması gerektiğini söylüyordu. Bu sıralarda Modi De Goeje ve başka bazı yazarlar aynı tarzda düşünüyorlardı. Daha zamanımızda Edgard Blochet bu soruya dahil iki tetkik yayınladı. Onlarda yükseliş fikrinin doğrudan doğruya İslâmiyetten geldiği tezini savundu. Ancak Blochet'ye göre Kur'anda Miraça ait bir âyete işaret vardır (Süre XVII âyet 1) ve burada miraçın tafsilâtı yoktur. Onların büyük bir kısmı sonradan İslâm halk hayâl gücünün katmış olduğu unsurlardır. Ki oraya daha eski köklerden gelmiş olmaları gerekir. O bu kökleri mazdeizm'de buluyor. Mazdeist şair Artaviraf'ın Zend - Avesta aslına dayanan edebi bir eserindeki miraç tasvirini anlatıyor.

Asin Palacios ilk defa bu tahminlere kesin şekil verdi. Metin karıştırması ile kanmıyarak Dante'nin faydalandığı kaynakları incelerken bunların tercüme yoluyla İslâmi eserlere nasıl dayandığını gösterdi. İbn - Arabî'nin Futuhat'ı üzerinde durdu ve bunu büyük bir başarı ile çözdü. Kurtubalı İbn Meserret al - Cebeli, Mercier'li İbn Arabi'nin tasavvuf doktrini üzerinde derinleşti. Bunların batı iskolastiklerine nasıl nüfuz etmiş fransiscain tarikatının doktorlarınca kabul edilmiş olduğunu, o vakte kadar Aristo ve Thomas'cı diye tanınan Dante üzerinde ne kadar bariz tesirleri olduğunu gösterdi. Palacios'ın kitabı Dört kısımdır :

1) Leylet al - İsrâ ve miraç kısımlarının Divina Comedia ile karşılaştırılması; 2) Divina Comedianın ahirete ve ukbaya dair başka müslüman kıssaları ile karşılaştırılması; 3) Dante'den önceki hıristiyan legendelerinde İslâmî unsurlar; 4) İslâmi Eserlerin Hıristiyan Avrupasına geçişine dair araştırmalar ve tahminler. Asıl, birinci kısımda miraç fikrinin İslâmda gelişmesini inceliyor. Yazar bunu metinlerle, haşiyelerle tahlil ediyor ve bunlardan her birini ayrı ayrı Divina Comedia ile karşılaştırıyor. Miraça ait Kur'andaki bir âyet etrafında halk hayâl gücü bir çok fanteziler yapmıştır. Bütün bunlar cehenneme iniş ve cennete yükseliş etrafında toplanmaktadır. İbn Arabî bu konuyu Tasavvufî bir sembol olarak kullanıyor. Dante cehenneminin mimarisi İslâm cehennemine göre tasvir edilmiştir. Her ikisi de bir çok katları olan son derecede büyük bir huni şeklindedir. Bu katlardan aşağı doğru halezonlu merdivenlerle inilir. Her birinde bir günahlılar sınıfı bulunur. 13. ve 15. yüzyıllarda İslâm tesirleri olgunlaştı. En sonra bu aşırı taklitçiliğin tepkileri başladı. İslâmiyete karşı Helenisme ceryanı doğdu. İşte Rönesans bu tepkilerin eseridir. 13. yüzyılda çeviriler ve şerhler faaliyetinin kollarından biri Oxford okulu idi. Burada ilk defa Alexandre Neckam Aristonun Gök ve Ruh'a dair kitaplarını Arapçadan nakletti. Ay-

nı okulda Michel Scot, Albatragios'un, İbn Rüşt ve İbn Sina'nın bir çok kitabını lâtinceye çevirdi. Oxford okulundan biri de R. Grosseteste'dir (1353).

Yunan ve İslâm felsefesinin Lâtinceye naklinde büyük hızmeti oldu. Oxford'cuların en önemlisi Roger Bacon (1210 - 1277) dır. Tercüme devrinin *Polonyadan yetiştirdiği en tanınmış* yazar Wittelo (*1210*) dur. Thomas'ın dostu idi. Perspectiva adını verdiği eserinde Eukleides'den, Appolonius'den, İbn Heysem'in *El - Menâzır*'ından mülhem parçalar vardır. Pariste Guillaume d'Auvergne İbn Cebirol ile uğraşıyor, İbn Sina ve İbn Rüşd'ü tenkid ediyordu. 1346'da kelâmcılardan faydalanan Nicholaus Autricuria mahkûm oldu. Paris'te İbn Rüşd'cülere karşı takibât başladı. İslâm Felsefesinin Batı Ortaçağına doğrudan doğruya tesir devri bu suretle kapandı.

SONUÇ

İslâm felsefesi ve ilminin doğuşu, gelişmesi ve sönüşünü incelerken onu genel olarak medeniyetin yürüyüşü içinde incelemelidir. İlk çağdan bugüne kadar medeniyetin sürekli olarak büyük değişim ve üretim merkezlerinin değişmesi ile açıklamak lâzım gelir. İlk çağın eşiğinde Mısır ve Mezepotamya başlıca büyük üretim ve değişim merkezleri idi. İktisadî ve fikrî bütün esaslı değişimler bu merkezlere bağlı idi. Onların metropol görevini gördüğü ve bir çok üretim alanlarını birbirine bağladığı çağlarda bütün fikir faaliyeti de oralarda toplanmakta idi. Fakat üretici yeni unsurların işe karıştığı ve değişim alanı genişlediği zaman bu merkezler de önemini kaybetmeye başladı. Uzak doğu (Hind ve Çin) ile yakın doğu arasında değişimi sağladığı için İran merkez olmaya başladığı gibi, Akdeniz ile yakın ve orta doğuyu birbirine bağladığı için önce Fenike, sonra Adalar denizi ve Yunan, en sonra Roma Merkez oldu. Yunanla İran büyük değişim merkezi olma bakımından uzun bir süre yarışma halinde kaldı : İskender Yunan merkezinin üstünlüğünü gösterdi. Roma ona kesin şeklini verdi. Fakat Akdeniz memleketlerini tek üretim ve değişim merkezi etrafına toplıyan Roma bu rolünü uzak doğuya doğru genişletemedi. İran ayrı merkez olarak kaldı. Hattâ Akdeniz memleketlerinin fazla genişliği yüzünden tek merkez imkânsız hale geldi : Roma ikiye ayrıldı. Yunan kültürüne dayanan doğu Roma ile Lâtin kültürüne dayanan batı Roma ayrı ayrı geliştiler. Onların ortak dini olan hiristiyanlık bile Ortodoks ve Katolik diye iki dünyaya ayrıldı.

Fakat doğu Roma (Bizans) ile İran'ın çarpışması her ikisini kuvvetten düşürüyordu. İkisi de Orta doğunun büyük değişim merkezi rolünü oynayamıyordu. Batı Roma'ya gelince Cermen akını yüzünden parçalandığı zamandan sonra bütün kuvvetini kaybetmişti. Kilise henüz yeni bir öğretim sistemi olacak kadar canlanmamıştı. Göçebe Cermenler okumak - yazmak bilmiyordu. Bu çağa batının karanlık devri denebilir. Fikir hareketi hemen tamamen durmuştu.

Böyle bir durumda uzak ve yakın doğuları birbirine bağlayacak yeni bir medeniyete, yeni bir üretim ve değişim merkezine ihtiyaç vardı. İşte bu merkez İslâm medeniyeti oldu. İslâm dini bu yeni medeniyeti yaratacak şartları getiriyordu : Önce bu din tek Allah ve tek ümmet fikrini savunuyordu. Yahudilik gibi yalnız bir kavmin tanrısından bahsetmiyordu. Sonra bu din kendi inancını hür bir çevre içinde telkin ediyordu. Prensibi tolerans idi. «Senin dinin senin, benim dinim benim; ilkesine dayanıyordu. «Dinde cebir yok;» diyordu. «Tanrı'nın yoluna insanları bilgelik ve güzel öğütlerle çağır;» «Kitap sahiplerine (yani Hıristiyan ve Yahudilere), bu dini kabul ediyor musunuz? de. Eğer kabul ederlerse doğru yola girerler.» «— Yüz çevirirlerse senin görevin açık bir tebliğden ibârettir:» «— Yüz çevirirlerse biz seni onlar üzerine bekçi göndermedik. Senin üzerinde tebliğden başka görev yoktur;» «— Sen yoksa bu dine inanmaları için insanlara cebir mi edeceksin?» «— Onlara de ki: Ey insanlar : Ben sizin için tebliğ eden bir nezirden başka bir şey değilim;» «— İçlerinden çoğunun hainliğini öğrenirsin. Kendilerini af ile karşıla : Allah şefkat sahiplerini sever.» «— Öfkelerini yenerler ve halktan kusurlu olanları af ederler. Allah şefkat sahiplerini sever» «— Kötülüğü iyilikle karşılayınız». Bu ve daha birçok âyetler kur'an'ın yeni inancı toleransla yaydığını göstermektedir. İslâmiyet kılınç dini değildi. Cihad fikir ve inanç uğrunda gayret ve cehid sarfetmeyi ifade ediyordu. Bundan dolayı yeni din hiç bir baskı ve cebir olmadan kısa zamanda yayıldı.

Onun yanı başında bir de siyasî - askerî bir istilâ oluyordu. Bu istilâyı yapan kuvvet Arap birliği idi. İran çökmeye başlamıştı : Kubad zamanında doğan Mazdek dinî hareketi İran'ı dayanamıyacak bir hale getirmişti. Bizans'da Yakûbî, Nesturî kiliseleri Ortadoksluktan ayrılmışlardı. Bu iki kuvvet birbirini uzun zamandan beri yıpratmıştı. İran ve Bizansı istilâ eden Arap ordularında Beni Tay, Beni Numeyr, Beni Kudha'a, Beni Gassan, Beni Tennuh gibi hıristiyan Arap kabileleri de vardı. Yeni istilâyı müslüman olan ve olmıyan Araplar yapıyordu. İslâmiyet kendi vergi sistemi ile hem müslüman olmıyan tab'aya bazı hürriyetler veriyor, hem de onların İslâmiyeti kabulünü kolaylaştırıyordu : Müslüman olmıyan tebadan ciz'ye ve haraç alınırdı. Fakat İslâm ordusuna yardım ederlerse cizye alınmadığı da vardı : Antakya civarında El - Ceracime kabilesi orduya yardım ettiği için cizye alınmamıştır. Yakûbi patriği Michel le Syrien (Büyük Mihail) «her şeye kadir olan Allah İslâmları gönderdi ve bizi Romalıların (Ortodoks) elinden kurtardı» diyor (*).

(*) **Chronique de Michel le Syrien.**

İslâm medeniyeti, İslâm olanlarla olmıyanlara aynı zamanda dayanıyordu. Abd-ül-melik bir hıristiyan bilginini kardeşine öğretmen tâyin etmişti. El-Mutemed, Enbar'e Ömer bin Yusuf adında bir hıristiyan vali gönderdi. Al-i-Büveyh'den Aduhud-üd-devle'nin başvekili Nasr b. Harun hıristiyandı. Hıristiyanlar başlıca hekim, mütercim, kâtip, ilim adamı olarak çok yer alıyorlardı.

Batı Roma'nın parçalanması, üretim ve değişim merkezi rolünü kaybetmesinin orada karanlık devri açtığını söylemiştik. Buna karşılık birbirini karşılıklı yıpratan ve medenî rollerini kaybetmeye başlamış olan İran'la Bizans'ın yerini yeni bir medeniyet almıştı. Bütün kitapta gördüğümüz gibi 8 - 14 üncü yüz yıllar arasında bu medeniyet her bakımdan büyük eserler verdi. O zamanki dünyanın en büyük değişim merkezi İslâm âlemi idi. Bütün kervan ve ticaret yolları oradan geçiyordu. O vakte kadar İran ve Roma'nın yapamadıkları bir işi, uzak doğu (Hind) ile Akdeniz ve Avrupa'yı birbirlerine bağlamak işini başarıyordu. Çin'den gelen bütün medenî icadlar (litografya, kağıt, barut, v.s.) İslâm âlemini geliştirdikten sonra batıya geçti. Fakat bu geçme işi de kolay olmadı. Yüz yıllarca bir süre Endülüs üstün medenî seviyesiyle o zamanki batı memleketlerinden çok yüksekti. Teknik, fikir, ilim ve düşünce hürlüğü bakımından Avrupa ile kıyas edilemiyecek halde idi. Bu geniş ticaret ve fikir yolu sayesinde Hind'den ve Türkistan'dan Endülüs'e kadar bütün İslâm ülkeleri birbirleriyle temas halinde bulunuyordu : Delhi veya Semerkand'de yazılan bir eser bir yıl sonra Meraküş'de okunuyordu.

Buna karşı batının bir özelliği vardı : Roma'dan kalma serbest şehirler (Municipium) ayrı ayrı gelişme merkezleri idi. Büyük siyasî merkezlerin, imparatorlukların doğmaması yüzünden bu «serbest şehirler» kendi yağlarıyla kavrulmaya, kendi belediyelerine dayanmaya mecbur idiler. Bu da Avrupa'nın daha erkenden belediyelere dayanan bir medeniyet olmasına zemin hazırladı. Akdeniz'de korsanlara ve deniz ticaretine dayanan siteler gelişmeye başladı : Venedik, Ragusa, Cenova başlıcaları idi. Batının daha göçebe baskısından kurtulamadığı devirde ilk medeniyet tohumları bunlardı. Fakat nüfus yerleştikçe ve arttıkça, kilise kuvvetlendikçe Avrupa'da taşma ihtiyaçları uyandı. Her taraftan tıkanmış olan bu kıt'a kendine ticaret kapıları ve değişim sahaları aradı.

Orta çağ, batılıları Burg'lar halinde parçalanmaya zorlamıştı. Eski yerli halk bu Burg sahiplerinin hizmetçileri olan köylüler halini aldılar. Burg'ların karşılıklı savaşları bazan onların yıllarca birbirlerini kuşatmala-

rına sebep olduğu ve bu kuşatma zamanı süresince kuşatılan kaleler gıdaları olan eti ve suyu anbarlara, sarnıçlara istif ettikleri için bu etin kokmamasını ancak çok miktarda baharatla sağlayabiliyorlardı. Baharat orta çağ Burg'larının hayatî ve zarurî bir maddesi olmuştu. Halbuki yalnız Hindistan'dan getiriliyordu. Hind yolu İslâmların elinde idi. Bu yolu açmadıkça istenilen baharatı elde etmek kabil değildi. İşte batıda İslâm âlemine hücumun ilk sebebi bu idi. Bu sebep «Kudüs» ün (yani İsa'nın şehrinin) zaptedilmesi gibi dinî bir gaye ile birleşti ve kuvvetlendi. Bu yüzden kilise ile Burg sahipleri ve şövalyeler elele verdiler. Ve Haçlı Seferleri'ni açtılar. İktisadî ihtiyaçlarla taassubun birleşmesinden doğan bu seferler yüz elli yıla yakın bir zaman sürdü (10 - 12 nci yüzyıllar). İslâm medeniyeti felsefe ve ilimde büyük eserlerini vermeğe devam ediyorsa da siyasî bütünlüğünü kaybetmişti. Araplar, aslında aşiretlere bölünmüş ve kabile kavgaları içinde yaşıyan bir kavimdi. Onlara siyasî birliğini İslâmiyet kazandırmıştı. Fakat buna rağmen kabile kavgalarından vaz geçemediler. İlk halifelerden biraz sonra Haşimî ve Emevî mücadelesi ile başlıyan aile kavgaları, sonraki yüzyıllarda İslâm imparatorluklarının parçalanmasına sebep oldu. Haçlıların akını başladığı zaman eğer İslâm âlemine yeni bir faktör, Türkler karışmış olmasaydı bu akın neticeye pek çabuk ulaşabilirdi (1). Fakat Anadolu'da Selçuklular, Suriye'de ve Mısır'da Atabekler Haçlı ordularını durdurdular. İslâm âlemi bu sayede daha uzun bir süre dayanma gücü gösterdi. Sicilya ve Endülüs'de çekilme zorunda kaldığı halde Haçlılara karşı tepki'nin verdiği kuvvetle yeni bir hamleye girişti. Bu ikinci hamle artık yalnız siyasî, iktisadî yayılıştan ibaret değildi. Fakat Haçlı akınını körükliyen ve dinî savaşları coşturan hıristiyan askerî tarikatlara (Teuton'lar, Templier'ler, Hospitalier'ler) karşılık bu sefer İslâm âleminde yeni din savaşlarını körükliyen askerî tarikatlar (Kadirîlik, Rufâilik, Bektaşîlik, Erenlik v.s.) doğmaya başladı. Bir yandan Avrupa'ya doğru genişliyen Osmanlı devleti, bir yandan Hindistan içine uzanan Türk - Moğol imparatorluğu bunlara dayanarak kuruldu. Tarikatların yayılışı her ne kadar İslâmiyetin uzak doğu ve Afrika'da hızlı yayılışında büyük âmil oldu ise de, artık 8 - 13 üncü yüzyılların fikir hürlüğü ve medenî yaratışına imkân kalmadı. İslâmın temeli olan tolerans'ın yerini taassub aldı.

Avrupa Haçlı seferlerinde başaramadığı genişleme ve mahreç bulma imkânını başka yerlerde aradı. Doğu Almanya ve Hollanda Guilde'ler korporasyon birlikleri halinde işçi, tüccar ve sanatçı sınıfını feodallere karşı

(1) Jacques Pirenne, **Les Grands Courants de l'Histoire Universelle,** vol. III.

korumaya çalıştılar. Almanya'da Hambourg ve Lübeck şehirlerinde başlıyan Hanse birliği (1241) gittikçe genişliyerek Rusya içlerine, Nijni Novgorod'e kadar uzandı. Avrupa bu hamlelerle tıkanıklığından kurtulmaya çalışıyordu. Fakat otuz yıl savaşları ve Osmanlı istilâsı bunu imkânsız hale koydu. Avrupa ikinci defa iktisadî darlık içine düşüyordu. Daha 13 üncü yüzyıl içinde Haçlı seferlerinin başarısızlığından ye'se düşen batıya yeni bir çıkar yol arayan Reymondo Lulla bunu «Mânevî Haçlı Seferi» yapmada görmüş ve Papaların kapısını eskiterek, yirmi yıl gayretten sonra bu izni koparmış, misyonerlik teşkilâtı kurulmasını sağlamıştı. Fakat daha önemlisini bundan önceki bölümde gördük : Avrupa İslâm ilim ve felsefesinin üstünlüğünü anlamıştı. Kurtuluşun bu fikir olgunluğunu kazanmada olduğunu farketmişti. 13 ve 14 üncü yüzyıllarda devamlı tercüme faaliyeti ile Arapça ilim ve felsefe eserlerini Lâtinceye çevirmek suretiyle batı üniversitelerini uyandırmıştı. Bu uyanış sonunda İstanbul'un Türkler tarafından fethi üzerine İtalya'ya kaçan bilginlerin götürdüğü eserlerle tamamlanarak Renaissance halini aldı. Batının uyanışı Renaissance ile başlar. Halbuki doğunun çöküşü ayni asırda başlamış bulunuyordu : Bir yandan batıda ilimler ve felsefenin hızlı gelişmesine karşılık İslâm âleminde artık eski filozoflar ve bilginler nesli kurumuştu. Batıda kilise taassubuna karşı savaşın uyandığı devirde doğuda İslâmın toleransı unutulmuş ve taassub başlamıştı. Batı bu fikir uyanışının neticesi olarak büyük mahreçler arama yolunda en geniş adımları atmış; İslâm kalesini yıkarak açamadığı Hind yolunu Afrika'nın etrafını dolaşmak, Amerika'yı keşfetmek suretiyle açmıştı. Artık 16 ncı yüzyıldan başlıyarak Avrupa tıkanıklıktan kurtulmuştu. 17 ve 18 inci yüzyıllarda yeni kıt'aları sömürge haline getirmiş, uzak doğu ve bütün kıt'alarla kendi arasındaki ticaret yollarını ele geçirmişti. Böyle bir durumda artık İslâm medeniyetine üstünlüğünü sağlıyan değişim ve üretim merkezi olma vasfı kaybolmuştu. Hattâ İslâm ilim ve felsefesinin gölgelenmesine ve 15 inci yüzyıldanberi bu dünyanın fikir bakımından yaratıcılığını bırakmasına rağmen, Osmanlı imparatorluğunun yine de halâ ayakta durmasına sebep olan ticaret yolları da tamamen önemini kaybetmişti. «Kanunî» nin Avrupa içlerine kadar ilerlemesine rağmen dünya ticareti artık bu imparatorluğun yolu üzerinden geçmiyordu. Tarihî vak'aların gelişmesini, medeniyetlerin birbirine bağlı olarak yer değiştiren bu daha geniş değişim merkezlerinin doğuşunda aramadıkça her medeniyetin neden doğduğu, neden parlak devirler yaşadığı ve sonra gölgelendiği, hattâ çöktüğünü anlamaya imkân yoktur.

İslâmın Renaissance'ı batının taassub ve karanlık devri ile ayni zamana düşmekte idi. Nitekim sonradan İslâm medeniyetinde taassub dev-

rinin başlaması da batının Renaissance'i ile ayni zamana düşmüştür. Medeniyetlerin birbirine bağlı yürüyüşünü hesaba katmıyanlar onların hayatını İbn Haldun gibi kapalı âlemler halinde görmeye, her birinin doğuşu, parlayışı, çöküşünü ayrı bir kader gibi anlamaya meyletmişlerdir (2). Bu açıklama, ilk bakışta ne kadar kandırıcı olsa da, yine doğru değildir. Ayrıca insanları kaderciliğe ve kötümserliğe sürüklemek gibi çok büyük bir kusuru vardır. Halbuki hiç bir medeniyet tek başına ele alınamaz. Medeniyetler birbirine zincirleme bağlıdır. Her biri kendinden öncekinin eseridir; ona bir şeyler katarak kendinden sonrakini hazırlamıştır. Medeniyetlerin devirlerini tamamlamalarından söz edilemez. Yalnız yürüyen dünya medeniyetinin bir halkası olarak oynadığı rolden söz edilebilir. Bu bakımdan bazı milletlerin tarihin bir çağında medeniyetin bir halkasında aldıkları üstün yeri sonradan kaybetmeleri onların daha geniş bir üretim ve değişim dünyasında yeniden rol almıyacakları demek değildir. İslâm medeniyeti Yunan'dan aldıklarına yeni şeyler katarak batıya nakletti. 8 - 13 üncü yüzyıllar arasında geçirdiği parlak devri karardı. 15 inci yüzyıldan sonra haşiyecilik ve nakilcilik içine saplandı. Skolastige daldı. Fakat onun yeni dünya medeniyeti içinde ilim ve düşüncenin ulaştığı en üstün seviye ile temasa gelerek yeniden canlanması mümkündür.

(2) Başlıca günümüzde revaçta olan O. Spengler'in **«Untergang des Abendland» (Batının Çökmesi)** adlı eseri bu fikri savunmaktadır.

HAS İSİMLER CETVELİ

Abdüllatif Bağdadî 43, 217, 218
Abbas b. S. al - Cevherî 12
Abdullah b. Ali 12
Abdurrahman Bedevî 22, 106, 107, 111, 220
Abdullah M. 279, 267
Abelard, 313
Abd ün - Nebi, 210
Abdurrazzak et - Türkî, 113
Achileus, 3
Abdullah b. al - Mukaffa, 11, 22, 29, 43, 77, 78
Afifî, Ebu'l - Alâ, 284, 294
Africanus, Constantin, 308
Albert Nader, 116,322
Albertus Magnus, 46, 66, 94, 106, 177, 182, 311, 314, 315,
Anselme, Saint, 69
Anaximnadros, 2, 9
Anaximenes, 2, 165, 207
Anaxagoras, 3, 20, 117, 208
Antisthenes, 5,4
Ammonius Saccas, 8
Amidî, Seyfeddin, 119, 124, 139
Anan b. Davud, 168
Anawati, 15, 116, 321
Ancona, d', 331
Aldo Mieli, 31, 303, 309,
Alhacen, 304
Alhazen, 300
Alverdy d', T. 316
Altamira, 320
Alpago, A., 312
Amalfi, G., 305
Alaüddin Buhadî 250
Amulî Bahaeddin, 278
Ali Asgar Hikmet 264
Ahlâtî, F., 133
Ali Kuşçu, 136, 269, 301, 302
Abdullah Ansarî, 260, 261, 263
Akyiğitzade, Musa, 305
Apulée, 306
Archimedes, 296
Aristippos, 53
Abd el - İyas, 154
Abd el - Mesih. 16. 43
Aristo, 4, 6, 7, 13, 14, 15, 16, 17, 21, 26, 28 29, 30, 33, 35, 36, 38, 39, 41, 43, 45, 46, 47, 49, 52, 53, 54, 55, 56, 57 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 73, 76, 78, 79, 81, 85, 88, 90, 91, 97, 100, 101, 104, 105 113, 118, 121, 122, 125, 135, 140, 144, 154, 155, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 167, 169, 179, 180, 182, 183, 184, 186, 191, 194, 195, 196, 197, 199, 201, 202, 203, 207, 213, 218, 219, 220, 221, 222, 226, 243, 250, 276, 281, 297, 302, 311, 312, 314, 315, 317, 332.
Alexandre d'Aphrodise, 14, 45, 52,111, 167 208, 218, 302
Asilüddin 133
Arnobiu 325, 327
Asad Talas, 305
Attar, Feridüddin, 261, 263
Augustinus, 102, 120, 124, 322
Appolonius, 332
Autricuria, N. d',124, 332,
Ateş, Ahmet, 52, 55, 108, 115
Asin Palacios, M., 124, 128, 240, 322, 323, 325, 327, 328, 329, 330, 331
Arazî, M., 133
Babanzade, Reşit, 215
Bab Berzuye, 12, 22
Bebek, Hurremi, 24
Bacon Roger, 22, 312, 316, 332, 168
Bacon, Fr., 216
Basrî Hasan, 115
Bardésane, 10, 11
Basilide, 10
Baumbaerk, 13
Bauemekre, C., 125
Bayezid Bistamî, 102
Baburtî, Ekmelüddin, 138
Bakıllanî, E., 142, 271
Battanî el - Harranî, 296, 298, 304
Bergstresser, 13
Bergson, H., 93, 126, 130, 131, 191, 195, 250
Bedreddin Simavî, 66, 138, 252, 266
Behmenyar, 106, 110, 111, 112, 113
Bedavunî, 210

Belkhî Ebu Kasım, 14, 19, 292
Bar Hebraeus (Ebu'l Ferec) 17, 128, 322, 324
Behram Ferşad, 209
Bahaeddin Nakşıbend, 263, 264
Beyhakî, 65, 73, 74
Blanchet, 325
Blochet, Edgard, 331
Ben Jonis (İbn Yunus) 304, 306
Birkenmajer, A., 316
Bréhier, Emile, 107, 306
Bombaci, 320
de Boer, T.J. 310, 320
Bonaventura, 94, 106, 315
Berthelot, 31
Boehme, Jacob, 279, 283
Boutroux, Emile, 125
Bouyges, M. Pr., 155, 318
Bouthoul, G., 235, 237, 320
Bişr İbn Mutemer, 118
Browne, Prof., 133
Breisig, 320, 321
Bruno, G., 188
Buharî, Şeyh 263, 267
Buzcanî Ebu'l Vefa, 298
Biyedba, 77
Carneades, 8
Cahiz, 12, 19, 21, 23, 115, 117
Carlyle, 87
Cafer Sacadî, 293, 294, 295
Cabir İbn Hayyan, 21, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 295, 308
Cevad Muslih, 285, 288, 290, 291,
Casanova, 28, 247, 252, 253
Clément Huart, 252
Cevad Mustafa, 133, 134
Carra de Vaux, 89, 109, 310, 316, 320,
Cabatone, 330
Concilleri, 331
Condillac, 131
Corces el Arabî, 16
Colin, G., 303
Cebrail b. Bahtişu', 12
Corbin, Henry, 108, 109, 110, 188, 189, 192, 205, 207, 208. 278, 279, 280, 281, 283, 319.
Cevdet paşa, 229, 320,
Cheikho, 16
Comte, Auguste, 29, 317
Cassiri, 154
Cuveynî, 134, 140
Cüneyd Bağdadî, 248
Crombie, A. C., 316
Curcanî, Seyid Şerif, 114, 118, 124 138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 301
Çakminî, 10
Daniel de Foe, 215
v. Dayak, 312
Dante, A., 330, 331, 332,
Damascène, J., 321
Denis l'Aréopagite, 321
D'Herbelot, 155, 320
Dehlevî, A. 262
Degas, E. 325
Demokrit, 4, 8, 19, 37, 38, 56, 108, 116, 186, 207, 208
Devvanî, Celaleddin, 65, 135, 189, 206 208, 209, 252
Descartes, R., 36, 49, 55, 68, 69, 70, 100, 120, 121, 130, 219, 283, 315,
Dieterici, 28, 30, 63, 309, 310,
Diophantes, 9, 10
Diskorides, 15, 302
Diogenes, 4, 5, 53
Durkheim, Emile, 228, 230, 233
Duns Scot, 313
Ebu'l Ferec b. Tayyib, 12, 73, 76, 107, 108, 111
Ebu Hayyan Tevhidî, 28, 65, 73, 74, 75
Ebu'l Hasan Zencanî, 28
Ebu Ma'şer Belhî, 28, 49
Ebu Süleyman Sicistanî, 28, 65, 73, 74, 75
Ebu İsa el - Verrak, 22
Ebu Atahiyye, 22
Ebu'l Huzeyl, 19, 115, 116, 117, 118
Ebu Ali Rica, 22
Ebu'l Ferec, 12, 73, 302, 303
Eichhorn, 215
Esferamî, Ebu İshak, 271
Ebu Nasr, b. Irak, 298
Ebu Cafer El-Hazin, 298
Ebu Cumhur, M. b., 208
Ebu'l Fazi Alkamî, 20, 210
Ebu İshak el - Batruçî, 212
Ebu İshak eş Şakk, 218
Ebu'l Berekât Bağdadî, 109, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 250,
Ebu Nuvas, 136
El - İçî, 139
Ebu Mansur b. Zeyle, 111, 113, 114
Ebu'l Ferec Caselikî, 111
Ebu Said Ebu'l Hayr, 111
Ebu'l Abbas Zevkerî, 113
Ebu'l Maarî 118, 322
Ebu'l Alâ El Maarı, 323
El - Birunî, Ebu Reyhan, 11, 12, 22, 88, 106 111, 298, 299,
El - Ansarî, 76,228, 261, 262, 263
El - Kindî, 15, 16, 18, 21, 23, 43, 44, 45 46, 47, 48, 49, 52, 76, 77, 78, 309, 312
El - Cüzcanî, 111
El - Feyyumî, İbn Yusuf, 170
Empedokles, 3, 19, 20, 165, 190, 191, 207 288
Epiktetos, 7, 8

Epikür, 7, 8, 53, 118, 184
Enesidemus, 9
Eukleides, 10, 91, 134, 296, 299
Eylakî, Emir M., 114
El - Harkî, 31
El - Ceylî, M., 188
Ebu Nasr el Sarrac, 262, 263
Farabı, Ebu Nasr, 10, 15, 18, 21, 23, 26, 28, 48, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68 72, 73, 74, 75, 76, 85, 88, 90, 91, 93, 102, 104, 125, 135, 162, 167, 170, 180, 181, 183, 186, 196, 200, 205, 208, 213, 217, 218, 223, 255, 258, 282, 284, 288, 296, 298, 300, 302, 304, 306, 310, 311, 312, 313, 315
Ferganî, 264, 266
Fendereskî, Ebu'l Kasım, 278
Farmadî, 238
Fisagor (Pythagoras), 2, 9, 10, 17 19, 26, 28, 29, 39, 47, 53, 54, 56, 78 191, 207
Fındıkoğu, Z. F., 230, 320,
Flügel, 13
Fazlullah Esterabadî, 25
Fuzulî, 262
Farmer, H. G., 305
Fischel, W., 320
Gardet, Louis, 15, 42, 108, 109, 116 321
Galien (Calinos), 10, 15, 19, 53, 76, 81, 207, 302, 303, 304, 308
Gazalî, Ebu Hamid, 17, 29, 64, 65, 66 85, 90, 105, 109, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 135, 140, 141, 146, 155, 156, 159, 160, 162, 163, 165, 166, 171, 196, 214, 217, 218, 219, 239, 240, 241, 255, 263, 276, 277, 284, 313, 314, 317, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330
Guénon, R., 244
Gelenbevî, 251
Gibb, H.A.R., 320
Guillaume d'Auvergne 332
Gilson, Et., 110, 125, 309, 310, 314, 315,
Gauthier, L., 42, 216 155, 317, 319, 320,
Gundissalvi, 66, 125, 314, 322, 324
Goichon, 306, 312, 313
Goethe, 35
Guyau, J. M. 85
Gıyaseddin Şirazi, 208, 209, 210
Gıyaseddin Cemşid, 300, 302
Gumplovicz, 320
Gorgias, 65
Haarbrückner, 115
Hacı paşa, hekim, 138
Hakîm Tirmizî, 24, 61, 252,
Halebi, İbrahim, 134, 250, 251
Hâsib, Kem., 132
Habibî, 134
Haris Muhasibî, 240, 263
Hallac Mansur 24, 102, 171 243, 248, 249, 250 253
Hammer - Purgstall, 320
B.Haneberg, 313, 314
Hammond, R., 310
Hayyat, 17, 19, 23, 117
Hammad bin Yahya, 11
Halid bin Yezid, 40
Hasan Sabbah, 26, 132
Herakleitos, 3, 159
Hispalensis (İbn Davud) 66, 313, 314, 316
Hippokrates, (Bokrat), 10, 15, 19, 89, 149, 207, 302
Hermes (Heramise), 11, 35
Hemső, G. de, 320
Harezmî, 296, 305
Hocendî, Ebu Mahmud, 298
Husameddin, Hoca H., 273, 274
Hocvirî, 263
Heidegger, 206, 319
Homeros, 208
Herevî, M. b. Şerif, 208
Husrevşahî, 218
Hemedanî, B., 132
Hillî, Allâme, 132, 134
Hegel, 250, 276
Hopper, 112
Horovitz, 324
Husrev Şehinşah, 73
Huneyn b. İshak, 15, 16, 18, 76 297, 312
Hubeyş, 15
Hume, D., 39, 124, 141, 143, 321,
Horten, Max, 116, 160, 162, 164, 167, 190 313, 319, 322
İbn el - Arabî, 25, 61, 66, 103, 105, 131, 135 161, 171, 190, 194, 208, 242, 243, 244 245, 246, 247, 248, 249, 250, 281, 283 284, 285, 289, 292, 293, 295, 251, 252 253, 254, 255, 257, 259, 261, 262, 263 265, 266, 267, 268, 269, 270, 275, 330 331, 332
İbn el - Hakem, 14
İbn Hazm, 21, 218, 219
İbn Heysem, 20, 21, 65, 296, 299 300, 302 303, 312, 332
İbn Firişte, 25
İbn Ayaz, 31
İbn el - Kıftî, 28, 73, 189
İbn Keyyal, 21
İbn Nedim, 10, 11, 43 296
İbn Memun, 57, 101, 105, 167, 171, 180, 181 182, 183, 184, 185, 186, 398, 303 313 321,
İbn Meymun, 26, 31, 36, 218
İbn el - Erca, 11, 12

İbn Ebi Usaybia, 12, 73, 111
İbn el Hatib 211
İbn Butlan, 111
İbn Meserret el Cebelî, 331
İbn Raben et Taberî, 19
İbn el Khatîb, 227
İbn Meymunî, 217
İbn Bacce, 64, 146, 147, 148, 150, 152, 153, 306, 314, 316, 317
İbn Cebirol, 146, 170, 172, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 332
İbn Rüşd, 53, 62, 66, 73, 105, 106 110, 146, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 165, 166, 167, 168, 171, 213, 284, 303, 306, 315, 317, 318, 332
İbn Sina, 17, 35, 42, 55, 56, 65, 66, 69, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 113, 114, 115, 122, 125, 126, 132, 135, 143, 153, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 167, 170, 180, 181, 182, 196, 200, 206, 207, 213, 217, 218, 220, 222, 254, 256, 279, 280, 281, 282, 286, 290, 293, 296, 298, 299, 300, 306, 312, 313, 314, 315, 316, 321, 324, 332
İbn Seb'in, 64, 307
İbn Tufeyl, 167, 171, 194, 195, 213, 214, 215, 306, 319
İshak el Balag, 171
İbn Miskeveyh, 65, 73, 74, 76, 76 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 101, 135, 217
İbn Baytar, 89, 303, 306
İbn Rıdvan, 89, 302, 303
İbn Zer'a, 1, 18, 302
İbn Zohr, (Avenzoar), 154, 302, 303, 304, 306
İbn Erza, 305
İbn al - Amîd, 308
İbn Ravendî, 23, 43
İzmirli, İ. H., 308
İshak b. Umran, 304
İbn Salim, 205
İbn Kesir, 134
İbn al Aberî, 134
İsfahanî Ebu Kasım, 134
İbn Teymiyye, 250, 322
İbn Haldun, 40, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 309, 319, 320,
İbn Fevrek, 141
İshak b. Huneyn, 15, 18
İbn Şehriyar, 12
İbn Kemal, Ş., 250
Isawi Ch, 320
Jaspers, K., 206
Jourdain, 154
Kant, E., 65, 124, 127, 321
Kosta b. Luka, 15, 17, 76
Katolikos de Tagrit, 17
Kraus, Paul, 22, 31, 309
Kurt Ali, 74
Kâmil el - Şhaibi, 24, 252
Kaşgarî, Sa'deddin, 260
Kuleynî 279
Kiya Kuşyar, 298
Kadîzade Rumı, 301, 302
Keklik, Nihat, 254, 255, 256, 257, 258, 259
Kierkegaard, 206
Kâşî Afdaleddin, 132
Kazvinî, N., 133
Kûşacı, M. Ali, 134
Konevî Sadreddin, 65, 242, 252, 253, 254 255, 256, 257, 258, 259, 261, 268
Kutbeddin, M. Ebu Ali, 138
Khurşad, R., 133
Kremer, von, 320
Kurtubî, 322
Kâtib Çelebi, 320
Lachelier, 325
Lahicî A., 279
Lévi bin Gerson, 171, 300
Leibniz, 38 52, 68, 92, 116, 199, 201, 202 205, 242, 243, 268
Lamiî, 260, 262
Larî, A. Gafur, 262
Lutfi Cum'a 85
Lévi - Strauss, 234
Lacy O'Lery, 15, 310
Leêine, 320
Locke, J., 49, 55, 93, 99
Marcus Aurelius, 7, 8
Marcion, 10
Manî, 11, 20, 171
Metta b. Yunan, Ebu Bişr, 15, 18
Meniket el - Hindî, 12
Mes'udî, 14
Meyerhof, 13
Massignon, L., 28, 246, 247, 284, 285, 286 253
Mevlânâ, 190, 249
Mevlânâ, C. R., 131, 255
Mecd-i Ceylî, 118, 189
Malebranche, 125, 321
Mir Dâmâd, 110, 278, 280
Mîrim Çelebi, 301
Mısrî, M. Salim, 299
Maunier R., 320, 235
Machiavel, 233
Marx, K., 233
Moîse de Narbonne, 171, 215, 316
Molla Fenarî, 138, 190, 301
Maragî, F., 133, 179
Munk, 155, 172, 179, 306,
Musa Carullah, 211
Musa bin Meymum, 217

Mustafa Fehmi, 228, 320
Murdock, G. P., 234
Multan, Celâleddin, 210
Morus, Thomas, 63
More, Henry, 283
Muhsin Kabz, 279
Musılî K. b. Yunus, 299
Merzevî, Habeş ül - Hâsib, 296
Mekkî, Ebu Talib, 239, 262
Molla Camî, 255, 260, 261, 262, 263, 266
Mevlânâ Bedreddin, 262, 272
Müstakimzade, 266
Montesquieu, 320
Mikarisî P., 43
Michel le Syrien, 331
Milles, J. M. 316
El - Macritî, 308
Mahmud Kasım, 318
Macdonald, C., 320
Nazzam, İbrahim, 19, 115, 117, 118, 219
Nuh bin Saman, 51
Naima, 320
Niksarî, 138
Nuşencanî, Ebul Feth, 75, 716, 217
Neckam, A., 332
Nevaî Ali Şir, 260, 261
Nablusî, A., 263
Nizamî, 261
Nicholson, 264, 284
Nebi bin Turhan, 250
Nişaburî, Mir Salih, 267, 275,
Nirizî, Ebu'l Abbas, 297
Nicolaus d'Autricuria,
Nisaburî, F., 132
Occam, G. d', 22, 90, 124
Osman Ergin, 259
OEtinger, F., 283
Ozanam, 331
Origène, Scot, 321
Ömer Hayyam, 26, 113, 219,
Parmenides, 3, 275
Proclus, 321
Prodicos, 3
Protagoras, 4, 65, 159
Platon, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 13, 14, 15, 16, 17, 26, 28, 44, 48 52, 53, 54, 38, 39, 41, 44, 46, 47, 48, 58, 63, 64, 65, 66, 70, 76, 86, 104, 118, 121, 122, 140, 159, 166, 167, 169, 190, 191, 195, 200,, 207, 219, 243, 246, 248, 268, 275, 289, 302, 315
Pascal, B., 54, 124, 127, 128, 325, 326, 327, 328, 329, 330
Paracelse, 35
Pirenne, J. 336
Plinus, 36
Philopon, Jean, 14, 15, 111, 185,
Porphyrios, 9, 15, 39, 52, 55, 288
Plotin, 8, 9, 10, 13, 14, 17, 29, 30, 41, 42, 46, 52, 53, 56, 57, 66, 191, 242, 243 257, 276,
Posidonius, 302
Ptolemaios, 10, 88, 134, 155, 213, 296,
Pines, S., 107, 111, 219, 220
Peter d'Ailly, 124
Pirî zade, 229, 267, 274, 320,
Pritius, 215
Picavet, 305, 315
Parisâ, Hoca Mehmet, 261, 262, 265
Pyrrhon, 8, 53, 218
Quatremère, 229, 320
Quadri, 58, 305, 310
Rousseau, J. J., 5, 65, 120
Razî Ebu Bekr Zekeriyya, 12, 19, 20, 21, 30, 43, 53, 76, 80, 90 93, 190, 219, 234 296, 299
Richter, 320
Ravendî, 23, 308,
Renan E., 155, 317, 318
Reymondo Lulla, 245
Rappoport, 320
Razî Fahreddin, 65, 114, 118, 119, 125, 135, 138, 139, 140, 141, 144, 170, 185, 189, 218, 220, 287, 295
Rosenthal, E.. J., 316, 320
Ruska, J., 31
Ritter, H., 13, 309
Ruzbarî, 77
Ramon Marti, 124, 322, 324
Renouvier, 141
Rossi, 154
Reichenbach, H., 221
Rabbanî, İmam, (A. Farukî) 202, 244, 243, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 274, 275, 276
Riza Tevfik, 253
Sabit bin Kurre, 18, 51, 76, 296, 312
Sarrac, Ebu Bekr, 51
Sarakhsî, 49
Salih b. Abd el - Kuddus, 22, 23
Salih Zeki, 305
Sachau, 299
Satı Al - Husrî, 230, 320
Sâdî (Şeyh), 131, 262
Sadreddin, Khoca, 133
Safedî, 134
Salâhî, Uşşakî, 265
Sehl b. Bişr, 312
Serakhsî, 21
Sergius, 16
Sebzevarî, H. 14, 108 212, 279,
Schopenhauer, A., 8
Scot, Michel, 332
Sextus Empiricus, 9
Spinoza, B., 57, 58, 68, 99, 101, 105, 129, 182, 185, 194, 243, 258, 268

Sendubî, 74
Sylvestre de Sacy, 228, 320
Slane, Baron de, 228, 320
Suhreverdî, Ebu'n Necib (Şeyh), 263
Sohund, 325
Silhon, 325, 327
Sirmond, 325, 327, 328, 329
Suhreverdî, Ş. Maktul, 108 131, 153 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212 218, 242, 254, 275, 278, 279, 280, 287, 288, 289, 290, 291, 293, 319
Schelling, 191
Steiner, R., 191
Steinschneider, 13, 310
Schmidt, 320
Schulz, F. 320
Seylekutî, 251
Sokrat, 2, 4, 5, 6, 9, 19, 21, 28, 36, 38, 41, 42, 44, 70, 104, 115, 207, 216, 220, 283, 321,
Spengler, Oswald, 320
Şarîf, 217
Şehyî, 211
Şehrizorî, 187, 188, 190, 206, 207, 211,
Şirazî, Kutbeddin, 133, 190, 206
Şirazî, Sadreddin, 108, 189, 208, 209, 211, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 288, 289, 290 292, 293, 294, 295
Şirvanî, 132
Sırrı Sıktî, 77
Scaliger, 318
Schaeder, H. H., 246, 247, 284
Sülemî, 263
Simmanî, A., 266
Swedenborg, 283
Şehristanî, 288
Toplamacıoğlu, M., 325
Tabatabaî, 278, 279
Tibertinus, Plato, 298
Théophrastos, 208
Thalès, 2, 9, 10, 19, 36, 296
Timothée, 15, 16
Teftazanî Sa'deddin, 118, 138, 139, 250
Thomas, Saint, 66, 89, 106, 124, 167, 177, 279, 311, 313, 315, 321, 324, 330, 332
Nasırâddin Tusı, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 268, 288, 296, 300, 307
Turan, Osman 190
Themistius, 14, 15, 111, 167, 207, 208, 217
Tarde, Gabriel, 81 230,
Ürmevî, Sıraceddin, 115, 119, 143,
Übeydullah Ahrar, 260
Ülken, H. Z., 13, 49, 57, 62, 72, 92, 111, 125, 254, 304, 309, 320, 324,
Vajda G., 107, 111
Valentin, 10
Vasıtî, 103, 113
Van Riswick, H., 168
Vathier, 314
Vico, J. B., 236, 320
Victor El - Kek, 296
Uluğ bey, 301, 302,
Uzdilek, Salih Murat 301
Witello, 300, 332
Walzer, 45
Wickens, G. M. 316
Wulf, 316
Xenophanes, 2
Yasavî, Hoca Ahmed, 263
Yahya b. Adi', 16, 49, 50, 53, 65, 77
Yahya en Nahvî, 16, 43, 53, 186
Yakut Hamevî, 74
Yaltkaya, Şeref, 220, 306
Yetkin, Safvet, 212
Yörükan, Y. Z. 212
Yuhanna b. Haylan, 51
Yuhanna Kumeyr, 28
Zehravî Ebu Kasım, 303
Zünuzî Abdullah, 212, 279
Zeki Velidî, 261
Zeki Mübarek, 74
Ziyaeddin Halid, 265
Ziya Paşa, 319
Zenon Stoalı, 8, 17, 52, 63
Zeyd b. Ruf'a, 27, 28
Zenon, Elea'lı, 3, 7, 17, 52, 116

TEKNİK TERİMLER CETVELİ

accident : araz, ilinek (cem : a'râz)
agent autonome : fail-i muhtar
apeiron : ilimité, hudutsuz
arché :ilk, kök
ahlat : les humeurs
anachronisme : zaman yanlışlığı
allégorie : istiare, mecaz
Almagesti : Ptolemaios'un astronomi eseri
âlemi sugrâ : microcosmos
alchimie : Ortaçağ kimyası
âsâr : les effets (eser)
attribut : sıfat, Mant : yüklem
abstrait : mücerred, soyut
abstraction : tecrid, soyutlama
âlemi Misal : le monda des Idées
ahkâm ün nücum : influence astro logique (yıldızların tesiri)
Ahir : son, dernier
Arş : (Arş-ı a'zam) Tanrının güclerinden
ascension : yükseliş, uruc
akl-i bi'l kuvve : güc halinde akıl
akl-ı bi'l fiil : fiil halinde akıl
akl el müstefad : kazanılmış akıl
Akl el faal : Üstün Felek aklı
âde (el - âde) : coutume, occasion
athéisme : ilhad, tanrısızlık
acz : impuissance
agnosticisme : lâ - edriyye
Alemi ma'kul : le monde Intelligible
Alemi mahsus : le monde sensible
adl vet - tevhid (El -) : Justice et Unité, Mutezile doktrini
akl el heyulânî : maddî akıl
akl bi'l meleke : alışkanlık halinde akıl
Akl el Evvel : İlk Akıl
akl el kudsî : Peygambere vergi akıl
anima : can (pneuma), nefs
ataraxia : Epikür'ın teorisi
bâtın : gizli
baas : gönderilme
Beyt el hikme : Académie
Burhan : démonstration, kanıtlama
behimiyye : hayvanî güc
bizatihi : en soi, kendi başına
Bâki : sonu olmayan
bedâha : évidence, apaçıklık
bâtıl : faux, yanlış
bast : açılma (zıddı : kabz)
bâise (illeti -) cause occasionnelle
bir - rucu' : dönmek suretiyle
bürûz : bariz olma (karşıtı : kümun)
Cavidan-ı kebir : F. Esterabadî'nin eseri
cevher : substance (ilk şeklinde «ayn» denmiştir)
cevheri ferd : atome
cilâi kalb : kalbin parlaklığı
clinamen : maile (Epikür'de atomların kayması)
concret : müşahhas, somut
concrétisation : teşehhus (personnification ile karışıyor, eski terimde ayrılamıyor)
Chaos : Fevza : (chaotique : fevzaî)
creatio ex nihilo : yoktan varolma
cosmopolitisme : dünya hemşeriliği
créationisme : yaratıcılık
cedel : dialectique
certitude : yakîn, kesinlik
convention : i'tibar,

consistance : kıvam
consistant substantiel : cevherî mukavvim
cevher-i gâsik : Sühreverdî felsefesinde
dâhir : intemporel, zamanüstü
dâî : şiy'ilerde bir nevi misyoner
da'vet : mission
dehr : intemporalité
Demiurgos : Sâni i Alem
Dar el ilm : Académie
Dyade : Platon'un son diyaloglarındaki fikri
dualisme : sünaiyye, ikicilik
dogme : Nass, mutlak kanaat
devr-ü teselsül : cercle
Delîl ül hairîn : Sapıkların rehberi (İbn Memun'un eseri)
doxa : opinion, sanı
Emanation : Tecellî
ecléctique : uzlaştırıcı
entelechia : Kemal (gayei kemal)
Ethos : Cosmos'a karşı insanın ahlâkî varlığı
Ethique : İnsan felsefesi (Ahlâk)
Eudemonia : saadet, mutluluk
exégèse : Tefsir
éternisme : ezeliyetcilik
Eternel : ezelî ve ebedî, başlangıçsız ve sonsuz
Emr : Pré-création, yaradıştan önce.
Evvel : commencement başlangıç
Eudémonisme : saadet nazariyesi
fanatisme ; taassup
Felasife : İslâmda Yunan çığırındaki filozoflar
fesad : corruption, bozulma, dağılma
fidéisme : imancılık
fiil : acte (karşısı : güc : puissance)
fail-i muhtar : agent autonome
felsefet el ulâ : philosophia prima
fusul üz zâtiyye : öze ait farklar
gayet el kusvâ : en üst gaye
glose : haşiye, dipnot
gayet en nihaye : en son gaye
Gayb-ı mutlak : le monde caché absolu
Gayb-ı muzaf : le monde caché relatif
Gayb el gayb : le caché des cachés
Geschichtlichkeit : İnsanın tarihîliği
Gnosis : İrfan, ariflik
gnostique : ârif
hads : intuition, sezgi
hâdis : produit
hudus : production
hadîs : Peygamberin sözü
hikmet el ahlâkiyye : philosophie morale
haşr-i ecsad : Résurrection, ruhun cesedle birleşmesi
Hélénisme, İskenderden sonraki Yunan felsefesi
Hélénistique : bu felsefenin devri
el - hadd el hakikî : définition rèelle
hadd el lafzî : éfinition nominal
el - Hikme : felsefe, (sagesse : bilgelik)
hédonisme : zevke dayanan ahlâk
Hikmet el menziliyye : OEconomique
Hikmet el hulkiyye : Ethique
hey'et : figure
hucce : delil, argument
hylé : matière, madde (heyulâ)
hylozoîsme : Yunanda canlı madde teorisi
hypekaimenon : substantia (cevher)
hermétisme : Hermes'e ait, gizli bilgi
Hermes : (cem : Heramise)
heyulâ : madde
humeurs : Ahlat (müf : halt) kan, safra gibi sıvı madde; huy, mizaç
Hypostase : Uknum (çem : Ekanîm) Plotin'e ait
hétérodoxie : Dinî Cemaat dışında
Halk : Création
Hâlik : Créateur
İdee : Misal (Platon'un teorisi)
İbtal : Réfutation

mpassible: duyguların üstünde
cabî : affirmatif, olumlu
sbatı Vacib : Démonstration de Dieu
knaî : persuasif
nayet : Grâce
nterprétation : yorumlama
sna aşeriyye : *oniki imamcılık* (Şiy'î mezhebi)
stinbat : Bir nevi batınî tefsir
stidlâl, raisonnement, akılyürütme
stikra' : induction, tümevarış
stintac : déduction, sonuçlayış
rşad : Apologétique
mam ma'sum : Şiy'ilikte İmamî doktrininin temeli
ntibah : uyanma
lm el yakinî : kesin bilgi, conn. certaine
drâk : perception algı
ndas : production
bda' : création
ttihad : bir olma, union
tisal : bitişme, cohésion
ttisaf : sıfatlanma
lluminisme, Nurun açılması, İşrak mesleği
nkân-ül-amm : Possibilité, mümkün
nkân - ul - hass : contingence, zorunsuz
şrak : İllumination
rrationnel : akıl-dışı
ntellectu : Akıl
ntelligentia : Feleklere ait Akıl
ncarnation : Tecessüd, ruhun bir cesede girmesi
Kasrî : yer yüzüne ait hareket
Kadhiyyet el vaz'iyye : şartlı önerme, proposition hypothétique
halâ : boşluk (aksi : **melâ** : doluluk)
adhaya : önermeler, les propositions
ıyas : tasım, syllogisme
Kalem : Tanrıya ait güclerden
Kürsî : bu da öyle
uvvet el kudsiyye : kutsal güc, la puissance sacrée
evn : Genèse, Alemin doğuşu
Küll ül Ucüb : merveilleux (Tanrının vasfı, Farabi)
kâhin : oracle
kehanet : prédiction
Kozmos : Cosmos
kemâl : perfection, yetkinlik
katigorya : catégorie, *makûle (eski :* makulât)
el - kuvvet el müvellide : doğurucu güc
kuvvet el gaziyye : besleyici güc
kuvvet el âlime : bilici güc
kuvvet el âmile : yapıcı güc
kuvvet en nefsiyye : nefs gücü
kuvvetel kemaliyye : yetkin güc
külliyat : les universaux
kavl üş şarih : discours explicatif
el - kiyase : tedbirli zekâ
Kadîm : başlangıçsız
Khulûd : ölümsüzlük
Kesb : Eş'arîlere göre insan iradesinin doğuşu
Levh : Tanrının güclerinden
lâzime, corollaire, yakın sonuç
ma'kulât : les intelligibles, akledilirler
makulât : les catégories
ma'lûl : sebeplenmiş, causé
maïeutique : Sokrat'ın soruşturma metodu
Manichéisme : İran dini, maneviyye, zindiklik
Maharîk el - Enbiya : peygamberlerin harikaları
muhdis : producteur, créateur
muhdes : produit, créé
métempyschose : Tenasuh, ruhların göçü
Mixte : karma
Mukatta'at : Kur'anda anlamı bilinmeyen, bazı sûrelerin başındaki harf
Melâhide : tanrısızlar, les athées
moniste : birci, tek prensip kabul eden
monophysite : Allahla İsa'nın ruhunun birliğini kabul eden hıristiyanlık.
Menaniyye : manichéisme
Melaiket-i hassa : özel melekler

âna'l insaniyye : İnsanlığın manâsı
ebde' : principe, ilk (başlangıç)
ead : ahiret, kıyamet
lebde ve Mead : Eschatologie
la'kulat es sırfa : les Intelligibles purs
lisal : Idée (cem : **Müsül-i Felâtuniyye**)
nsbai kübra : İnsan
Sirencat : İlim - dışı bir Ortaçağ bilgisi
Sutikûn : İmamî doktrininde
Nass : dogme
Nous : Akıl (Yunanca)
nefs ün-natıka : l'âme raisonnante
pluraliste : çokçu, çok prensip kabul eden
principe : mebde', ilke
paradoxe : paradoks
pneuma : ruh
Procession : Sudur
Peripatos : yüryenler, Aristo mesleğindekiler
phlogistone : cisimlerin yanarak başka cisim olacağına inanan Simya faraziyesi
prototype : ilk örnek
Providence : Tanrının kudreti
parapsychologie : ilim dışı ruhî olayları savunan görüş
Ruh ül Kuds : Saint Esprit
sûre : la forme
saadet el kusva :Félicité
sıfat ez zatiyye : les attributs essentiels
spirituel : lâtif, mânevî
spiritualisme : ruhculuk
spéculation : Nazar
Sâni' : Démiurge
syncrétique : çeşitli fikirleri uzlaştırıcı
stoïque : Stoa ahlâkına mensup, arzularını yenen
sceptique : şüpheci, reybî, hisbanî
tahalluk : huy edinme
teemmül : réflexion, iç düşünme
tedbir ül medenî : siyasî rejim
tasavvurat : les concepts, kavramlar
tasdikat : les jugements, hükümler
tekâfü edille : dichotomie
te'vil : batınî tefsir
Théologie : İlâhiyat
ta'limiyye : bir şiy'î doktrini
Théodicée : dinî ahlâk
ousia : cevher, substance
Trinité : Teslis
transmigration : ruhların göç etmesi
Tılsımat : Ortaçağın ilim - dışı bilgilerinden
Uruc : Ascension, yükselme
Ustukuss : élement, unsur
vücudîyye : vahdet-i vücud'a ait
Vacib bizatihi : Etre nécessaire en soi
Vacib ligayrihi : être nécessaire par autrui
Zâhir : apparent
Zuhur : Procession

BAŞLICA KAYNAKLAR (1)

Abdürrazık, Dr. Mustafa : Temhid li tarih il - Felsefese il - İslâmiyye, 1944.

Ahmed Emin : Ed - Dhuhâ fi'l - İslâm, 3 mücelled.

Abdul - Hadi Ebu Rîde: Nusus ı Felsefiyyeti arabiyye.

Ali Sami En-Neşşar : Neş'et el-Fikr el-felsefî fi'l - İslâm.

Alber N. Nader : İbn Sina ve'n - Nefs el-beşeriyye.

Alber N. Nader : El-Felsefet el-Mutezile.

Abdul - Hadi Ebu Rîde : Resail el-Kindî el-Felsefiyye.

Abdurrahman El-Keyyal : El-Kindî, 1962.

Ahbed Emin : Hay İbn Yakzan li İbn Sina ve bn Tufeyl ve Sühreverdî, 1952.

Bedevî, Abdurrahman : El - İnsaniyye ve'l - Vücudiyye.

Bedevî, Abdurrahman : Ez-zaman el-vücudî.

Bedevî, Abdurrahman : El-İlhad fi'l İslâm 1945.

Bedevî, Abdurrahman : El-usul el-Yunaniyye li'n nazariyyat es-Siyasiyye fi'l İslâm.

Bedevî, Abdurrahman : Aristu ind el-Arab, 1947.

Bedevî, Abdurrahman : El-İnsan el-Kâmil fi'l İslâm, 1950.

Dünya, Süleyman : El-hakika fi nazar el-Gazalî.

Dünya, Süleyman : İbn Sina ve'l - Baas.

Ebu Riyan, Muhammed Ali : Usul el-Felsefet el-İşrakiyye.

Hilmi, Mustafa : El Hayat-er ruhiyye fi'l İslâm, 1941.

Ebu'l Vefa el-Ganimî : Dirasat fi Felsefet el-islâmiyye.

Ebu'l Ata el-Bakrî : İtirafat el-Gazalî, 1943.

Ebu Hayyan Tevhidî : El Mukabasât.

Celâl el-Aşrî : Hakikat el-Felsefet el-İslâmiyye.

Gardet, Louis : El mukaddemat el-Felsefiyye li tasavvuf el-Sinavî.

Gorgis Avvad : El-Kindî, 1962.

Gilab, Muhammad : Müşkilet el-İlâhiyye.

---

(1) Esaslı manüeller zikredilmiş olup metinde kullanılan bütün kitap ve makaleler alınmamıştır.

Kraus, Paul : Resail i Felsefiyye li Ebi Bekr Zekeriyya Razî, 1939.
İzzet, Abdül-Aziz : İbn Miskeveyh.
İbn Haldun : Mukaddeme, Kahire.
İbn Sina : Tis'a Resail fi'l Hikmeti ve't Tabiiyyat.
İbn Miskeveyh : El-Hikmet el-hâlide, naşiri : A. Bedevî 1952.
İbn Miskeveyh: Tehzib el-Ahlâk, Beyrut.
İbn Miskeveyh : El-Fevz el-Asgar.
İbn Sina : Cuşennâme : telif i Dr. Z. Safa.
Lütfi Cum'a : Tarih i Felsefeti İslâmiyye.
Kemaleddin el-Yazici : El-Felsefet el-arabiyye.
Farabî : Felsefeti Aristotales.
Farabî : Kitab el-cem' beyne re'ye-l hakimeyn (Yahtevi semaniyete resail).
Farabî : İhsa el-Ulum.
Husainî, S. A. Q. : İbn al-Arabi.
Muhammed el-Behiy' : El-Tefkir el-islâmi (El cânib el ilâhî min et tefkir el islâmî).
Madkur, İbrahim, B. : Dürus fi tarih el Felsefe.
Macid Fahri : İbn Rüşd, feylosof ı Kurbuta.
Musa, Muhammed Yusuf : El-Felsefeti fi'ş Şark.
Nasireddin Tusî : (Yadnâme) Tahran.
Necmabâdi, Dr. Mahmud : Müellefati Razî.
Necati, Osman : El İdrak el hissî inde İbn Sina.
Nuri, Subhi, M. : El Kindî, Et tabib ve'l feylosof el arab, 1962.
Ömer Ferruh : El Arab ve'l - Felsefet el - Yunaniyye.
Safa, Zebihullah : Tarih i Ulum i aklî der temeddünü İslâmî.
Satı El-Husrî Ebu Haldun : İbn Haldun.
Taki eş-Şeyh Kazi : El-Kindî, 1962.
al-Shaibî, Kâmil Mustafa : Es sıla beyne't - Tasavvuf ve't Teşeyyu', Bağdad, 1964.
al-Shaibî, Kâmil Mustafa : Eş Şiy'a ve'l Fütüvve.
Cevad Muslih Hikmet : Sadr el-Müteellihin, telhis ve tercüme.
Tanci, Muhammad Tavit el : Et Tarif i bi İbn Haldun ve rihletihi Garben ve Şarken, 1951.
Resail-i İkhvan - üs Safa, 4. cilt, Kahire.
Said ed-Diveci : Beyt el-Hikme, Musul.
Yuhanna Kumeyr : İbn Tufeyl, 1948.
Yuhanna Kumeyr : İbn Rüşd, 1949.
YuhannaK umeyr : Gazalî, 1950.
Yul anna Kumeyr : İkhvan es-Safa, 1945.
Yadnâme-i : İbn Sina, Tahran.
Yadnâme-i : Nasîr-i Tusî, Tahran.

BATI DİLLERİNDE

Albert Nader : La Philosophie des Moutezilites.

Asin Palacios, Miguel : La Mystique d'al - Gazzalî, 1914.

Asin Palacios, Miguel : La spiritualité musulmane et la spiritualité chrétienne.

Bréhiér, E. : La Philosophie du Moyen Age.

de Boer, T. J. : Geschichte der islâmischen Philosophie, 1911 (İngilizce, Arapça ve Türkçe terc.).

Brönnle, Paul : Die Staatsleitung von Alfarabi, Brill, 1904.

Carra de Vaux : Les Penseurs de l'Islam, 5 vols, 1920.

Carra de Vaux : Avicenne.

Carra de Vaux : Ghazali.

Corbin, Henry : La Philosophie İslamique, Gallimard.

Corbin, Henry : La Philosophie de Shahabeddin Sohreverdî el-magtul.

Corbin, Henry : La Philosophie de Shahabeddin Sohreverdî d'Alep

Colin, Gabriel : Avenzoar, sa vie et ses oeuvres, Paris, 1911.

Claude Field : The Confessions of Al-Ghazali.

Dieterici, Die Abhandlungend er Ikhwan - es - Safa in Auswahl, Leipzig, 1886.

Dieterici, Fr. : Alfarabis philosophische Abhandlungen, Leiden, 1890.

Dieterici, Fr. : Der darwinismus in 11. Jahrhundert. Leipzig, 1876.

Enan, M. A. : İbn Khaldun, his Life and Works.

Garet, Louis : La Cité Musulmane, Paris, 1954.

Gardet, L. et Anawati : Introduction à la Théologie Musulmane, 1948.

Gardet, L. : La Pensée religieuse d'Avicenne.

Goïchon, A. M. : La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale, Paris, 1944.

Goïchon, A. M. : L'Etre et l'Existence dans la Philosophie d'İbn Sina.

Goïchon, A. M. : Le Lexique philosophique D'Avicenne.

Gauthier : La Philosophie d'İbn Tofail.

Gauthier : La Philosophie d'İbn Roshd.

Horten, Max : Philosophie des Erleuchten.
1912.

Morten, Max : Die religiöse Gedankenwelt der gebildeten Muslime im heutigen Islam, Halle, 1916.

Hammond, R. : The Philosophy of Al - Farabi and its influence on Medieval Thought.

Holmyard and **Mandeville** : Avicenna de Congelationa lapidum (Al - Shifa) 1927.

Husaïnî, S. A. Q. : İbn al-Arabî.
Hadland F. Dawis : Jami The Persian Mystic.
Madkour, Ibrahim : La place d'Al Farabi dans la Philosophie arabe.
Madkour, Ibrahim : La logique d'Avicenne.
Munk : Les philosophies arabe et juive.
Moussa Amid : Essai sur la psychologie d'Avicenne.
Nadawi, Muzaffereddin : Muslim Thought and its Sources.
Nawab Ali: Some Moral and Religious Teachings of Al Ghazzali.
Mieli, Aldo : La Science Arabe.
Périer, Augustin : Petits traités apologétiques de Yahya b. Adi, Paris, 1920.
Quadri : La Philosophie arabe dans l'Europe Médiévale, Payot.
Qazvinî, M. Khan : Ebu Suleyman Sidjistani, Paris, 1932.
Renan, Ernest : Averroès et l'averroéisme.
Rosenthal, E. I. J. : Political Thought in medieval Islam, Cambridge, 1958.
Saliba, Djemil : Métaphysique d'Avicenne.
Sahib Ahmed Kamali : Tahafut al-Falasifa of Al Ghazzali.
Sharif, M. M. : Muslim Thought, its Origin and Achievements.
Sharif, M. M. (edited by) : A collective Book, Two vol. 1967.
Stanley Lane Poole : The Brotherhood of Purity (Ikhwan us Safa).
Sarwar, Hafiz Ghulam : Philosophy of the Quran.
Sarton : History of Science.
Wensinck, A. J. : La Pensée de Ghazzali.
Zebihullah Safa : Le Livre du millénaire d'Avicenne, Theran, 1953.
Hikmet Hachim : Le Critère de l'Action, trad. de Mizan al Amel de Ghazzali, 1948.
Goïchon : Livre des Directives et Remarques, trad. de İcharat ve't Tenbihat d'Ibn Sina.

TÜRKÇE

Ateş, Ahmet: Risalet el Işk, İbn Sina'dan tercüme.
Ateş, Ahmet : Risalet el İksir, İbn Sina'dan tercüme.
Ateş, Ahmet : İbn Sina ve El Kimya.
Ateş, Ahmet : Farabî Bibliyografyası (Farabî Tetkikleri içinde) 1951.
Ayni, Mehmet Ali : Tasavvuf Tarihi.
Ayni, Mehmet Ali : Gazalî (Carra de Vaux dan).
de Boer T. J. : İslâm Felsefesi, terc. **Yaşar Kutluay.**
Çubukçu, İbrahim Agâh : Gazalî'de Şüphecilik.
Çubukçu, İbrahim Agâh : Gazalî'nin batınîliğe ait eserleri.

Farabî : Medinet ül Fazıla, terc. : **Nafiz Danışman.**

Farabî : İhsa ül Ulum, terc. : **Ahmet Ateş.**

Ergin, Osman : İbn Sina Bibliyografyası, Tıp Fak. 1956.

Ergin, Osman : Sadreddin Konevî Bibliyografyası, 1960.

Fuat Sezgin : İslâm Düşüncesinin İlâhî tarafı (M. al-Behiy'den tercüme) 1948.

Gazalî : El Munkiz min ed Dalal, Hilmi Güngör terç.

Gazalî : İhya tercümesi : **Yusuf Sıdkı Mardinî,** Yıldız Kitapları, Üniv. basılmamış.

Gazalî : Tehafüt tercümesi : Yıldız kitapları, Üniver. basılmamış.

Keklik, Nihat : Muhyiddin ibn al Arabi.

Keklik, Nihat : Sadreddin Konevi.

İbn Arabi : Fusus el Hikem tercümesi, Maarif Vekâleti Klasikleri.

İbn Arabi : Fusus şerhi: **Bosnalı Abdullah.**

İbn Haldun : Mukaddeme tercümesi : Pirî zade ve Cevdet paşa.

İbn Haldun : Mukaddeme tercümesi : Zakir Kadiri. M. V. Kl.

İzmirli, İsmail Hakkı : İslâm Felsefesi Tarihi.

İzmirli, İsmail Hakkı : Ebu Bekir Zekeriya Razi.

İzmirli, İsmail Hakkı : El - Kindî felsefesi.

İzmirli, İsmail Hakkı : İhvan üs Safa.

İzmirli, İsmail Hakkı : Yeni İlmi Kelâm.

İzmirli : Gazalî (Ceridei İlmiyye'de makale serisi).

İmam Rabbanî : Mektubat tercümesi : Müstekimzade.

Molla Cami : Gençosman tercümesi.

Nizami : Resulzade Emin terc.

O'leary Lacy :Yunandan İslâma, **Y. Kutluay** ve **H. Yurdaydın** tercümesi.

Sayılı, Aydın : Farabî'nin bir risalesi.

Türker, Nebahat : Üç Tehafüt.

Sunar, Cavit : Vücudiye ve Şühudiye felsefeleri.

Ülken, Hilmi Ziya : Türk Tefekkürü Tarihi 2 cilt, 1932 - 1933.

Ülken, Hilmi Ziya : İslâm Düşüncesi, 1946.

Ülken, Hilmi Ziya : İslâm Düşüncesine Giriş, 1954.

Ülken, Hilmi Ziya : İslâm Felsefesi Tarihi, c. 1. 1957.

Ülken, Hilmi Ziya : Resail i İbn Sina, 1953.

Yaltkaya, Şerafeddin : Ebu'l Berekat ve K. el Muteber.

Yörükan, Yusuf Ziya : Şahabeddin Sühreverdî Felsefesi (Dergâh mecm. makale serisi) 1923.

Yörükan, Yusuf Ziya : Sühreverdî'den Hayakil ün Nur terc. (Dergâh derg.)

Zevra ve Havra : C. Devvanî'den tercüme : **Musa Kâzım.**

DERGİLER VE ANSİKLOPEDİLER

Archives des Doctrines et des Littératures du Moyen - Age, dirigée par Etienne Gilson.

Belleten, Türk Tarih Kurumu Yayını.

Ceridei İlmiyye.

Der Islam, herausgegeben von O. Becker und Tschudi.

Die Welt des Islam, herausg. von Georg Kapffmeyer, Berlin.

Edebiyat Fakültesi Mecmuası, İstanbul Üniversitesi.

Ed Dirasat el-Edebiyye, Beyrut, (Etudes Littéraires, Université libanaise).

El Hilâl, Kahire.

Ikbâl, Pakistan.

İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, İstanbul.

İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Ankara.

Kamul ül A'lâm, Şemsettin Sami.

Kamus u Felsefe, Riza Tevfik.

Kamus u Riyaziyat, Salih Zeki.

Mecelle i Danişgehi Edeb, Tahran (Revue de la Faculté des Lettres, Teheran).

Mahfil, İstanbul.

Mihrab, İsranbul.

Hikmet, Naşiri : Şehbender zade A. Hilmi.

Oriens, Leiden, Brille.

Revue Thomiste.

Revue Néo - thomiste.

Revue Néo - scholastique, Louvain, fondateur : Cardinal Mercier.

Revue d'Histoire de Philosophie.

Sebil ür Reşad, İstanbul.

Encyclopédie de l'Islam, édit. de Brille, Leiden.

İslâm Ansiklopedisi, kurucu : Adnan Adıvar, İstanbul, Türkiyat Enstitüsü.