

1.ÜNİTE

İSLAM FELSEFESİ TARİHİ

TEMEL KAVRAMLAR ÜZERİNE

1-AKIL

Akıl kelimesi, Yunanca *nous* Latince *ratio ve intellectus* terimlerinin Arapçadaki karşılığıdır.

Felsefe ve mantık terimi olarak akıl, ‘varlığın hakikatini algılayan, maddi olmayan fakat maddeye tesir eden basit bir cevher’ olarak ifade edilmektedir. Maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç ve yetenek demektir. Bu anlamıyla akıl sadece bir meleke değil, özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı gibi mantık ilkelerinin bütün fonksiyonlarını belirleyen bir terimdir.

? İnsanı insan yapan, onun her türlü eylemine anlam kazandıran ve tanrısal emirler karşısında insanın yükümlülük altına girmesini sağlayan şey de akıldır. **Kuran terminolojisinde akıl**, bilgi edinmeye yarayan bir güç ve bu güç ile elde edilen bilgi şeklinde tanımlanmıştır. Dinen mükellef olmaya esas teşkil eden akıl birinci anlamdaki akıldır. Buna paralel olarak, akıl sayesinde kazanılan bu bilgilerin, gene akıl gücü kontrolünde kullanılması gerektiği, bunu yapmayanların sorumlu tutulacağına da sıkça vurgu yapılmaktadır. (**VİZE SORUSU**)

Cabir b. Hayyan'da Aklın Tanımı

Akıl, suretli ve anlamlı şeylerin suretlerini oldukları gibi alan basit bir cevherdir, tıpkı karşısında duran renkli, boyalı suret ve şekilleri aynanın kabul etmesi gibi.

Kindî de aklın tanımı:

Akıl, nesneleri gerçeklikleriyle algılayan yalın bir cevherdir. Kindî'nin ayrıca akıl hakkında bir risalesi de vardır. Kindî bu risalede, aklın tanımı ve fonksiyonu ile beraber diğer felsefi kavramların betimlemesini sunmaktadır.

Farabi'de akıl ile ilgili tanımlar:

Akıl, hapsetmek ve alıkoymaktır. Akıl, tecrübelerden başka bir şey değildir. Bu tecrübeler ne kadar çok olursa, nefis (kişi) de o kadar akıllı demektir. Akıl, bizde bey ve başkan konumundadır. (**VİZE SORUSU**) (**2012 NOT YÜKSELTME S: 5**)

Kelamcılara göre akıldan maksat, herkesin ilk görüşünde yaygın olan şeydir.

Er-Ruhu'l-Emîn, Ruhü'l-Kuds olduğu söylenmesi gereken akıl, faal akıldır ve ona, bu iki isme benzer isimler konulur, rütbesine de melekût denilir. **Farabi**, insan aklı ile faal akıl arasındaki ilişkiyi de güneşle göz arasındaki ilişkiye benzetir. Buna göre, güneş ışığını gönderip çevreyi aydınlatmadıkça göz varlığa ait renk ve şekilleri algılayamadığı gibi, faal akılda feyzini göndermedikçe insanda hiçbir bilgi meydana gelmez.

Ameli akıl, iş tecrübelerinin çeşitliliği ve duyulur şeyleri müşahade etme çokluğundan, insanda, iş ve davranışa dönüştürebileceği öncüllerin oluşmasına neden olan bir güç ve yetidir.

Nazarî akıl, makullerin, kendilerinden bir şey yapmak için doğal nesnelerde kendilerinden faydalanılmayan makuller olarak insanda oluşmasıdır. Nazarî akıl, tümel zorunlu öncüllerden emin olma bilgisinin araştırma ve kıyas yoluyla değil, fakat doğal olarak bizde oluşmasına neden olan bir güçtür, bir yetidir. Nazarî aklın şu dereceleri vardır: O, bazen maddesel (heyülânî) akıl olur, bazen meleke olarak akıl olur ve bazen müstefad akıl olur.

Bil kuvve akıl, bir candır (nefstir) veya bir can parçasıdır yahut canın güçlerinden bir güç ya da, tüm varlıkların mahiyetlerini maddelerinden değil, suretlerinden ayırmaya hazır veya yetenekli öze sahip bir şeydir.

Bilfiil akıl, maddelerden soyutladığı makuller kendisinde bilfiil makullere dönüşen akıldır; o makuller, maddelerinden soyutlanmadan önce bil kuvve makullerdir. Bu öz (insan nefsi), ancak bilfiil makuller olan makullerle bilfiil akla dönüşür.

İkinci akıl, müstefad akıldır, Müstefâd akıl, bilfiil akıl, bilfiil makuller olmaları itibariyle kendisinin suretleri olan makulleri düşündüğü zaman, daha önce bilfiil akıl diye söyleye geldiğimiz akıl, şimdi müstefâd akıl olmuştur.

Edilgin akıl, müstefâd aklın madde ve konusuna benzer. Müstefâd akıl da faal aklın madde ve konusuna benzer. Tam akıl, maddeden ayrı olan ve beden ölümünden sonra baki kalan akıldır. Onda bozulmayı kabul etme niteliği yoktur. O, bir cevherdir. O, gerçek anlamda insandır.

Faal akıl: Hiçbir maddede bulunmamış ve bulunmayacak olan maddesiz bir surettir. O, tür itibariyle müstefâd akla çok benzeyen bilfiil bir akıldır. Bil kuvve olan bu akla (insan nefesine) nispetle faal aklın konumu, göze nispetle güneşin konumuna benzer. Maddesiz varlıkların faal akıldaki suretleri, onda daima vardı ve daima onda var olacaktır. Ancak onların faal akıldaki varoluş düzeni, bilfiil olan akıldaki var oluş düzeninden başkadır.

Faal akıl, mükemmel varlıkların en mükemmeliğini düşünür.

Faal akıl, daima iş yapmaz; fakat o, bazen iş yapar ve bazen de yapmaz. Faal aklın etkilediği konular, ya cisimlerdir veya oluşan ve bozulan cisimlerdeki güçlerdir. Gök cisimleri, oluşan ve bozulan bu cisimlerin yapıcı ilk kısımlarıdır. Öyleyse faal akla etkilediği madde ve konuları gök cisimleri verir.

Faal akıl, kendisine 'suret verici' denilen akıldır. O, sürekli olarak İlk Varlığı düşünür, İlk Varlığın altındakileri de sürekli olarak düşünür ve böylece ondan düşünen nefsler doğar. Faal akıl, insanın ilkesidir. Çünkü faal akıl, insan olması itibariyle insanın tözleşeceği şeylerin en yüksek derecede öznesidir. Faal akıl, amaçtır, çünkü olgunluk yönüne doğru koşacağı ilkeyi insana veren odur. Er-Ruhu'l-Emîn, Ruhü'l-Kuds olduğu söylenmesi gereken akıl, faal akıldır ve ona, bu iki isme benzer isimler konulur, rütbesine de melekût denilir.

Farabi, insan akli ile faal akıl arasındaki ilişkiyi de güneşle göz arasındaki ilişkiye benzetir. Buna göre, güneş ışığını gönderip çevreyi aydınlatmadıkça göz varlığa ait renk ve şekilleri algılayamadığı gibi, faal akılda feyzini göndermedikçe insanda hiçbir bilgi meydana gelmez.

Yıldızların akılları, bilfiil değil, fakat bil kuvve akıllardır.

Felek akıl ise, ilkin nesneleri düşünmek, sonra onları tahayyül etmek niteliğine sahip olan akıldır.

Yüce akıllar, türleri farklı akıllardır, onlardan her biri kendi başına bir türdür.

İlk akıl, sayıca bir, Tanrı tarafından yaratılmış, özüne oranla varlığı mümkün, Birinci Varlığa oranla varlığı zorunlu olan şeydir. O, kendi özünü bilir, İlk Varlığı da bilir.

İbn Sina'da Aklın Tanımları

İbn Sina felsefesinde akıl, birçok anlamın ortak ismidir. Örneğin:

- İnsandaki ilk fitratın sağlığına akıl denir. Buna göre aklın tanımı şöyle olur: Akıl, iyi ve kötü şeylerin (iş ve durumlar) arasını ayırmaya, iyi şeylerin yapılmasına sebep olan bir güç ve yetidir.

- İnsanın tecrübelerle kazanacağı bir takım tümel ve genel yargılara akıl denir. Buna göre aklın tanımı şöyle olur: Akıl, zihinde toplanan anlamlardır ve onlar, iş ve hedeflerin bulunup çıkarılmasına yarayan öncüllerdir.

Diğer bir anlama daha akıl denir. Buna göre onun tanımı şöyledir: Akıl, hareketleri, duruşları, konuşması ve seçiminde insan için övülen bir biçim, bir durumdur.

Bu üç anlam, halkın (cumhurun) akıl adını vereceği anlamlardır.

***Filozoflara göre akıl adının göstereceği sekiz anlam**

.Aristonun kitaplarında bahis ettiği akıllardır

1-Nazari akıl, nefsin, tümel olmaları yönüyle tümel şeylerin mahiyetlerini kabul eden bir gücüdür.

2-Amelî akıl, nefsin, belli bir amaç uğruna bazı tikelleri seçmeye yönelik istek gücünü harekete geçirme ilkesi olan bir gücüdür, bir yetiştir. Nazarî aklın birçok gücüne (yetisine) de akıl denir

3-Heyulânî akıl, bilmeleke akıl, bilfiil akıl ve müstefâd akıl bunlar arasındadır. Heyulânî akıl (maddî akıl), nesnelerin mahiyetlerini maddelerden soyut olarak kabul etmeye kabiliyetli nefsin bir gücüdür, bir yetisidir.

4-Bilmeleke akıl (yetenek halinde akıl), maddî aklın, Aristo'nun Burhan kitabında akıl adını verdiği şeyin oluşmasıyla fiile yakın bir güç oluncaya kadar olgunlaşmasıdır.

5-Bilfiil akıl, nefsin, herhangi bir suret hakkında veya ma'kul bir suret konusunda istediği zaman onu düşünecek ve onu bilfiil temin edecek kadar olgunlaşmasıdır.

6-Müstefâd akıl, dışarıdan kazanma yoluyla nefse çizilip yerleşen maddeden soyut bir mahiyettir.

7-faal akıl, iki ayrı yönden şöyle tanımlanır: Akıl olması yönüyle faal akıl, salt suret olan bir tözdür; bu tözün özü, maddeden ve maddeyle ilgili şeylerden başkasının soyutlamasıyla değil, özü soyut bir mahiyettir, her varlığın mahiyeti olan bir özdür. Faal akıl olması yönüyle faal akıl, üzerinde ışıldayarak heyûlanî (maddî) aklı kuvveden fiile çıkaracak yukarda belirtilen nitelikte bir tözdür.

8-Bütün aklı (Aklü'l-küll), bütün iki anlama geldiği için, bütün aklı da iki anlama gelir. Bütünün birinci anlamı, evrenin bütünü demektir; bütünün ikinci anlamı, en uzak kütle demektir; bütün, bu en uzak kütlenin hareketi altında olduğu için, onun kütlesine bütün kütlesi, onun hareketine de bütün hareketi denilir.

*Bütün aklı, tüm yönleriyle maddeden soyut, özüyle hareket etmeyen, dolaylı olarak da hareket etmeyen, sadece şevkle hareket eden özler toplamı demektir.

? Sonuç olarak akıl, iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış bir birinden ayırmakta bize yardımcı olan bir güç ve yetidir. Biz insanlar, akıl sayesinde etrafımızdaki olup biteni kavrayabilir, hayatımızı sağlam temeller üzerine kurabiliriz. Bu sayede hem kendimiz için hem de insanlık ailesi için doğru ve uygulanabilir kararlar alabiliriz. **(VİZE SORUSU)**

2-DİN

Sözlük ve ansiklopedilerde din tanımı

1-Genel olarak din, doğaüstü güçlere, çeşitli kutsal varlıklara; özelde ise, tanrıya inanmayı ve ibadet etmeyi sistemleştiren toplumsal bir kurumdur. Kısaca din, bir yüce varlığa ibadet (kulluk) etme anlamına gelen bir kavram olarak algılanmaktadır.

2- İnsanın kutsal kabul ettiği gerçeklikle olan ilişkisi; bu ilişkinin çerçevesini oluşturan inançlar, öğretiler, değer yargıları, davranış kuralları, ibadet biçimlerinin toplandığı kurumsal yapılardır. Bu nitelikteki inançları; kurallar, kurumlar, töreler ve semboller biçiminde toplayan düzenin adıdır.

3- İnsanın, kendi kaderini bağlı gördüğü üstün bir güç veya ilkeye olan inancı; bu inancın sonucu olan ve bir yaşama kuralı yaratabilecek zihni ve ahlaki tutuma din adı verilmektedir.

4-Nihayet mecaz olarak, inanılıp çok bağlanılan düşünce, inanç veya ülküye de din adı verilmiştir.

Arapça bir sözcük olan din kelimesi; millet, İslam, itikat, sîret, âdet, hüküm, icra, mülk, saltanat, tedbir, mezhep ve hesap günü gibi pek çok kavramla ifade edilmişse de, bunlardan yalnız üçü sürekli ve yaygın bir kullanım kazanabilmiştir. Buna paralel olarak din sözcüğü, kültürümüzde genellikle hesap ve ceza, hüküm ve kanun, mezhep ve itikat gibi temel üç anlamdan birini ifade etmek üzere kullanılagelmiştir.

Buna göre:

1. Din, hesap ve ceza günü anlamına gelir. Meselâ, "Din gününün (hesap ve ceza) sahibi..." (1. Fatiha, 4).

2. Din, hüküm ve kanun anlamına gelir. Meselâ, "Çünkü o, hükümdarın dinine (hükümdarın koyduğu yasaya) göre kardeşini yanında alıkoyamazdı." (12. Yunus, 76).

3.Din, temel inanç ve temel görüş anlamına gelir. Meselâ, "Allah katında din (temel inanç ve görüş), İslam'dır (sadece ona boyun eğmektir)." (3. Âl-i İmran, 19)

Yukarıdaki anlamlarının yanı sıra Kuran'da din kelimesi, hem uluhiyeti, hem de ubudiyeti ifade eder. Yani hem bir olan Allah'ın İlahlığını kabul ve hem de ona layıkıyla ibadet etme anlamına gelir. Din, Allah'a nispet edildiği zaman hâkim olma, itaat altına alma, hesaba çekme, ceza-mükâfat verme; insana nispet edildiğinde ise boyun eğme, aczini anlama, teslim olma, ibadet etme anlamlarına gelmektedir. Kısaca din, iki taraf arasındaki münasebeti düzenleyen, kanun, nizam ve yoldur.

Ahmet Hamdi Akseki (Ö: 1951), İslam adlı eserinde din tanımını olarak İslam mütefekkirlerine atfen şu iki tanım üzerinde özenle durmaktadır:

1-Din, akıl sahiplerini kendi özgür seçimleriyle özü gereği iyi olana götüren ilahi bir yoldur ve peygamberlerin vahye dayalı tebligatıdır.

2-Din, insan ile Allah arasındaki ilişkidir.

Genel anlamda dinler, özel manada ise İslam dini üç türlü hüküm ihtiva etmektedir. Başka bir ifadeyle, dini metinler şu üç türden hükümler sunarlar öğretilerinde.

1.İnançla ilgili hükümler,

2.Amelle ilgili hükümler,

3.Ahlakla ilgili hükümler.

*Dinin rüknü ve temeli itikattır (inançtır) **ve inancın başlıca üç konusu** ise, Allah'a iman, Peygambere iman ve Ahiret gününe imandır.

***Din denilince hatıra gelen hakikatler**

1. İnançlarımızı teşkil eden ezeli hakikatler. Bunlar, mahiyetleri bakımından asla değişmez, her zaman sabit ve her dinde bir ve aynı olan hakikatlerdir.

2. Günlük hayatla ilgili hakikatler. İslam Dininde, günlük hayatla ilgili olan bu hakikatler üzerinde zamanın, mekânın, şahısların ve mizaçların etkileri nazarı dikkate alınarak bu hakikatlerin yalnız genel hatları çizilmiş ve onların özel seyirleri bilimsel içtihat alanına bırakılmıştır.

İhvan-ı Safa (H. 373/M.983) Risalelerinde Din:

Arap dilinde din, bir toplumun bir başkana itaat etmesi demektir. İtaat, emir ve yasaklarla kendini gösterir; emir ve yasaklar sadece malumat hakkındaki yargı, sınır ve şartlarla bilinir; işte o yüzden bunların tümüne dinin şeriatı ve din hükümlerinin sünnetleri adı verilmiştir. Klasik Arap toplumunu yansıtmaması açısından İhvan-ı Safa'nın din anlayışını uygun bulduk.

İhvan-ı Safa'ya göre insan, görünen cisimli bir tenle görünmeyen cisimsiz bir candan meydana gelmiş bir bütündür. Buna bağlı olarak dinin hükümleri, yani İslam ve şeriatın sınırları (hududu) da iç ve dış olmak üzere iki biçimden oluşmaktadır. Dış (*zahir*), organların işleridir. İç (*batın*), yüreklerdeki sırlara ait inançlardır. İç, asıldır; nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "İşlerin değeri, niyetlerle ölçülür ve her kişi sadece niyet ettiği şeyin sahibidir."

İhvan-ı Safa'ya göre bilim adamlarından çoğu, bilmek ile inanmak arasındaki farkı bilmezler. O nedenle ilkin bu ikisi arasında bulunan farkı açıklamak gerekir. Kelamcıların çoğu, inanmaya bilme adını veriyor ve onun duyma yoluyla kazanılan bir bilgi olduğunu ve kıyasla bilinen şeyin akılla kazanılan bir bilgi olduğunu söylüyorlar. İhvan-ı Safa bunlardan hangisinin gerçekten bilgi olduğunu açıklamak istiyor ve diyor ki: Bilgelere göre bilgi, bilinecek şeylerin resimlerini özleri bakımından nefsin (zihnin) tasavvur etmesidir. Bilgi bu olunca, nefsin (zihnin) duyma yoluyla haber verilen her şeyi özü itibariyle tasavvur etmesi mümkün değildir. Öyleyse bu, bilgi değil, sadece inanma, ikrar ve tasdik olur. Bu yüzden peygamberler, uluslarını (ümmetlerini) ilkin dil ile kabul etmeye (*ikrar*), sonra tasdik etmeye çağırmış ve ardından onları gerçek bilgi ve belgeleri öğrenmeye teşvik etmişlerdir.

İhvan-ı Safa'ya göre, bilgi, bilinen şeyin bilen zihnindeki suretidir. İman ise bir insanın bilmediği şeyleri ona bildirmesi sebebiyle ondan daha bilgili olan kimseyi tasdik etmektir.

İhvan-ı Safa'ya göre inanmak, bilmeyi miras bırakır. Çünkü ontolojik olarak (varoluşu itibariyle) inanmak, bilmekten önce gelir.

Ünlü İslam düşünürü Gazali (Ö: 505/1111), akıl-şeriat (yasa) dayanışmasına vurgu yaparak, ikisinden her birinin diğerine muhtaç oluşuna dikkat çekmektedir. Bu bağlamda o, yasanın dışarıdan gelen bir akıl, aklın da içerden gelen bir yasa olduğunu, Kur'an-ı Kerim'de yüce Allah'ın akla din adını verdiğini ve nihayet din ile akıl birbiriyle çakıştığında, bunu "ışık üstüne ışık" olarak nitelendirir.

Mearicü'l-Kuds adlı eserinde Gazali, bu konuyu şöyle temellendirmektedir: Akıl, ancak şeriatın (yasa) kılavuzluğunda ilerler. Bu anlamda yasa da ancak aklın önderliğinde anlaşılır hale gelir. Akıl bir temele, yasa ise bir temel üzerine kurulmuş binaya benzer. Bina olmadıkça temel kendi başına yeterli olamaz, temel olmadıkça bina yerinde sabit kalamaz. Başka bir benzetmeyle Akıl, göze veya görmeye, yasa ise dışarıdan gelen ışığa benzer. Dışarıdan gelen ışık olmadıkça göz kendi kendine yeterince göremez; göz olmadıkça dışarıdan gelen ışık kendi kendine görmeyi sağlayamaz.

Bu konuda son olarak İbn Rüşd'e (Ö: 595/1198) kulak verelim. Ona göre şeriatın amacı şudur: Şeriatın amacı, insanlara gerçek bilgiyi, doğru eylemde bulunmayı öğretmektir. Bu anlamda gerçek bilgi, Yüce Allah'ı bilmek, öteki varlıkları oldukları gibi tanımaya çalışmak; ahiret mutluluğunu ve mutsuzluğunu kavramaya çalışmak. Doğru eylemde bulunmak ise, mutluluk veren iş ve eylemleri yapmak, mutsuzluk veren iş ve eylemlerden kaçınmaktır.

Öğrenmek ve öğretmeye gelince: Kelam ilmi uzmanlarının belirttiği gibi öğrenme, tasavvur ve tasdik olmak üzere iki çeşittir. İnsanların mevcut öğrenme yolları da **burhânî, cedelî ve hitabî** olmak üzere üç tanedir. Tasavvur yolları da, bir şeyin ya kendisini tasavvur etmek veya bir şeyin örnek ve kopyasını tasavvur etmek üzere iki tanedir. Öyleyse şeriatın tek hedefi, herkesi öğretip eğitmektir; işte bu nedenlere bağlı olarak, şeriatın, tasdik yollarının tüm çeşitlerini ve tasavvur yollarının tüm çeşitlerini kapsaması zorunlu olmuştur.

Bir Değerlendirme

Bu bilgilerden çıkarılabilecek temel noktaları şöyle sıralayabiliriz: Din deyince, sözlük anlamındaki din ile terim anlamındaki dini, genel anlamda din ile özel anlamda dini, doğal din ile kültürel dini birbirine karıştırmamaya oldukça dikkat etmek gerekir.

Genel din, sadece bir Allah'a kulluk etme bilincidir (*Lâ ilahe illâ'l-Allah*). Bu din, bir anlamda doğal dini de ifade eder. Çünkü o, doğrudan insan doğasının, hem sesi ve hem kendisidir. O yüzden geneldir ve nerede insan varsa orada bu din vardır. Genel din, Tanrı'nın doğrudan eseridir. Onda araçlara yer yoktur. Genel din evrenseldir. Çünkü her insan aynı yapıyla yaratıla gelmiştir. Buna göre dünyada genel dinden yoksun dinsiz bir insanın bulunduğu söylenemez. Her insan gibi Peygamberler de genel dinin somut birer göstergesidirler, fakat onlar, aynı zamanda genel dinin tam bir açılımı (örneği) olarak kabul edilirler.

Genel veya doğal din, **özel ya da kültürel** dinin temelini teşkil eder. Onsuz özel veya kültürel bir dinin varlığından söz edilemez. Genel veya doğal dine, doğu kültüründe Haniflik de denir. Kısaca o, Tek Tanrı'ya inanmaktan ibaret bir inancı temsil eder. Dünyada her insan böyle bir anlamı zihninde taşır. Ancak kültür farklılıkları nedeniyle, Tek Tanrı'yla doğrudan bağlantı yerine aracılı bağlantı fikri zihinlere sokulmuş olabilir. İşte o durumlarda, kişileri ve toplumu, Tek Tanrı'yla doğrudan bağlantı kurma bilincine geri döndürmek üzere, bu bilinci hiç yitirmemiş bir kişinin kılavuzluğuna ihtiyaç doğar. Kişiler dolayısıyla da toplum, onu dinleyerek ve ona uyararak Tek Tanrı'yla doğrudan bağlantı kurma bilincine kavuşur ve hayatlarını buna göre düzenlemeyi başarabilirler. Özel veya kültürel din böyle bir zeminde ortaya çıkar ve kaçınılmaz olarak bir Peygambere bağlanmayı gerekli kılar.

Sonuç olarak Genel Din, insanın Tek Tanrı'ya doğrudan bağlılık bilincini; özel din ise, insanın bir Peygambere uymak suretiyle Tek Tanrı'ya bağlılık bilinciyle beraber peygamberin öğrettiği ibadetleri de ihtiva eder. Meselâ, bir kişinin sadece "Allah'tan başka Tanrı yoktur- Lâ ilahe illâ'l-Allah" şeklindeki bir bilinci genel dini temsil eder; "Allah'tan başka Tanrı yoktur ve Muhammed Allah'ın elçisidir." şeklindeki bir ifadesi ise özel bir din olarak Müslümanlığı gösterir. "Allah'tan başka Tanrı yoktur ve İsa Allah'ın elçisidir." şeklindeki bir ifade özel bir din olarak Hristiyanlığı gösterir. Şu halde Bir Peygambere bağlılığı içeren her din özel bir dindir. Buna göre, meselâ genel Müslümanlık ve özel Müslümanlık diye iki çeşit Müslümanlıktan söz edilebilir. Genel Müslümanlık, her çağda, her bölgede ve her insan için geçerli olan doğal ve genel din anlamında bir Müslümanlıktır. Özel Müslümanlık, miladi altı yüz on yılından altı yüz otuz iki yılına kadar süren bir zaman dilimi içerisinde Hz Muhammed'in yol göstericiliğinde oluşan kültürel Müslümanlıktır. Aynı durum, Hristiyanlık, Yahudilik, Zerdüştlük, Sabiilik vb. için de geçerlidir. Bu ayrım, gerçekçi bir ayırımdır. O nedenle bu ayırımdan dine bir zarar gelmez. Kısaca, genel din olmadan özel din olamaz; temelinde Tek Tanrı'ya bağlılık bilinci olmayan bir zihniyete de asla genel veya doğal din denmez. Çünkü bütün Allah elçileri, insanları bir olan Allah a çağırmakla işe başlamışlardır.

2. ÜNİTE

3-FELSEFE

“Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler”. Gerçekten de insanın en önemli özelliklerden biri, onun bizzat kendisini, onu çevreleyen dünyayı, içinde yaşadığı toplumu, kendi geçmişini bütün yönleri ile tanımak ve bilmek istemesidir. Bu durumda Denilebilir ki **felsefe insanla** başlar.

İnsanla doğrudan bağlantılı ve insan hayatıyla iç içe olan felsefe, Yunanca *Philosophia* teriminden Arapçaya, oradan da dilimize aynı kullanım şeklinde geçmiştir. Birleşik bir terim olan *Philosophia*, *Philia* (sevgi) ile *Sophia* (bilgi) manalarına gelen kelimelerden meydana

gelmiştir. Dolayısıyla *Philosophia* da bilgi ve bilgeliği sevmek veya hikmet sevgisi manalarına gelmektedir. A. Diemer, *Philosophia* terimine daha işlevsel bir yorum getirerek şu açıklamayı yapmaktadır: *Sophia* terimi önce *beceri, yapabilme gücü, iş bilirlilik*, manalarına gelmektedir. Buna göre felsefe yapan kişi, öncelikle tecrübeli olmaya istekli, daha sonra da yapabilmek için bilmeye ilgi ve sevgi duyan kimsedir.

Philosophia durup dinlenmeden bilgiyi, doğruyu arama ve bu amaçla yolda olma işidir. İster düşünme yoluyla isterse deneyle olsun, burada varılmak istenilen şey, doğruyu bulmak ve hakikate ulaşmaktır. Bu amacı gerçekleştirmek için, eldeki mevcut bilgileri mütemadiyen eleştiri süzgecinden geçirip, sağlam bilgiye ulaşmaya çabalamak gerekir. Kısacası felsefe, bilgeliğe sahip olma iddiası taşımak yerine, bilgeliği sevmek, onu elde etmeye çalışma arzusu ve onun için yolda olmaktır. (2012 NOT YÜKSELTME S:1)

Filozof kavramını *hayat tecrübesi fazla olan kişi* anlamında ilk kullanan Yunan düşünürü **Phythagoras (Pisogor)** olmuştur. Kısacası felsefe, bilgeliğe sahip olma iddiası taşımak yerine, bilgeliği sevmek, onu elde etmeye çalışma arzusu ve onun için yolda olmaktır. (VİZE SORUSU) - (2012 NOT YÜKSELTME S:18)

Felsefe terimine esas manasını kazandıran Platon ve Aristoteles olmuştur. Bu iki filozof ta, gerçekte var olanı bütün yönleriyle kavramak için düşüncenin sistemli bir şekilde çalışmasına vurgu yapmaktadırlar. Platon'a göre felsefe, doğruya varmak ve var olanı bilmek için düşüncenin yöntemli bir şekilde çalışmasıdır. Aristoteles'te ise felsefe, varlığın ilk temellerini ve ilkelerini araştıran ilim, kısaca ilkeler ilmidir.

Kant'ın şu sözünü her zaman akılda tutmak gerekir. 'Öğrenilebilecek felsefe yoktur. Ancak felsefe yapmak öğrenilebilir.' Bu özelliği bakımından felsefe sonuca ulaşmış olmaktan çok, 'Daima yolda olmaktır'. Yani gerçeğin bilgisine ulaşmaya çalışmaktır.

İslam dünyasında yetişen filozofların felsefeyle ilgili birçok tanımı da şu dört tanımda toplanabilir.

- Felsefe, nesnelerin mahiyet ve hakikatini bilmektir.
- Felsefe, varlığın sebebini açıklamaya çalışmaktır.
- Felsefe, insanın kendini tanımasıdır.
- Felsefe, insanın gücü nispetinde, fiillerinde Allah'ın fiillerine benzemesidir.

Şimdi, bu dört ana tanımın tek tek İslam filozoflarındaki karşılığının ne olduğunu belirlemeye çalışacağız.

Kindi (Ö: 870), felsefe hakkında şu tanımları verir:

Felsefe, adından hareketle "bilgelik sevgisi" olarak tarif edilmiştir.

İşlevinden hareketle felsefeyi şöyle tanımlamışlardır: Felsefe, İnsanın gücü nispetinde Allah'ın fiillerine benzemektir. Bu tanımla, insanın giderek erdemini tamamlamasını belirtmek istemişlerdir.

Yine işlevinden yola çıkarak demişlerdir ki felsefe, ölümle ilgilenmektir.

Sebeup yönünden felsefeyi tanımlamış ve şöyle demişlerdir: Felsefe, sanatların sanatı, hikmetlerin (bilgeliklerin) hikmetidir (bilgeligidir). Felsefe, insanın kendini bilmesidir.

Nihayet felsefe olması yönüyle felsefeyi tanımlamış ve şöyle demişlerdir: Felsefe, İnsanın gücü oranında, ebedî ve tümel şeylerin hakikatlerini, mahiyetlerini ve sebeplerini bilmektir.

Farabi (Ö: 950), felsefe ve ilgili terimleri şöyle tanımlamaktadır:

Felsefe, büyük hikmeti tercih etmek ve onu sevmektir. Onu elde eden kimseye filozof derler.

Var olanların bilgisi oluştuğu veya öğretildiği zaman, eğer onların bizzat anlamları düşünülmüş ve bunlar kesin kanıtlarla tasdik edilmişse, işte bu bilgileri içeren bilim, felsefedir.

İyi, biri sadece bilgi, diğeri bilgi ve amel (iş) olmak üzere iki çeşit olunca; felsefe de, nazarî ve amelî olmak üzere iki çeşit olmuştur. Nazarî felsefe, yapımları insana ait olmayan varlıkların bilgisini kazanmaya yarayan felsefedir. Amelî felsefe ve Medenî felsefe, yapılacak şeylerin bilgisini ve bunlardan iyi olanı yapma gücünü kazanmaya yarayan felsefedir. Nazarî felsefe, öğretilen ilm, doğal (öğrenilen) ilim ve metafizik ilim şeklinde üç türlü ilmi içerir. Bu üç tür ilimden her biri, sadece bilinmesi gereken varlıkların bir çeşidini içerir. Medenî felsefe de İki çeşittir. Biri, iyi hareketlerin, iyi işlerin bilgisini öğrenmeye, kendisinden iyi iş ve hareketler doğan huyları (ahlâkı) kazanmaya, iyi şeylerin bizim kazancımız olma nedenlerini elde etme gücünü kazanmaya yarar ve bu medenî felsefe çeşidine ahlâk sanatı (kılık mesleği-sınaatü'l-hülkiyye) denir. Medenî felsefenin diğere çeşidi, kentlerde yaşayan insanlar için iyi şeylerin meydana gelmesine yarayan işlerin bilgisini, onları kendileri için kazanma ve kendilerinde onları muhafaza etme gücünü içerir ve ona siyaset felsefesi denir.

Felsefenin başı, ilimleri sevmektir; ortası, insan gücü oranında varlıkların hakikatlerini tanıtmaktır; felsefenin sonu, ilme uyan şeyleri söylemek ve yapmaktır.

İhvan-ı Safa'da Felsefenin Tanımları:

Felsefe, insanın gücü oranında tanrıya benzemektir.

Mantık, felsefenin terazisidir; onun filozofun aracı (âleti) olduğu da söylenmiştir.

İbn Sina (m.1037) da Felsefe:

Hikmet, bir bakış (nazar) sanatıdır; insan, tüm kendinde varlığın sahip olduğu şeylerin bilgisini, işlemesi kendisine zorunlu ve fiili kazanılacak türden işlerin bilgisini bu sanattan alır. Felsefe yapmakta hedef, tümüyle nesnelerin hakikatlerinin insanın öğrenebileceği oranda kavranıp öğrenilmesidir."

Ragıp İsfehani'de Felsefe:

Hikmet, ilim ve akılla gerçeğe (hakka) ulaşmaktır. Allah hakkında geçerli hikmet, şeyleri bilmek ve onları son derece sağlam olarak icat etmektir. İnsan hakkında geçerli hikmet, varlıkları bilmek ve iyilikleri yapmaktır.

İbn Arabî'ye (Ö: 1240) göre felsefenin tanımı, nesnelerin hakikatlerini oldukları gibi bilmek ve onların varoluşları ile hüviyetleri konusunda hüküm vermek suretiyle insan ruhunun olgunlaşmasıdır. Bu bağlamda hikmet, hususi bir bilginin bilgisidir. Hâkim yani filozof ise, her şeyde illet (neden) arayan kimsedir.

Genel Değerlendirme

Bütün bu tanımlarda Tanrı'nın varlığına, özüne ve sıfatlarına; ayrıca, eşyanın özü ve sebeplerine insanın dikkati çekilmektedir. Düşünce ve davranışında, insana hakikatin ardına düşmesi, temel hedef olarak gösteriliyor. Özellikle de insana kendini tanıması, evreni tanıması, genel bir varlık haritasına sahip olması oranında, kendinde ve Tanrı'nın insana tahsis ettiği özel konumda kalabileceği, bu dünyada Tanrı'nın vekili olma sıfatını taşıyabileceği bilgisi ve bilinci hatırlatılmaktadır.

Şu halde felsefe, akıl gücü ve ona bağlı bütün yardımcı güçlerle beraber doğal ve kültürel şeyleri, en verimli biçimde değerlendirerek insan, toplum, evren ve Tanrı konusunda kesin, tutarlı, genel-geçer, seçkin bir bilgiye erişmek ve o bilgiye göre hareket etmektir.

Genel ve özel anlamıyla din, ya insana özgü doğal bir iyilik ve olgunluğa dikkat çekip, onu korunması için insanın uyarılmasına veya insanın kültürel, teknik ve toplumsal bir iyiliği, bir olgunluğu kazanmasına matuf her türlü bilgi, belge ve uyarılara işaret eden bir terimdir. Yine genel ve özel anlamıyla din, insanın en yüksek düzeyde seçme bilgilerle donanması ve o bilgilere göre hareket etmesine hem öncü hem yardımcı olacak bir toplum düzeni kurmayı, o düzeni devamlı geliştirmeyi insana hatırlatan uyarıcı ve hatırlatıcı bir içeriğe sahiptir.

Terim (ıstılahı) anlamlarıyla Din ve Felsefe, insana, insanın doğal donanımının açılıp gelişmesine, toplumsal hayata ve onun seçkin tarzına dair bilgi ve görgülere beraberce işaret etmektedirler.

VARLIK KAVRAMI (Ontoloji)

Varlıkla ilgili felsefî görüşlere ulaşmamızı sağlayan üç temel yoldan söz edebiliriz. Birincisi, varlık düşüncesinin oluşumunu kavrama, ikincisi, varlıkla ilgili sistemli düşünme şekillerini değerlendirme, üçüncüsü, yeni varlık görüşlerini inceleme ve değerlendirme yoludur. Çalışmamız açısından merkezî önem taşıyan yol ikinci yoldur.

Anaksimandros için, herşeyin başlangıcında bulunan, herşeyi harekete geçiren ve herşeyi kuşatan bu sonsuzluk, bitmek tükenmek bilmeyen ve sınırsız olan **Apeiron**'dur.

Oluş sorununu asıl ortaya koyup vurgulayan **Herakleitos** (İ.Ö. 550-480) olmuştur. Evrendeki olguların süresizliğini, güzel ve sanatlı sözlerle ifade eden Herakleitos, evreni, sürekli bir oluş ve akış olarak, devam eden bir süreç olarak kavrar. Olgular durmadan kendi zıtlarına dönerler: sıcak, soğuk olur, soğuk ise sıcak. Yine aynı şekilde yaş kuru, kuru da yaş olur. Evrende duran ve kalan bir şey yoktur. Bu evrende olup biten tüm olgular ve evrenin bütününe düzgün ve birlikli bir şekilde sağlayan; her zaman değişmeden kendi kendinin aynı kalan şey, Herakleitos'un bazen ateş, bazen uyum, yasa, kanun ve bazen de idare eden Tanrısal akıl dediği Logos'tur.

Felsefî anlamda varlık kavramının oluşmasında önemli bir yeri olan bir anlayış da Parmenides (İ.Ö. V. Yüzyılın ilk yarısı) tarafından geliştirilen ve oluş sorununa tamamen karşı çıkan anlayıştır. Varolanların gerçekte varolmadıkları, buna karşı asıl dışarıda olmayanın gerçek ve varolduğu yolundaki metafizik ve idealist görüşün kökeni Parmenides'in bu tezidir.

Kısacası, 'anavarlık' tan "oluş"u açıklama noktasında Herakleitos'la Parmenides arasındaki çelişkiyi gidermek amacıyla ortaya konulan çözüm şuydu: Anavarlık öncesiz, sonrasızdır; hiç değişmez, kendisiyle özdeştir, ama tek değildir ve hareket de eder.

Platon'un varlık düşüncesini şu şekilde özetlemek mümkündür : Duyulur (real) şeylerin nedenleri idealar, ideaların ilkeleri ise "bir olan" (Tanrı)'dır. Yani duyulur alem, ideler aleminin bir kopyasıdır. Daha açık şekliyle, duyulur şeyler ifade ettikleri idelere katılırlar. Çünkü onlar aksettirdikleri ideler sayesinde vardılar, bu idelerden aldıkları realiteden başka bir realiteye sahip değildirler.

Aristo'ya göre, çeşitli anlamlara gelen varlık, asıl anlamında varolan bir şey "bir şeyi o şey yapan şey", yani onun tözünü ifade eden şeydir. Aristo'ya göre gerçek varlık, gelişen olaylar içinde kendisini gerçekleştiren cevherdir.

Ortaçağ İslam Dünyası'nda varlığı oluşturan ilk ilke, ilk sebep Tanrı olarak kabul edilmektedir. Daha geniş bir anlamda ise Tanrı, evrende bulunan, görünen, görünmeyen bütün varolanların nedenidir. O, nedenlerin nedenidir. Ancak O'nun varlığı hiç bir illete dayanmaz. O'nun varolması, kendisinin dışında bir şeyle mümkün değildir. O, eşyanın varlığı için ilk sebeptir.

Yeniçağ'da varlık kavramına Descartes, Berkeley ve Hegel başka bir boyut getirmişlerdir. Descartes, 'düşünüyorum o halde varım' diyerek, varlığı bireysel ve öznel düşünceye bağlamaktadır. Berkeley de '**varlık algılanmadır**' diyerek, varlık deyimini '*varoluş*' anlamında kullanmakta ve "varlık" la varolan nesneleri kastetmektedir. O düşüncelerini şu şekilde açıklamaktadır : "Benim düşüncelerim veya hayal gücüm, gerçek nesnelerin algılanmasının ötesine geçemez. Çünkü bir şeyin bilfiil hissedilişinden ayrı olarak onu görmek ve duymak benim için mümkün olmadığı gibi, düşüncelerimde de hissedilebilen bir şeyin algılanmasından ve duyulmasından ayrı olarak düşünmek imkansızdır". Hegel'e göre ise varlık, evreni açıklayabilecek olan ilk ve tek yoldur. Aynı zamanda o, en evrensel ve yokluğa (hiçlik) en yakın kavramdır. Çünkü evrendeki tüm varolanlar teker teker soyutlanınca, ortada yalnız varlık kalır. Varlık, tüm varolanlarda ortak olan tek şeydir ve en yüksek soyutlamadır. Şu halde saf ve basit varlık, yokluğun aynıdır. Dolayısıyla o varlığı "yokluk" kavramıyla birlikte açıklamakta, varlıkla yokluğu karışmış olarak ele almaktadır.

Ontoloji, varlığı varlık olarak; bize görüldüğü gibi değil, hakikatte olduğu gibi ele alır ve inceler. Ontoloji kelimesini bu anlamda felsefî düşünüşe karşılık olarak kullanan ilk düşünür XVIII. yüzyıl filozoflarından **Christian Wolff** (1679-1754)' tur.

Çağdaş batılı düşünürlerden Heidegger, sadece varolan (mevcut, *das seiende*) üzerine yoğunlaşıp, varlığın (vücût) hayatî önemini tamamen unutmamasından dolayı tüm batı ontolojisine açıkça ve büyük bir vurgu yaparak karşı çıkmaktadır. Ona göre ontolojinin ana konusu olması gereken, varolan değil, bu ifadenin son derece önemsiz bir kısmını oluşturuyormuş gibi gösterilen "varolmak" veya "varlık" kavramıdır.

Felsefenin gelişme evreleri içerisinde değişik isimler altında incelenen varlık konusu günümüzde yeni ontoloji ya da kritik ontoloji adı altında ele alınmaktadır.

3.ÜNİTE

1- İSLÂM FELSEFESİNİN DOĞUŞU:

A-İSLÂM FELSEFESİNİN TANIMLANMASI

a)İslâm Felsefesinin Özel Anlamı:

İslâm Felsefesi, özel anlamıyla Müslüman ulusların kültürü içinde yetişmiş Müslüman filozofların Tanrı, insan, toplum ve evren hakkında ortaya koydukları tutarlı, evrensel, sistemli bilgi ve düşünceleri ifade eder. İslâm felsefesi, felsefî bir düşünce olma bakımından, diğer felsefelerden hiçbir farkı yoktur. İslâm felsefesi, felsefe olma bakımından, diğer felsefelerle aynıysa da, karakteristikleri yönünden onlardan ayrıldığı noktalar vardır.

İslam Felsefesi deyimindeki **İslam** adı, felsefenin **kültürel kaynağını** belirtiyor ve Müslüman toplumlarda yapılmış bir felsefeye işaret ediyor. Yani İslâm kelimesiyle dinin kendisine değil oluşturduğu medeniyete işaret edilmektedir. Buna karşılık **Kindi**, **Kuran'ı** ilahi bir felsefe sayar ve bu ilahi felsefeyi yayan peygamberi de baş filozof olarak niteler.

(2012 FİNAL S: 6)

b) İslâm'da Felsefî Düşüncenin İsimlendirilişi:

? İslâm kültür tarihinde, çok erken devirlerden beri felsefe anlamına her ne kadar Arapça olarak "Felsefe" ve "Hikmet" kelimeleri kullanıla gelmişse de, "İslâm Felsefesi" tabiri bir ıstılah olarak kullanılmamıştır. Böyle bir tarifi kullanılması 19. yüzyılın ortalarından itibaren, İslâm'daki felsefî düşünce üzerinde çalışan oryantalistlerle başlamıştır.

(VİZE SORUSU)- (2012 FİNAL S: 7)

İslâm kültüründeki felsefe ve felsefî hareketlerin, "Arap Felsefesi" diye adlandırılması gerekir diyenlerin başında, **J. Sehacht, R.P. Chenu, Van Steenberghen, M. Wilpert, P.W. Kutsch, J. Kraemer, E. Cevalli, Tahâ Hüseyin ve Mahmûd el-Hudeyri** gibi kimseler gelir. Onlar, böyle bir tabirin tercihindeki sebebi, felsefî metinlerin Arapça yazılmış olmasına bağlarlar. Elbette bu konuda başka bir sebep te, özellikle Tahâ Hüseyin gibi Arap yazarların aşırı milliyetçilik duygusuna kapılmaları olmuştur.

Bu kimselere birçok noktadan itiraz ederek, "Arap Felsefesi" tabirine karşılık "İslâm Felsefesi" veya yaklaşık olarak aynı anlama gelen "Müslüman Felsefesi" tabirini kullanmayı teklif etmektedirler. Bu kimseler çoğunluktadır ve onların başında M. Tara Cband, A. Moin, H. Corbin, L. Gardet ve Macid Fahri gibi kimseler gelir.

Bu iki adlandırılış şekillerinden başka, İslâm Felsefesi için karışık adlar ileri sürenler de olmuştur. Meselâ G. Makdisî, "Arap-Müslüman Felsefesi" tabirini uygun bulurken, P. Vaustenkiste, dil, din ve ırk unsurlarını bir arada göz önüne alarak, "Müslüman Arap Felsefesi", "Müslüman Perse Felsefesi", "Arapça Yahudi Felsefesi" gibi ayırmacı isimlerin,

kullanılmasını ileri sürmüştür. Bütün bunlara ilâveten, bir başka grup da, meselâ De Boer ve A. Bedevi. "İslâm'da Felsefe" tabirini kullanmışlardır.

Bu özel felsefeyi en iyi niteleyen genel isim "İslâm Felsefesi" tabiridir. Felsefeyi yapanlar ister Arap olsun, ister Türk olsun, ister İranlı olsun, diğer taraftan ister Arapça, ister Türkçe, isterse Farsça yazsınlar, hepsini aynı çatı altında toplayan ve baskın unsur, **dini ve kültürel** karakteri açıklayan "İslâm" terimidir.

c) İslâm Felsefesinin Genel Anlamı:

Bugün İslâm düşünce tarihi üzerinde çalışma yapmış olan Çağdaş tarihçilerin, İslâm felsefesinin sınırlanması hakkında farklı görüşleri vardır.

Meselâ, **Wilpert**, İslâm felsefesini, sadece İslâm'da klasik anlamda filozof olarak bilinen kimselerin düşüncesi için kullanılmasının gerektiğini savunur.

Suhreverdi el-Maktûl gibi hem felsefe hem de tasavvuf yönü olan kimselerin, felsefi yönlerinin İslâm felsefesinde, tasavvufla ilgili görüşlerin de Tasavvuf tarihinde ele alınmasını önerirler.

Aksi görüşte olanlar, "İslâm Felsefesi"nin konu ve sınırlarını geniş tutma taraftarlarıdır. Fakat onlar da, bu ilimlerden hangisinin felsefe sayılabileceği hususunda birbirlerinden ayrılırlar.

Bunlardan, **H. Ritter, Hourani, Van den Bergh ve Gregory** gibi kimseler, özellikle Mu'tezile ve Sünnî kelâmın felsefeye dâhil edilebileceğinde birleşerek birinci grubu teşkil ederek, Tasavvuf ve Usûl-i Fıkıh ilminin felsefeye dâhil edilemeyeceğini savunurlar. İkinci grubu **Schact** ve onun gibi düşünenler teşkil eder ki, bunlara göre "İslâm Felsefesi" tabiriyle kelâm ve tasavvuf da ifade edilebilir, fakat Usul-i Fıkıh, felsefeye dâhil değildir.

Üçüncü grupta bulunan, H. Corbin, Bausanî, el-Kudeyrî, I. Madkur gibi kimseler; kelâm, tasavvuf ve usûl-i fıkıh konularının İslâm felsefesi içerisinde ele alınmasından yana görüş ortaya koyarlar.

Bize gelince orta bir yol oluşturarak, İslâm Felsefesi alanına, Klasik manada felsefeci olarak tanınmamakla birlikte, Pratik Felsefe sayılan ahlâk, iktisat ve siyaset sahasında eserler verenlerin de İslâm Felsefesi programına dâhil edilebileceğini düşünmekteyiz. Meselâ; ahlak ve siyaset alanında Kınalızade Ali Efendi, tarih sosyolojisi ve felsefesi yapan İbn Haldun, hatta felsefeye karşı olmakla birlikte, **felsefeyi ve felsefecileri tenkit ederek felsefe yapan İbn Teymiye gibi**, kimselerin düşüncelerinin incelenmesini de bu perspektifle ele almak gerekir. (2012 FİNAL S:8)

Tenkitçiler: İslâm dünyasında da, felsefi ilimlere "yabancı ilimler" gözüyle bakarak, onları tenkit eden birçok düşünür vardır. Meselâ bir **Gazâlî** ve eleştirilerini ondan daha da ileri bir düzeye götüren bir **İbn Teymiye** bunlardan bazılarıdır.

Buraya kadar bütün bu söylediklerimizden anlaşılması gereken şey şudur: İslâm felsefesi, sadece kendilerine filozoflar (felâsife) denen bir grup İslâm düşünürüne ait felsefe değildir. Aynı zamanda İslâm düşüncesinin diğer ilim sahalarında, özellikle onların nazarî (teorik) görüşlerinin aklî, tutarlı, mantıkî kısımlarıyla beraber, az çok sistemli düşünceye sahip kimselerin düşüncelerini de içine almalıdır. Dolayısıyla Kelam, Tasavvuf, Usul-u Fıkıh, Usul-u

Hadis, Usul-u Tef-sir, Ahlak, İktisat, Siyaset vb. bilimler, Felsefe ve dolayısıyla İslam Felsefesi şemsiyesi altında birer bilim olarak görülebilir.

B- İSLÂM FELSEFESİNİN YAPISI VE ÖZGÜNLÜĞÜ

a) İslâm Felsefesinin Yapısı Ve Özellikler

Müslüman filozofların kendi akli yetenekleri ölçüsünde bu iki kaynağa dayanarak felsefe yapmışlardır. Bu açıdan İslâm felsefesi, kendisinde yapı bakımından bu farklı kaynakların birçok özelliklerini bir arada beraberce yansıtır. Fakat buna rağmen onların bu şekilde ortaya koydukları felsefe, ne dinin akli bir yorumudur ne de tamamen Yunan-Helenistik felsefesinin bir tekrarıdır denebilir. İslâm felsefesi, Müslüman filozofların kendilerince, İslâm diniyle bağdaşır buldukları veya aklın öncülüğünde dini öğretilerle bağdaştırmaya çalıştıkları özellikle Eflatun, Aristo, Fisagorculuk ve Yeni-Eflatunculuk gibi farklı Yunan filozoflarından ve felsefelerinden aldıkları farklı görüşleri temel alarak ortaya koydukları akli düşünce olduğuna göre, her şeyden önce **eklektik (telifçi)** diyebileceğimiz bir yapıya sahiptir. (2012 NOT YÜKSELTME S:20)-(2012 FİNAL S: 28)

İslâm felsefesinin ana özelliklerini şu şekilde sıralayabiliriz:

Müslüman filozoflar felsefe yaparken dolaylı veya dolaysız, İslâm dininin etkisi altında oldukları hususu göz önünde tutulacak olursa ki, bu etkiyi onların eserlerinde zaman zaman Kuran ayetlerine yapmış oldukları müracaatlardan açıkça anlamam mümkündür.

Bazı kimseler, bir takım problemlerin tartışmasında bazı İslâm filozoflarını vahiy öğretisine aykırı görseler bile, İslâm felsefesi her şeyden önce vahiy esprisi taşımaktadır, diyebiliriz.

İslam Felsefesi geleneğinde ortaya çıkan ekollerde iki çeşit akılcılıktan bahsedilebilir. Birincisi "akıl" kelimesinin ifade ettiği, beynin veya zihnın dış dünyaya dönük ameliyesi olan bir akılcılıktır. Bugün ortaya atılan her şeyi mekanik olarak akla dayandıran ve adına "**rationalizm**" dediğimiz şeydir. Biz bunu "**maddi akılcılık**" olarak adlandırmak istiyoruz. Bunun taraftarları, İslam kültür tarihi içerisinde kendilerini "**Tabiatçılar**" olarak adlandırdığımız **Ebû Bekr er-Razi** gibi filozoflarla, "**İlâhiyyûn**" olarak adlandırdığımız **Farâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd**'tür. İslâm düşüncesindeki bu akılcılığın kaynağı, büyük ölçüde Aristo akılcılığıdır.

İkincisi ise, "Kalb", "Fuad", "Elbâb" ve "Sadr" gibi Kuranda da kullanılan çeşitli kavramlarla ifade edilen, dış ve iç dünyayı aynı anda kavramaya çalışan insanın, aklın önderliğinde duyuları ve sezgileri gibi çeşitli yetilerini de kullanması olan bir akılcılıktır. Biz bu anlayışı tamamen felsefî bir anlamda kullanılan "**Intellectualizm**" (*Entelektüalizm*) ile aynı sayabilir ve bunu "**manevi akılcılık**" olarak adlandırabiliriz. Genelde bu tür akılcılığı benimseyen filozof ve düşünürler, **Gazali**, İşrâk felsefesi filozofları ile **Mevlana ve İbn Arabî** gibi filozof mutasavvıflardır. (2012 NOT YÜKSELTME S: 6)-(2012 FİNAL S:9)

b) İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Meselesi:

İslâm felsefesini, sadece Yunan felsefesinin basit bir devamı gibi gören bazı şarkiyatçılar, onun özgün bir felsefe olmadığı iddiasındadırlar; mesela **De Boer** onlardan birisidir. O diyor ki; "İslâm felsefesi daima Yunancadan tercüme edilen eserlere bağlı bir eklektik felsefe

olagelmıştır. Tarihi boyunca, ortaya yeni bir görüş getirmekten ziyade diğer görüşleri kendi içinde eritici bir yol takip etmiştir. Ortaya ne yeni meseleler atmış ne de eski meseleleri yeni bir şekilde ele almıştır. Bu şekilde İslâm felsefesinde önemli bir ilerleme hareketi kaydedilemez.

"Herhalde, sadece doğulu değil batılı inşafı bir düşünce tarihçisi de, De Boer'in bu yargısına katılamaz. Nitekim **W. Diltthey** İslâm bilim ve felsefe tarihinin Yunan felsefesinin bir kopyası olmadığını, kendine has yaratıcılığı olduğunu, modern bilimin, doğuşunu Müslümanlara borçlu olduğunu belirtir.

İslâm felsefesinin özgünlüğünü maddeler halinde kısaca görmeye çalışalım:

1-Sistem Yenilikleri: İslâm felsefesinin, klasik Yunan ve Helenistik felsefelerinin bazı akımlarını devam ettiren bir yanı olduğu kadar, onlara tamamen zıt ve hatta tepki olarak gelişen ve geliştirilmeye çalışılan akımlar ve sistemlere sahip olan bir yönü de vardır. Gazali, İşrakilik ve daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan "Doğu Felsefeciliği" (el-Hikmetu'l-Maşrikiyîn), bunun en güzel örnekleridir.

2-Yeni Teori ve Görüşler: İslâm felsefesi, eski felsefelerin ilgi duymadığı problemler karşısında sayısız yeni teori ve görüşlere sahiptir. Mesela ilk defa **Fârâbi** ve belki daha önceki kelâmcılar tarafından savunulan varlığın, zorunlu ve mümkün varlık olarak ikiye ayrılması, İslâm felsefesinde dolayısıyla felsefede yeni bir düşüncedir.

3-Eski Filozofları ve Felsefeleri Tenkit Etmek: Yunan felsefe geleneğine bağlı gördüğümüz Kindî, Farabi ve İbn Sina gibi filozofların, Aristo ve Eflâtun da dâhil birçok Yunanlı ve Helenistik döneme ait akımları eleştirmiş ve bu akımlara mensup filozofların bazı görüşlerini, ya kısmen ya da tamamen reddetmiş olmalarıdır. Mesela Fârâbî'nin, şu filozofları ve felsefeleri tenkit ettiğini biliyoruz. Filozoflar: Fisagor, Aristippe, Aristifüs, Epikure, Diogene ve Firon (Phyrron); felsefeler: Cyrénaïque mektebi Eklu Kûrînâ, şüphecilik ve stoacılık (Ashâbu'r-Rivâk).

Bununla beraber **Zekeriyyâ er-Razi** ve **Ebû'l-Berakat el-Bağdadi**, onları müteakiben de **Davudu'l-Kayseri**, Aristo fizik ve metafiziğinin en temel kavramları olan zaman-mekan, araz-cevher, hareket-sükun kavramlarına verilen anlamları bilim dışı bularak, bu konularda **Aristo'yu** şiddetle tenkit etmişlerdir.

Aynı şekilde **Farâbî**, heyûlâ ve suret konusunda; -maddenin zatını Allah'tan alır demesi, -Küllî Akıl Allah'la aynı sayması ve Allah'ı kâinatın merkezinde görmemesi gibi pek çok konuda **Aristo'dan** ayrılır.

4- Eskilerin Teori ve Görüşlerini Geliştirmek: İslâm felsefesinin özgünlüğü ve insanlık düşüncesine olan katkısı, bir de Müslüman filozofların, eski Yunan ve Helenistik düşüncülerce ortaya atılmış teori ve görüşlere yaptıkları yeni ilâvelerde görülür.

Burada bir misal verecek olursak, Kindî'nin Aristo ve Alexandre d'Aphrodisias'ın akıl teorilerine yaptığı ilâvelerini gösterebiliriz.

Aristo, iki çeşit akıldan bahseder: a) Nazari akıl; b) Ameli akıl.

Onu müteakiben Alexandre bir ilaveyle üç akıldan bahseder: a) Maddi akıl b) Meleki akıl (Intellect-habitus); c) Aktif akıl.

Kindî ise yeni bir ilaveyle akıl sayısını dörde çıkarır: a) Bi'l- Fiil, akıl; b) Bi'l-Kuvve akıl; c) Bi'l-Meleke akıl; d) Zahir akıl (el-Âklû'z-Zahir).

5- Müslüman Filozoflarının Birbirlerini Tenkidi: Mesela Ravendi, özellikle mutezile kelimelerini tenkitle bir ateist materyalizme ve Zekeriyeye er-Razi, Kindî gibi filozofları tenkit etmekle dinde deist bir materyalizme varırken, Sühreverdî ve İbn Tufeyl, Farabi, İbn Sina ve İbn Bâcce gibi filozofları tenkit ederek İshrâkiliğe varmışlardır. Gazali, aynı şekilde Farabi ve İbn Sina'yı tenkit etmiş ve İslam düşünce tarihinde bir çeşit yenilenme hareketlerine öncülük etmiştir. **İbn Rüşd ise, Farabi, İbn Sina ve özellikle de Gazali'yi tenkit ederek çok katı bir rasyonalizme ulaşmıştır.(2012 NOT YÜKSELTME S :8)-(2012 FİNAL S:10)**

C- İslâmî Bir Felsefe Kurma Çabaları:

Burada "İslâmî Felsefe" tabirini; Farabi, İbn Sina, İbn Tufeyl, Sühreverdî el-Maktûl ve Fahreddin Razi gibi filozofların kullandıkları "Doğu Hikmeti" veya "Doğu Felsefesi", ya da "Aydınlık Felsefesi" veya "Nur Felsefesi" tabirlerinin ifade ettiği manaya tekabül edecek bir anlamda kullanıyoruz.

İslâmî Felsefe, yani "Doğu Hikmeti", özellikle yukarıda isimleri geçen filozofların İslâm kaynaklı, İslam'a has ve özgün olmasını arzularak kurmak istedikleri bir felsefedir. Böyle bir felsefeyi, onlar büyük ölçüde Yunan-Helenistik, felsefe geleneğine bağlı ve geleneksel olarak adına dar manada "İslâm felsefesi" dediğimiz felsefeye alternatif olarak ortaya atmışlardır. Peki, onları böyle bir felsefe kurmaya iten sebepler neler olabilir?

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

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

Nitekim **İbn Sina** bu gerçeği, Aristo'nun eserlerinde yer alan sorunları yorumlamayı üstlenerek onun anlayışı doğrultusunda kaleme aldığı **Şifa** adlı büyük eserinin mantık bölümünde kendi temel anlayışının ona muhalif olduğunu belirtir ve gerçeği arayanlara işrakiye felsefesi üzerine yazdığı eserlerine başvurmalarını salık vermiştir.

Yunan-Helenistik felsefeye alternatif olarak İslâmî bir felsefe kurulmasında ilk çabanın **Nazzam** ve **bazı mutezile kelâmcılarınca** verildiğini görüyoruz. Bu çaba zaman içinde hiçbir özel isim almaksızın artarak, Farabi'de ilk defa "İshrâkîlik" adıyla anıldı. Fakat bizzat bu felsefesinin kurulmasında Farabi'nin, şimdiki bilgilerimize göre, bir isim vererek farklı bir gayret içine girmediğini görüyoruz. Bu konuya ilk şuurlu eğilim **İbn Sina** ile başlamıştır. İbn Sina, Doğu Felsefesine ayırdığı iki eseri vardır: Bunlar, "**el-Hikmetu'l-Maşrikiyye**" ve "**Mantıku'l-Maşrikiyyûn**" adlı eserlerdir. Daha çok tasavvufî mahiyetli olan bu eserlerinde İbn Sina, İslâmî bir felsefe kurmayı denemektedir. Fakat söz konusu eserlerin içerikleri

incelendiğinde, onun bu felsefeyi kurmayı başardığı söylenemez. Zira hala onlarda da Yunan-Helenistik felsefenin izleri görülmektedir.

Belki, İslâmî felsefe kurmada **İbn Sina'dan** daha başarılı bir filozof **Gazali'dir** denebilir. Çünkü Gazalî, eski felsefelerin ve özellikle de Aristoculuğun zaman, mekân, cevher ve araz gibi birçok temel deneyimini aynı anlamda kullanmaya devam etmekle birlikte, Kuran ve hadislere dayalı, dolayısıyla genel muhtevasıyla İslâm'ın ruhuna daha uygun bir felsefe yapmayı denemiştir. Felsefesi tamamen **Aristoculuğa** zıt bir yapıya sahiptir; genel hatlarıyla, indeterminist, idealist ve konvansiyonalist bir yapıya sahiptir. Ne var ki, Gazali de bu konudaki fikirlerini tam bir felsefî sistem teşkil edecek şekilde sistemleştirememiştir. Belki de, genç yaşta ölümü buna mani olmuştur, denilebilir.

İslâmî felsefe kurma çabası, Doğu felsefesi, Aydınlık felsefesi veya Nur felsefesi adıyla Gazali'den sonra da devam etmiştir. Bu konuda XII. yüzyılda çaba harcayanların en önde gelenlerinden birisi, Batı İslâm dünyasının yetiştirdiği **İbn Tufeyl** ile Doğu İslâm dünyasının yetiştirdiği **Şahabeddin Suhreverdi el-Maktûl'dür**. İbn Tufeyl, bize kadar ulaşan ve yarı felsefi nitelikte olan eseri **Hayy İbn Yakzân'ın** alt başlığına, "**el-Hikmetu'l-Maşrikiyye**" adını vermiştir. Ancak O da bu eserinde tam ve sistemli bir Doğu veya Aydınlık Felsefesi ortaya koymaktan ziyade, canlıların ve insanın menşei, insanın tabiat yoluyla Allah'a nasıl ulaşabileceği konularında, devrine göre çok ileri bazı evrimci fikirler serdetmekle yetinir.

Sühreverdi'ye gelince, İslâmî felsefe kurmada en çok çaba harcayan ve bu felsefeyi en çok sistemleştiren odur. Aristo'nun mantık ve metafizikle ilgili birçok fikirlerini tenkit eder. Fakat onun ortaya koymaya çalıştığı İşraki felsefesine de, İşte tam bir İslâmî Felsefe budur, denemez. Çünkü bu felsefenin kaynakları da tamamen İslâmi öğretilere dayanmaz, bu felsefede de eski İran dini Zerdüştlük ve yeni-eflatunculuktan alınma fikirlere oldukça yer verilmektedir.

XII. yüzyılın sonlarında **Fahreddin Razi "Mebâhisu'l-Maşrikiyyîn"** adlı bir eser kaleme almasına rağmen, eskilerin bu konudaki çabalarına pek fazla bir şey ekleyememiştir.

(2012 NOT YÜKSELTME S:21) konunun tamamıyla ilgili

II - İSLAM FELSEFESİNİ DOĞURAN NEDENLER

Bu kaynakları, yerli ve yabancı kaynaklar olarak iki grupta inceleyebiliriz.

A) İÇ KAYNAKLAR (Yerli Kaynaklar)

Felsefi düşüncenin oluşmasında etkili birçok unsur arasında kişinin merak ve hayretinin önemli bir yeri vardır.

İslam düşüncesinin yerli kaynaklardan maksat, Kuran ve Hz. Peygamber'in sözleri, yani hadisleridir.

Kuran-ı Kerim ve Hadislerden felsefenin oluşumuna nasıl bir katkının yapıldığı üzerinde birbirine zıt iki görüş ileri sürülmüştür.

1-Bu görüşlerden biri, Kuran ve Hadislerin insanın hayret ve merakını uyandırıcı nitelikte olmadığını dolayısıyla bu ezeli kaynağın, İslam Felsefesinin oluşmasında çok olumlu bir paya sahip olmadığını benimseyen bir görüştür. Batılı düşünürlerin sahip olduğu genel bir anlayıştır. Onların çoğuna göre İslam düşünürleri, Hint, İran ve Yunan felsefesini tekrarlamaktan başka bir şey yapmamışlardır. Batılı oryantalistleri böyle yanlış bir kanaate iten etkenlerin başında, hiç şüphesiz onların İslâm dini ve medeniyeti hakkında sahip oldukları önyargıdır. Onlara göre,

Kuran'da, insanı felsefe yapmaya itecek hiçbir sebep yoktur. Nitekim İslâm felsefesini bu şekilde değerlendiren son devir oryantalistlerin başında **De Boer ve Léon Gauthier** gelir. **H. Corbin** başta olmak üzere çağdaş oryantalistlerin pek çoğu, öncekilerin önyargılarını haksız bularak İslâm'ın yani Kuran ve hadislerin İslâm filozofları için bir ilham kaynağı olduğunu, fiilen onların bu kaynaklardan esinlendiklerini savunmaktadırlar.

(2012 FİNAL S:16)

2-Diğeri ise Kuran ve Hadislerin, insanın hayret ve merakını uyandırıcı değil, giderici, farklı bir ifadeyle cevaplandırıcı, susturucu ve doyurucu olduklarını, bu nedenle de felsefenin İslam dünyasında oluşmasını engelleyen hatta ona açık kapı bırakmayan bir ortam meydana getirdiklerini ileri sürelerin görüşüdür.

İslam Felsefesi Tarihi söz konusu olduğu zaman bile Kuran'ın anlaşılması ilk iştir.

4.ÜNİTE

B) DIŞ KAYNAKLAR (Yabancı Kaynaklar)

İslâm dininin yanı sıra yabancı kültürlerin felsefî mirasları da İslâm felsefesine kaynaklık etmişlerdir. Dolayısıyla, İslam Felsefesinin oluşmasında; Mecusiliğin, Yahudiliğin, Hristiyanlığın, Sabiilerin ve Müşriklerin katkılarının yanı sıra İran kültürünün, Hint kültürünün ve Yunan kültürünün katkılarından da önemle söz etmek gerekir.

Suriye'de yaşayan Süryanilerden ve Mezopotamya'da yaşayan Sabiilerden birçok ilim adamı, Emevilerin idaresi altında önemli devlet hizmetlerinde bulundular. Müslümanlar önce o milletlerde bulunan üstün seviyedeki tıp, matematik, astronomi gibi bilimleri öğrenme ihtiyacını duydular. Bu bilimlerle ilgili eserlerin Milâdî VIII. yüzyılın ortalarından itibaren Arapçaya tercümesini sağladılar. Ancak o dönemde bütün bu ilimler felsefeyle içice, bilginlerin çoğu, aynı zamanda filozof olduğu için, dolaylı olarak felsefe de o ilimlerle beraber İslâm âlemine girmiştir. Tamamen bilimsel eserlerin yanında felsefî, eserleri de Arapçaya tercüme edilmeye başladı. Tercümeler vasıtasıyla Müslümanlar, eskilerin felsefî düşüncelerini öğrendiler. Böylece de bu yabancı felsefî düşünceler İslâm'da felsefî düşüncenin doğuşuna etki etmiş olmaktadır.

Şimdi bu kültürlerin, komşu kültürler olarak hangi oranda katkı yaptıklarını kısaca değerlendirmeye çalışalım.

a) İran Kültürü: İran dinlerinin Müslümanlar üzerinde en fazla kalıcı etkide bulunanlarının Zerdüştlük ile Mani'nin Dini öğretisi olduğunu belirtmeliyiz.

b) Hint Kültürü: Hint bölgesine egemen olan Müslümanlar, ilk zamanlarında onların Aritmetik, Astronomi ve Tıbbına önem verdiler. Hicri ikinci yüzyıldan itibaren Bermekiler, Hint Hikmeti ve tıbbı ile özellikle ilgilenmeye başlamışlardır. Burada Hint Düşüncesi üzerinde yerinde ve tutarlı bilgiler toplayan Ebu Reyhan el-Biruni'nin (973-1048) *Tahkik Ma li'l-Hind* adlı önemli inceleme eserini hatırlatmalıyız. Biruni bu eserinde, Hint düşüncesi ile Yunan, Hristiyan ve İslam düşünceleri arasında önemli karşılaştırmalar yapmaktadır.

c) Yunan Kültürü: Antik Yunan kültür ve düşüncesi, Büyük İskender tarafından dış ülkelere fetihler yoluyla taşınmış, Romalılar da bu kültürü devam ettirmiş ve korumuşlardır.

Müslümanlar, fethettikleri birçok yerde Yunan kültürü ile karşılaşmış ve onu korumuşlardır. Müslümanlar, Yunan kültürünün özellikle üç büyük isminden etkilenmişlerdir: Eflatun, Aristo ve Plotinos. Bu filozofların da özellikle bilgi problemi, varlık felsefesi, evren anlayışı, insan felsefesi ve hareket ile ilgili görüşleri Müslümanlar düşünürler üzerinde etkili olmuştur. Ayrıca siyasi ve metafizik problemler ile İnsan-Tanrı, İnsan-Evren ilişkileri üzerindeki görüşleri de Müslümanları belli ölçüde etkilemiştir. İslam filozoflarının ileri sürdükleri sudur nazariyesi, Plotinos'un Müslüman düşünürlere olan uzantısını gösterir.

Sufi düşünce tarzında, İslam filozoflarının düşünce ve sistemlerinde, Kelam ilminin ispatlama biçimlerinde ve diğer bilim dallarında görülen dış kültür tesirleri veya dış katkılar Müslümanlara nasıl ulaşmıştır? Kuşkusuz fetih hareketlerinin bir oranda payı ve katkısı söz konusudur. Ama katkılarının ve etkilenmelerin düzenli ve sistemli bir düşüncede pay sahibi olmalarını, yalnızca fetihlerle ve karşılıklı düzensiz görüşmelerle açıklamak yeterli olmayacaktır. **Bu sayılan dış kültürler ile İslam kültürünün birbiriyle bağlantısının en önemli iki unsuru vardır; bunlardan biri medreseler, diğeri de çeviri yani tercüme hareketidir.**

Sonuç olarak, bu yabancı kaynaklardan, İslâm felsefesinin doğuşuna en çok etki edeni **Antik Yunan felsefesi** ve onun Helenistik devirde aldığı şeklidir. İran-Sasânî etkisi, daha çok siyaset ve siyaset ahlâkı sahasında olmakla beraber etkisi çok sınırlıdır, denilebilir. Hele Hint felsefesinin, İslam felsefesinin oluşmasında tesiri yok denecek kadar azdır.

III-İSLAM FELSEFESİ HAKKINDA TEMEL KAYNAKLAR

Yazılış gayeleri doğrudan doğruya İslâm filozofları ve felsefesi hakkında bilgi vermek olan eserleri temel kaynaklar olarak belirtmiştik. Şimdi bu kaynakları çeşitli gruplara ayırarak değerlendirmeye çalışalım:

I- Genel Biyografik Eserler:

Bu tür eserler, Müslüman filozofların hayatları ve eserleri hakkında genel bilgiler veren eserlerdir. Bu eserlerin müelliflerinden her biri, başlangıçtan kendi devrine kadar geçen dönemde yetişeni filozoflar hakkında bilgi verir. Genelde bir önceki kaynaklar, bir sonrakilere temel teşkil etmişlerdir. Burada, sadece zaman içerisinde klasikleşmiş ve önemli olanlarını zikretmekle yetineceğiz.

1-el-Fihrist: Genel biyografik eserlerin bilinen en eski ve en meşhurlarından biri İbn-Nedim (ölm. 385 / 995)'in Arapça olarak kaleme aldığı Fihrist ul-Ulûm adlı eseridir. Eser, İslâm filozofları, bilim adamları, kelâmcılar ve sufilerden başka Antikçağ Yunan filozoflarıyla Süryani mütercimler hakkında da bilgi verir.

2-Tarihu'l-Etibbâ' ve'l-Hukemâ: Bu eser, Endülüslü meşhur tabip İbn Cülcül (öl. 995'den sonra) tarafından Arapça olarak yazılmıştır. İslâm filozoflarından başka, Antikçağ Yunan filozofları, Süryani mütercimler hakkında da bir takım bilgiler sunmaktadır.

3-Tabakâtu'l-Umem: Endülüslü tarihçi ve âlim Kadı İbn Sâid (1030—1070)'in Arapça olarak yazdığı Tabakat ul-Umem, devrine kadarki İslâm filozofları ve kelâmcıları dışında Yunan, Yahudi ve Hıristiyan filozofları hakkında da bilgiler içermektedir.

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

5-Nüzhetu'l-Ervah: Henüz yayınlanmamış olan, Muhammed İbn Mahmûd Şehrezûrî (öl. 1214 ten sonra)'nin Arapçadır.

6-Târihi Hukemâi'l-İslâm: Ebu'I-Hasan Ali el-Beyhakî (1106-1174)'nin bu eseri, İslam felsefesi tarihi mahiyetindedir. Eser ilk defa 1924 yılında Şam'da yayınlanmıştır.

7-İhbaru'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hukemâ: İbnu'l-Kıftî (1172—1248)'nin Arapça yazılan İhbaru'l-Ulema'sı, İslâm felsefesinin en önemli kaynakları arasındadır. Yaklaşık 414 kadar yunanlı süryânî, hıristiyan ve müslüman filozof hakkında bilgi vermektedir. Eserin, Muhammed İbn Ali el-Zavzanî tarafından "Kitâb ul-Muntahabât il-Muntakabât" adıyla bir muhtasarı yapılmıştır.

8-Uyunu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ: Ünlü tabip ve düşünce tarihçisi **İbn Ebî Useybiya** (1203—1270)' nm Arapça yazılan Uyunu'l-Enbâ'sı da önemli kaynaklar arasındadır. Eser, 1240 yılında yazılmış olup, 400'e yakın Yunanlı filozof, Süryani mütercim ve Müslüman filozoflar ile bilim adamları hakkında zengin bilgiler ihtiva etmektedir. (**2012 NOT YÜKSELTME S: 17**)

9-Vefeyât ul-A'yân: İbn Hallikân (öl. 682/1282) 'ın Arapça olan bu meşhur eseri, bazı Süryani mütercimlerle birlikte, İslâm filozofları, kelâmcılar, sûfîler ve âlimlerle beraber devlet adamları hakkında zengin bir kaynaktır.

10- eş-Şakâyıku'n-Numâniyye fî Ulemâ-i Devlet-i Osmaniyye: Taşköprüzâde Ahmed (1495—1561)'in Arapça olarak kaleme aldığı bu önemli eseri, 522 Osmanlı Şeyhi, ilim adamı ve onların eserleri hakkında kıymetli bilgiler ihtiva etmektedir. Eser, daha sonra Mecit Mehmet Efendi tarafından Türkçeye de çevrilmiştir. Daha sonraki dönemde çeşitli yazarlar tarafından ilâveler yapılan esere, "Hadâyık ul-Hakâyık fî Tekmilet iş-Şakâyık" adı verilmiş ve yayımlanmıştır.

11-Keşf uz-Zunûn: Kâtib Çelebi (1609—1657)'nin Arapça olarak yirmi yılda kaleme aldığı "Keşf uz-zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn" adındaki bu eseri, zengin ve meşhur bir bibliyografya kaynağıdır. Kitap adı veya bilim adamlarının isimleri harf sırasına göre düzenlenmiş olan bu eser, 14500 kadar kitap ve risale, 10.000 kadar da çoğunluğu Müslüman olan müellif hakkında bilgi vermektedir. (**2012 NOT YÜKSELTME S:29**)

II- Özel Biyografik Eserler:

Bu tür kaynak eserlerden kastımız, bir filozofun hayatı ve eserleri hakkında kendisinin kaleme aldığı otobiyografik eserlerle, talebesi veya başka bir düşünürün bir filozofun hayatı ve eserini özel olarak incelediği eserlerdir. Bunlardan örnek olarak bazılarım zikrederim.

1-Gazâlî: el-Munkız min ed-Delâl: Gazâlî, bu meşhur eserinde hayatının bazı safhaları hakkında bilgiler vermektedir. Bu eser, çeşitli dünya dilleri yanında Türkçemize de çevrilmiştir.

2- ibn Haldun: el-Tarif bi İbn Haldun ve Rıslatuhu Şarkan ve Garban: İbn Haldun bu eserinde kendi hayatını konu edinmekle beraber, Doğu ve Batı'ya yaptığı gezilerinden, orada karşılaştığı ilim adamlarından söz etmektedir.

3-İbn Sînâ: Sîretu's-Şeyh er-Reîs: Başlangıçta İbn Sinâ'nın, kendi hayatını kaleme aldığı bu eser, yarım kalmış, talebesi Şeyh Ebû Ubeyd Abdulvâhid İbn Mu-hammed el-Cüzcânî bu eseri aynı adla tamamlamıştır.

4-el-Bîrûnî: Risale fî Müellefât Muhammed Zekeriyyâ er-Râzî: Eser, adından da anlaşılacağı üzere, el-Bîrûnî'nin Zekeriyyâ er-Râzî'nin hayat ve eserleri hakkındaki özel incelemesini ihtiva etmektedir.

5-Şehrezuri: eş-Seceretü'l-İlâhiyya: Şehrazurî (öl. 1250) bu eserinde, hocası ve İşrakîlîğin kurucusu olan Şehabeddin Sühreverdî el-Maktûl (1153—1191)'un hayatını ve eserlerini anlatır.

III- Felsefî Düşünceleri Konu Alan Eserler:

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

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

2-İbn Hindu (Doğ. 1009): Kelimu'r-Ruhâniyye fî Hikemi'l-Yu-nâniyyîn. Bu eser, adından da anlaşılacağı gibi Antik Yunan düşüncesine ait bazı filozofların felsefe ve felsefî ilimler hakkındaki sözlerini ve düşüncelerini toplamaktadır.

3-Ebû Hayyân et-Tevhîdî (öl. 1023): el-Mukâbasât. Pek çok baskısı yapılan bu eser, çeşitli Felsefe problemlerini ele alırken, önceki İslâm ve yunanlı filozofların sözlerine ve şiirlerine de müracaat eder.

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

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

6-İbn Fâtîk: Muhtar ul-Hikem. Daha çok klasik Yunan düşünürlerin hayat hikâyelerini ve sözlerini toplayıp vermiştir. Eser, Abdurrahman Bedevî tarafından yayınlanmıştır.

7-Fahreddin er-Râzî: Muhassal Aflar il-Mutakaddimîn ve'l-Mu-taahhirîn min el-Falasifa vel-Mütekellimîn. Çeşitli baskıları vardır.

8- Mûsâ ibn Meymûn (1135—1204): Dalâlet ul-Hâ'irîn. Eserin aslı Arapça olup, başta yazarın ana dili olan İbraniceye ve çeşitli Batı dillerinde tercümesi vardır.

IV- Felsefe Sözlüğü Tarzında Yazılmış Eserler:

Bu eserler özellikle, filozofların çoğu kez özel açıklama yapmaksızın eserlerinde kullandıkları terim ve ıstılahları anlamaya yardımcı olmaktadır.

1-Risale fî Hudûd il-Eşyâ ve Rusumiha: İlk İslâm filozofu olarak bilinen Kindî (öl. 873)'nin yazdığı bu eser, İslâm düşüncesinde ilk özel felsefe sözlüğü durumundadır.

2-et-Ta'likât: Farâbî'nin bu eseri, bir özel felsefe sözlüğü gibi değerlendirilebilir. Zira gerçekte, eserde, Farâbî birçok felsefî terimi açıklamaktadır. Ayrıca onun ed-Dava al-Kalbiyye adlı eserinde de birçok felsefî terim açıklamalarıyla birlikte yer almaktadır.

3-Risale fî'l-Hudûd: İbn Sina'nın bu özel felsefî eseri, 72 önemli felsefî ıstılahı açıklar. Alfabetik olmayan bu eser, Kindî'nin aynı isimle anılan eserine, birçok terimlerinin açıklaması da dâhil benzerdir.

4-Kitâbu't-Ta'rifât: Seyyid Şerif Cürcânî (öl. 1413)'nin pek meşhur olan bu eseri, felsefe, kelâm ve tasavvuf gibi ilim dallarına ait birçok ıstılahı, alfabetik sırayla açıklar.

5- Mef'âtiḥ ul-Ulûm: Muhammed İbn Yusuf Kâtib el-Havârizmî (997)'nin bu eseri, bütün ilimler hakkında genel bilgiler verir.

V-Genel Tarih Ve Kültür Tarihi Eserleri:

1-el-Mes'ûdî (öl. 957):	Kitâb ul-Tenbîh ve'l-İşrâf
2-el-Mes'ûdî:	Murûc uz-Zeheb.
3-el-Hamdânî (öl. 945):	el-Iklîl
4-İbn Haldun (1332—1406):	el-Mukaddîme
5-Şehristânî:	Kitâb ul-Milel ve'n-Nihal
6-İbn Hazm:	Kitâb ul-Fisâl
7-İbn Hazm:	Kitâb ul-Milel ve'n-Nihal
8-Hatîb el-Bağdâdî (öl. 1071):	Târiḥ ul-Bağdad
9-Belâzûrî (öl. 893):	Futûḥ el-Buldân
10-Tabarî:	Târiḥ ul-Ümem ve'l-Mülûk
11-Yakut:	Mu'cam ul-Buldân
12-İbn Battûta (1304-1377):	Tuhfet un-Nazar fî Garâib il-Emsâr ve Acâib ul-Asfâr,
13-Evliya Çelebi:	Seyahatname

İbn Battûta (1304-1377): Tuhfet un-Nazar fî Garâib il-Emsâr ve Acâib ul-Asfâr, (Bu eser kısaca “rîhle” olarak bilinir ve “İbn Batuta Seyahatnamesi” adıyla Türkçemize çevrilmiştir.

VI-ÇAĞDAŞ İSLAM FELSEFESİ ESERLERİ

- 1-H. Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, 3- Baskı, İstanbul 1983.
- 2-İsmail Hakkı İzmirli, *İslam'da Felsefe Akımları*, Yayınlayan: A. Özalp, İstanbul 1995.
- 3-İ. Ağâh Çubukçu, *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları: 158, 2. Baskı, Ankara 1983.
- 4-Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev: Kasım Turhan, İstanbul 1993.
- 5-Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev: Hüseyin Hatemi, İstanbul 1986.
- 6-H. Ziya Ülken; *İslam Düşüncesi*, İstanbul 1998.
- 7-Mehmet Aydın, "İslam Felsefesi", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi* içinde, İstanbul 1989, C. XIV, s. 119-209.
- 8-Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları: 179, Ankara 1988.

- 9-M.M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, çev: Komisyon, I-IV, İstanbul 1990.
10-Mustafa Abdurrazık, *et-Temhid li Tarihi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, Kahire 1944.
11-M. Lütüfî Cuma, *Tarihu'l-Felsefeti'l-İslamiyye fi'l-Meşrik ve'l-Mağrib*, Mısır 1927.
12-Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev: Turan Koç, Kayseri 1993.
13-De Lacy O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev: H. Yurdaydın-Y. Kutluay, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları CII, Ankara 1971.

KAYNAKLARIN GENEL BİR DEĞERLENDİRİLMESİ

Hatta İslâm felsefesinin klasik kaynaklarından, klasik Yunan ve Helenistik felsefe ve filozoflar hakkında bilgi elde etmek istendiği zaman, çağdaş araştırmalarla teyit edilmedikçe, kaynaklarımıza kuşkuyla yaklaşılmalıdır.

Müslüman filozoflar ve eserleri hakkındaki yanlış bilgi vermelerinin sebepleri de, yine gerçekte kaynak yazarlarımızın, çoğu zaman tenkitçi bir zihniyetle eserlerini kaleme almamalarından kaynaklanmaktadır. Yani bir sonraki kaynak bir öncekini olduğu gibi aktarmış ve hiçbir eleştiri ve yoruma tabi tutmamıştır.

Eski devirde matbaa gibi teknik bir aracın da olmaması ve bazı rivayetlerin kulaktan kulağa gelmesi ve yazarın bizzat bahsettiği eserleri görüp-inceleme imkânından mahrum oluşu, yazarları hata yapmaya götüren başlıca sebeplerdir. Buna ilaveten, filozofların ve diğer bilim adamlarının isim, lakap ve unvan benzerlikleri de, birinin eserini diğerinin adına yanlışlıkla atfedilmesine sebep olmuştur.

FELSEFENİN İSLÂM DÜNYASINA GİRİŞİ:

Müslümanların ilgi ve ihtiyaçları özellikle yabancıların ileri oldukları tıp ve astronomi gibi ilimler ile mali işlerde açıkça kendini göstermekteydi. Bunun için özellikle Emevî hükümdarları, sarayda mali işlerde bazı Hristiyan Arap veya Süryanileri görevlendirerek bu sorunu aşmayı başardılar. Örneğin, dedesi ve babası Muaviye devrinde Şam'da mali idarecilik yapmış olan meşhur Süryani kelâmcı ve filozof Yahya ed-Dimeşki (Joannes Damascenus) görevlendirilenler arasındadır. Ayrıca saraylara yabancı tabipler çağırdılar. Meselâ, Muaviye'nin İbn Usûl adındaki doktoru bir Hristiyan Arap idi.

Hatta daha Peygamberimizin kendi devrinde bile yabancıların tıp bilgisine ilgi vardı. "Arapların ilk tabibi" unvanıyla meşhur **ilk Müslüman tabip Haris ibn Kaladân et-Tâifî**, (öl. 634) bu ilmi tahsil için İran'a, yani Cundişâpûr mektebine gitmişti. Peygamberimizin teyzesinin kocası olan bu tabip, rivayete odur ki, bizzat Peygamberimizin teşvikiyle oraya gitmiştir.

(2012 FİNAL S:2)

Emevîler devrinin ilk yıllarından itibaren Müslümanların başta tıp ve kimya gibi ilimlere ilgisi olduğu görülmektedir. Bir yandan hükümdarların yabancı ilim adamlarını saraya daveti, diğer yandan Müslümanların bu ilimleri öğrenme merakı ve yabancı bilim adamlarının bu ilimlere ait daha önce Süryanice, Yunanca, Kıptî'ce ve diğer dillerde yazılmış olan eserleri Arapçaya çevirmeleriyle, İslâm dünyasında giderek hızlanacak olan bir bilimsel faaliyet başladı. Meselâ; Mervân İbnü'l-Hakem'in ilk günlerinde parlayan Mâsarcaveyh el-Basrî adındaki İranlı bir Yahudi doktor, 683 yılında aslen yunanca olan ve bir papaz tarafından İskenderiye'de

yazıldığı sanılan ve sonradan Süryaniceye çevrilmiş bir tıp kitabını Arapçaya çevirdiği bilinmektedir. **Bu eser, Arapçaya çevrilen ilk bilimsel eserler arasındadır.**

II. Ömer'in İskenderiye'deki Yunan-Helenistik geleneğine bağlı tıp mektebini, Antakya ve Harran'a taşıttığı söylenmektedir. İkinci Emevi hükümdarı I. Yezid'in oğlu Hâlid (öl. 704 veya 708) ilk Müslüman kimyacı ve kendisine verilen "hakîm" lâkabına bakılırsa, ilk filozoftur. İlme olan merakından dolayı kendisi yunanca ve Kıptice'den kimya, tıp ve astrolojiye ait kitaplar çevirttiği söylenmektedir.

Abbasiler devrinde müspet ilimlere merak ve ilgi bir kat daha arttı. Aynı şekilde iktidar olan her Abbasi halifesi, saraya yabancı bilim adamı ve tabipleri davet ediyorlardı. Hatta Halife Mansûr'un tabibi, önceden Candişapûr hastanesinin müdürü olan Nesturi İbn Bahtîşu (George: öl. 771) idi. 771 yılında Hintli bir seyyah beraberinde Bağdat'a matematiğe ait bir kitapla astronomiye ait Sind-hind adlı bir kitabı getirdiği kaydedilmektedir. Daha sonraları bu eser, Halife Mansûr'un emriyle **Muhammed İbn İbrahim el-Fezârî** (öl. 796 veya 806) tarafından Arapçaya çevrildi ve böylece de, **el-Fezârî ilk Müslüman astronom oldu.**

(2012 NOT YÜKSELTME S:4)

Bütün bu söylediklerimizden de anlaşılacağı üzere, Müslümanlar öncelikle, felsefeye değil başta tıp olmak üzere diğer müspet ilimlere doğrudan doğruya alâka duymuşlardı. Ancak, o dönemde bu müspet ilimlerin felsefeyle iç içe olması münasebetiyle, çevrilen eserlerin yazar ve mütercimlerinin çoğunun aynı zamanda filozof oluşu ve saraylarda görevli yabancıların felsefe bilmeleri, dolaylı olarak ta olsa Müslümanlarda bu ilime karşı derin bir merak uyandırdı. Bu duruma, bir de Müslümanların kendi aralarında (Ali-Muaviye) çıkan kavgalar sonucu meydana gelen dinî ve siyasi problemleri farklı yorumlamaya başlayarak bir nevi kelâmı ve aklî tartışmaları beraberinde getirmiştir. Diğer yandan Müslümanların fethettikleri ülkelerde yaşayan farklı dinlere mensup kişilerle, Allah'ın tabiatıyla ilgili ve Tevhidin Teslis'ten üstünlüğü hakkında tartışmaya girmeleri ve bu tartışmalarda karşı tarafın özellikle Aristo mantığını ve eski Yunan filozoflarının fikirlerini kullanarak cevap vermelerini de hesaba katacak olursak, Müslüman âlimlerin ve hükümdarların aklî ilimlere olan ilgilerinin bir kat daha artmış olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Gerçekte de durum bu idi. Özellikle Abbasilerin ilk günlerinden itibaren, müspet ilimlerin yanında, mantık ağırlıklı eserlerin de Arapçaya çevrildiğini görmekteyiz. **İşte bu müspet bilimlere duyulan ilginin, beraberinde felsefi ilimlere ve mantığa da bir ilgi uyandırması, felsefenin İslâm dünyasına girmesinin asıl sebebini oluşturmaktadır.**

Burada İslam Felsefesinin doğuşu ve gelişmesine giden yolda Mutezile ekolünün önemli bir rolü ve katkısı olduğunu söylemeliyiz. Müslüman toplumun VII. yüzyıldan itibaren karşılaştıkları yabancı din, mezhep ve kültürlerle yoğun tartışmalar yaşanmış, yapılan bu tartışmalarda yabancı kültürlerin temsilcilerinin meydan okumalarına karşı mutezile ekolü ortaya çıkmış ve gelişmiştir. (2012 FİNAL S: 3)

Abbasilerin iktidara gelişiyle birlikte oluşan fikir hürriyeti ortamında, Yunan felsefesinden, Hint tıbbından, Babil astrolojisinden, Aristo mantığından bahseden iyi eğitilmiş papazlar ve sosyal statü edinmeye çalışan çevirmenlerle Müslüman âlimler arasında Şam, Bağdat, Kufe ve Basra gibi önemli merkezlerde ve herkesin gözü önünde dini içerikli tartışmalar yapılmıyordu.2 Bu tartışmalar karşısında Müslüman bilginler, kendilerini savunmak ve düşüncelerini doğrulamak için rakiplerinin yaptığı gibi mantık ve felsefe silahını kullanma yolunu tercih

etmişlerdir. Bu hedefi gerçekleştirmek için Müslüman halifeler, tarihi İskenderiye ve Cündişapur medreselerinin gördüğü işlevi yerine getirmek ve kadim düşünce mirasını Müslüman topluma aktarılmasını sağlamak amacıyla Bağdat'ta Beytü'l-Hikme adıyla yeni bir medrese kurmuşlardır. Yeni kurulan bu medresede Müslüman, Yahudi ve Hristiyan bilim adamları birlikte çalışmış, Yunan, Hin ve eski İran kültürlerine ait kaynakları tetkik ve tashih etmişlerdir. Yaşanan bu süreçte, Antik Yunan Düşüncesi ve Kültürüne ait kaynakları İslam dünyasına kazandıran Süryani bilginler olmuştur. Süryaniler M.II. asırdan başlayarak İslamiyet'in ortaya çıkışı olan VII. asra kadar işledikleri antik felsefeyi M.8. Ve 10. Asırlar boyunca ücret karşılığında Arapçaya tercüme etmek suretiyle Müslüman filozoflara hocalık ve yol göstericilik yapmışlardır.³ Sonraları Beytü'l-Hikmenin başına Arapça ve Süryanice eserler veren ünlü Yahya b. Masiveyh (v. 857) getirilerek, burada Porphyrius, Eflatun, Aristo ve Batlamyus gibi pek çok meşhur filozofun eserleri Arapçaya çevrilmiştir. Böylece sınırları genişlemiş olan bu büyük coğrafyada, Kuran ve hadis metinlerinin dışında yeni dinin sosyal hayata intibakı için rasyonel bir düşünce ortaya çıkmış oldu.

Emeviler devrinde hiçbir fel-sefi eserin Arapçaya tercüme edilmemiş olması, bazı felsefi fikirlerin İslâm dünyasında o zamanlar tanınmamış olması anlamına gelmez. Her ne kadar şifahi yol, tercüme yolu kadar etkili değilse de, yukarıda da belirtildiği üzere, özellikle Emevilerin son devirlerinde bu yolla bazı yabancı kelâmi ve felsefi fikirlerin az çok bilindiğini kabul etmek tabii bir durumdur.

Emevilerin felsefi ilimlere açıkça pek rağbet etmemeleri, buna karşılık Abbasilerin çok rağbetleri ve asıl felsefenin İslâm'a sokulmasının fiilen tercüme yoluyla başlaması şu şekilde izah edilebilir. Bilindiği gibi, Emevî devleti daha çok Arap unsurun hâkim olduğu millî bir devlettir. Bu toplumun ilgi sahaları daha çok siyaset, geleneksel şiir ve edebiyat alanlarıydı. Hâlbuki Abbasiler, her ne kadar hükümdarların çoğu Arap soyundan gelseler de, yetkili vezirler ve diğer devlet adamlarının, kumandanların çoğu, aslen Arap olmayan unsurlardandı ve Abbasi devletini yöneten esas bu yabancı unsurlardı. Bu yabancılar, özellikle vezirlik yapan İranlı kimseler, eski kültüre sahiptiler. Onlar, önceden olduğu gibi ilim ve felsefeyi teşvik etmeye devam ettiler. Bunun yanı sıra Abbasi hükümdarların yetişme tarzı artık eski halis Arap tarzı eğitim ve terbiyesi değildi, vezirlerinden ve diğer devlet ricalinden geri kalmamak için her türlü ilme rağbet gösteriyorlar ve onları öğreniyorlardı. İşte bütün bu sebeplerden dolayı halife Mansur devrinden itibaren, özellikle de Me'mun ile felsefe ve mantık doğrudan Müslümanların ilgi alanına girdi ve şifahi olarak kulaktan kulağa bilgilerle yetinilmedi. Beytu'l-Hikme gibi özel tercüme büroları kurularak, devlet eliyle felsefi ilimlerin tercümesi yoluna da gidildi.

Bu şekilde başlayan İslâm Felsefesi'nin, daha önce belirttiğimiz gibi, etkilendiği düşünce kaynakları arasında en önemlisi **Klasik Yunan ve Helenistik felsefelerdir, sonra İran ve Hint düşüncesi gelir**; fakat bu sonuncuların İslâm Felsefesinin doğuşuna tesirleri yok denecek kadar azdır.

A) TERCÜME HAREKETLERİ

Emeviler devrinde Grekçeden ve Koptçadan bazı kimya kitapları tercüme edilmeye başlanmıştır. Örneğin Ömer b. Abdülaziz devrinde (717-720) **Basralı bir bilgin olan Masarcaveyh, Süryani tıp kitaplarını Arapçaya çevirerek İslam tıp ilminin temellerini atmış oldu**. Bu dönemde tercüme yapan mütercimlerin çoğunlukla Hristiyan, Yahudi ve Süryanilerden müteşekkildi. Son dönem Emevi halifeleri tarafından görevlendirilip ve Simyaya

ait eserleri çeviren **Halit b. Yezid (ö. 704) ilk mütercimler arasında sayılmaktadır**. Buna rağmen Emeviler döneminde yapılan tercümeler az ve bireysel nitelik taşıyordu.

Emeviler Döneminde bireysel nitelikte olan bu tercüme faaliyetlerinin Abbasiler Döneminde kurumsallaştığını görmekteyiz. Bir tür devlet ve millet politikası haline getirildiği söylenebilecek olan tercüme faaliyetleri bu dönemde meyvesini verecektir. Çoğunluğunun Suriye ve Irak'ın Hristiyan bilim adamlarından oluşan bir grup bilgin, Abbası Devletinin tebaası olunca, kısa sürede Arapçayı öğrenmişlerdir. Halifeler onların bu potansiyelini değerlendirmişler, hatta Grek Literatürüne ait önemli eserlerin tercüme edilmesi için bizzat görevlendirilmişlerdir. Bu bağlamda tercüme faaliyetlerinde ana merkezlerden birisi olan ve Halife Me'mun döneminde (813-833) kurulan *Beytü-l Hikme*, tercüme faaliyetlerinin kurumsallaşmasına verilecek örneklerden bir tanesidir.

Bu dönemin meşhur mütercimlerinden birisi Cündişapurlu Hristiyan tabip Huneyn b. İshak (809-877) Galen'in *Corpus*'unu, Hipokrat'ın *Aphorism*'lerini ve diğer birçok eseri Arapçaya çevirmiştir. (2012 NOT YÜKSELTME S: 2)-(2012 FİNAL S: 4)

Bu dönemin öne çıkan özelliklerinden birisi de, tıpkı hadis rihleleri gibi bilim yolculuklarının yapılmış olmasıdır. Bu süreci müteakiben çoğunluğu Müslüman olan bir yazarlar nesli ortaya çıktı. Bu neslin önde gelen isimleri arasında tabip ve filozof Razi (865-925), İbn Sina (980-1037) ve hepsinden önemlisi tabip, astrolog, matematikçi, fizikçi, kimyacı, coğrafyacı, tarihçi engin ve orijinal bir bilgin olan el-Biruni'nin adları zikredilebilir. Tıp alanında Greklerin temel görüşlerini değiştirmeyen Müslümanlar, pratik gözlem ve klinik tecrübeleriyle tıp bilimini zenginleştirdiler. Matematik, fizik ve kimyada Müslümanların payı çok daha önemli ve orijinal idi. Örneğin sıfır Müslümanlar tarafından kullanıldı diye; onların buluşu olmamakla beraber Arap Rakamları diye bilinen sistem Müslümanlar tarafından matematiğe dâhil edildi ve Hindistan'dan Avrupa'ya aktarıldı. Cebir, geometri ve bilhassa trigonometri Müslümanların geliştirdiği bilim dalları arasında yerlerini almışlardır.

Felsefenin doğup gelişmesinde Grek düşüncesinin tesiri büyük olmuştur.

Müslümanlar Çinlilerden ayrıca pusulayı, kimyayı ve kâğıt imalatını öğrendiler. Bu anlamda ilk kâğıt fabrikası Bağdat'ta, 800 yılında kurulmuştur. Daha sonraki yüzyıllarda Müslüman olan İspanya aracılığıyla kâğıt, Avrupa'ya geçmiştir. Kültür ve medeniyetlerin yayılıp gelişmesinde önemli bir konumda olan kâğıdı, İtalya ve Almanya gibi ülkeler, ancak 14 yüzyılda icat etmeye başladılar.

Müslümanlar bilgiyi, kendilerine ait '*yitik bir mal*' olarak kabul etmişler, bilgi ve hikmet adına bulduklar her şeyi almış ve geliştirmişlerdir. Buna bağlı olarak Müslüman tabipler sekizinci yüzyıldan itibaren içi oyuk bir iğne kullanarak emme yoluyla katarakt ameliyatı yapıyor, yaraları dağlama ve dikmesini biliyor, diş hekimliğini tatbik ediyordu. Kimyada, amonyak ve nitrik asit gibi maddelerin keşfinden de öte, imbikleme, gazlaştırma ve kristalleştirme yöntemleri Müslümanlar tarafından devamlı olarak uygulanan yöntemler arasında sayılıyordu.

İdeal toplumun oluşturulması sürecine bağlı olarak, Kuran'ın '*tedebbür*', '*tefekür*', '*taakkul*', '*tezekkür*' gibi kavramlarının ve bu kavramların anlam alanlarının yanında tarihi, sosyal ve kozmolojik âlem üzerinde düşünmeyi, araştırmayı emreden ayetler de Müslüman düşünürlerin felsefi açılımında önemli bir etkindir.

Elbette ki Müslümanların çeviri hareketlerinde Süryanileri seçmesi sebepsiz değildir. Bu sebeplerden en önemlisi, Yunan felsefi eserlerinin IV. yüzyıldan itibaren Süryaniceye çevrilmeye başlamasıydı. IV. yüzyılda hikem mecmuaları Süryaniceye çevrilmişti. İlk mütercim, V. yüzyılın ilk yarısında Antakya tabip ve Rahibi Probus'tur. Probus, Aristo'nun Mantık'a ait eserleri ile Porphyrios'un *İsagoji*'sini şerh etmeye yoğunlaşmış olan birisidir. Bu dönemde öne çıkan bir başka mütercim ise, Mezopotamya asıllı bir rahip ve tabip olan ve takriben 586 yılında İstanbul'da öldüğü söylenen, İlahiyat, Ahlak, Mistisizm, Fizik, Tıp ve Felsefi eserleri tercüme eden, *Resu'l-ayn*'lı Sergios'tur. Bu dönemde, ilahiyat ve felsefi eserleri tercüme eden bir başka mütercim de, Urfalı Yakup (Jakob)'dur. Süryanice'den çeviriler yapan Nasturi mütercimler arasında, Aristo'nun *Analitica*, *Posteriora* ve *Poetica*'sını De Generatione et De Corruptione üzerine Afrodiaslı Alexander'in ve Metafizik'in otuzuncu kitabı üzerine Themistius'un şerhlerinin hepsini de mevcut Süryanice tercümelerinden Arapçaya çevirmiş olan Ebu Bişr Matta b. Yunus (Ö.328/939) olmuştur.

5.ÜNİTE

1- Tercüme Hareketlerinin Entelektüel Önemi

İslam Düşüncesinin gelişmesinde önemli katkıları olan tercüme faaliyetleri, her ne kadar Emevilerin son döneminde, Yunancadan Arapçaya tıp, astroloji ve kimyaya ilişkin eserlerin tercümesi (Ural, 1998: 161) ile başlamış ise de, esas gelişme Abbasiler döneminde olmuştur.

Abbasiler dönemi, tercümenin altın çağı olarak nitelendirilmektedir. Bu dönemde, Hintçeden, Çincenden, Nabatçadan, Farsçadan, Sanskritçeden, Süryaniceden ve Yunancadan tercümeler yapılmıştır. Müslümanlar, büyük bir tecessüsle başka milletlerin bilim, felsefe ve edebiyatlarına ilgi duymuşlardır. Özellikle Mansur döneminde başlayan tercüme faaliyetlerini sadece tecessüsle nitelendirmek doğrusu eksik olacaktır. Çünkü bu dönemdeki tercüme faaliyeti adeta bir tür bilimsel seferberlik izlenimi vermektedir.

Kadim Yunan bilim ve felsefesinin Süryanice tercümeler aracılığıyla İslam dünyasına intikali, Süryanilerin İskenderiye ve Antakya'dan aldıkları Yunan bilim ve felsefesini doğu bölgelerinde yerleştirip ve yaygın hale getirmek; Urfa, Nusaybin, Harran ve Cündişapur Medreseleri aracılığıyla olmuştur. İşte İslam Dünyasında sentezlenerek geliştirilen bu kadim kültürler, Müslümanlar eliyle Güney Avrupa ve İspanya'ya aktarılarak Rönesans'ın doğmasına önemli ölçüde etki etmiştir. Daha özelde ise Grek Felsefesi, Bağdat'a Harran Medresesi aracılığıyla ulaşmış ve Arapçaya çevrilmiş olarak Müslüman Endülüs üzerinden Batı'da yayılmıştır.

2. Tercüme hareketlerine Etki Eden Amiller

İslam Düşüncesinin doğuşuna etki eden amilleri iç ve dış amiller olarak ele alacağız. Önce iç amiller üzerinde durulacaktır. Müslüman toplumun sosyal siyasal ve ekonomik sebeplerle dışa açılma gereği duymuş olması tercüme hareketlerinin önemli sebeplerinden biridir. Buna bağlı olarak, Müslümanları yaşadığı topraklarının büyük bir kısmında, fethetmiş olduğu topraklarda önceden beri yaşayan antik kültürler ve medeniyetlere mensup insanlarla beraber yaşamaya başladı. Böylece o kültür kaynakları Müslüman toplumun o dönemdeki ortak bilim ve kültür dili olan Arapçaya tercüme edilmeye başlandı (Karlığa, 2004: 211). Şimdi o kültür ve medeniyet kaynaklarının neler olduğuna yakından bakalım.

3. Kadim Kùltürlerin Tercümesinde İslam Dininin Etkisi

Sekizinci asırda Abbasilerin yönetime gelmesiyle birlikte Bağdat, İslam kùltür ve medeniyetinin merkezi olmuştur. Abbasiler, farklı yapılardan meydana gelmiş, homojen olmayan bir toplumu yönetmek durumundaydılar. Bu nedenle hemen hemen her alanda yetişmiş elemana gereksinim duyuyorlardı. Yönetim merkezi olan Bağdat, hızla gelişmekte, binalar, yollar, hamamlar, hastaneler yapılmaktaydı. Bu nedenle de yöneticiler, basit manada bir teknisyenler grubuna ihtiyaç duymaktaydılar. Abbasi halifeleri, dünyanın her tarafından bilim adamlarını, teknisyenlerini Bağdat'a çekmekte, bilimsel çalışmaları, özellikle matematiği ve astronomiyi desteklemekteydiler. Müslümanların yaptığı bilimsel etkinlik, üç devreye ayrılabilir: İlk olarak Grek, Pers ve Hindistan'da, İslamiyet'ten önceki bilgiyi toplayıp Arapçaya çevirttiler. Bu çalışmalar 8. Asrın ortalarından 11. Asra kadar devam etti (Saran, 1989: 153). Bu dönemde Müslümanlar kadim kùltür ve medeniyetlere ait eserleri, sadece tercüme etmekle kalmadılar, aynı zamanda bilgiyi geliştirip sistemleştirdiler. Gelişen yeni bilgiler arasında tıp ve tıpla ilgili branşlar da vardı. Hristiyan dünyasında hastalıkların tedavi olması için mumlar diktikleri bir dönemde Müslümanlar, doktora gidip tedavi oluyorlardı. Takriben dokuzuncu yüzyıllarda yalnız Bağdat'ta 864 kayıtlı hekimin olduğu bilinmektedir. Dokuzuncu asrın sonlarında ve onuncu asrın başlarında gelişen bilimler arasında kimya, cebir, astronomi, trigonometri, optik ve botanik sayılabilir (Saran, 1989: 154).

İslam Dininin bilimle alakasını tartışırken İslam'ın Allah, İnsan ve dünya tasavvurlarının iyi bilinmesi gerekmektedir. Bir başka deyişle, İslam'ın Allah-İnsan-dünya ilişkilerinin bilinmesi, onun bilimle olan ilişkilerinin daha rahat kavranılmasını sağlayacaktır. İslam dini fethedilen coğrafyalardaki medeniyetlerin miraslarının yağmalanmasına asla müsamaha göstermemiş, aksine o mirasların mahsullerinden faydalanma yoluna gitmiştir. Buna bağlı olarak İskenderiye aracılığı ile Grek mirasını almıştır. Özellikle İskenderiye'de Mısır ve Grek medeniyetinin çöküşünden sonra, bu iki medeniyetin kùltürlerinin bir sentezini gerçekleştirilmiş ve buraya doğu kökenli doktrinler de nüfuz etmiştir. Bu manada Müslümanlar, İran'ın oluşturduğu kùltür ve medeniyet mirasını da almışlardır.

Müslümanların Kadim bilim ve felsefelere duydukları bu ilgi, kaynağını Kur'an'dan alır.

4. Felsefenin Gelişmesinde Süryanilerin Etkisi

Etnik köken itibariyle Süryaniler, Antik Çağlarda Urfa, Nusaybin ve Musul'un kùltürel merkezler olarak ön plana çıktığı Kuzey Mezopotamya'da yaşayan ve Süryanice olarak tanımlanan Sami dil ailesinden Aramice konuşan bir topluluktur. Dinsel açıdan ise, M.S. 1. Yüzyılda çok hızlı bir şekilde Kuzey Mezopotamya'da yayılan Hristiyanlığı ilk kabul eden ve Antakya'da ilk kilise merkezlerini kurduktan sonra da Doğu Hristiyanlığı ya da Doğu kilisesi olarak nitelendirilen Hristiyan toplumdur.

Nesturilik, aynı zamanda Türklerin İslam'dan önce de karşılaşmış oldukları bir Hristiyan koludur. Bizans'taki Hristiyan mezhepleri içerisinde en mutedili olarak bilinen Nesturîler, -Hz. İsa yaratılmıştır- dediği için Ortodoks Kilisesi tarafından aforoz edilmişlerdir.

(2012 NOT YÜKSELTME S:19)

Bu tercüme safhasında Müslüman bilginler, Süryaniceyi en eski dil veya asıl dil olarak kabul etmekteydiler. Bu manada, Süryanilerin orijinal hiçbir şey ortaya koymadıkları doğrudur; ancak **onların tercüme faaliyetlerine sağladıkları katkı İslam dünyasında bilimin gelişmesine büyük katkı sağlamıştır.** VIII. Yüzyılda X. yüzyıla kadar yunanca eserleri gerek eski Süryanice tercümelerden ve gerekse kendi düzelttikleri ve kısmen de yeniden tertip ettikleri nüshalarından Arapçaya nakledenler Süryanilerdir. (**2012 NOT YÜKSELTME S: 7**)

İlk mütercim, V. yüzyılın ilk yarısında Antakya tabip ve Rahibi **Probus'tur.**

Bu dönemde öne çıkan bir başka mütercim ise, Mezopotamya asıllı bir rahip ve tabip olan ve takriben 586 yılında İstanbul'da öldüğü söylenen, İlahiyat, Ahlak, Mistisizm, Fizik, Tıp ve Felsefi eserleri tercüme eden, **Resu'l-ayn'lı Sergios'tur.**

Bu dönemde, ilahiyat ve felsefi eserleri tercüme eden bir başka mütercim de, **Urfalı Yakup (Jakob)'dur.**

Süryanice 'den çeviriler yapan Nesturî mütercimler arasında, Aristo'nun Analitica, Posteriora ve Poetica'sını De Generatione et De Corruptione üzerine Afrodiaslı Alexander'in ve Metafizik'in otuzuncu kitabı üzerine Themistius'un şerhlerinin hepsini de mevcut Süryanice tercümelerinden Arapçaya çevirmiş olan **Ebu Bişr Matta b. Yunus (Ö.328/939)** olmuştur. O aynı zamanda Aristo'nun Kategorileri Porphyrios'un İsagojisi üzerine orijinal şerhlerin de müellifidir.

Köklerini Grek Felsefesinden alarak inkişaf eden ilimler alanında riyaziyatta, Beni Musa ailesi, Kimya'da Cabir, tabiiyatta İbn Sina, ahlakta Nasuriddin Tusi, musikide Farabi gibi büyük âlimler yetişmiştir. Bu bağlamda Mutezile 'den İbrahim Nazzam ile Anaxagoras; Ebu'l Huzeyl ile de Demokritos arasında bir etkileşimin olduğundan bahsedilmektedir. Grek Felsefesi ve tefekkürü ile hiçbir ilişkisi bulunmayan tarih, coğrafya, lisaniyat, cebir ve logaritma gibi alanlarda birçok bilim adamı yetişmiştir. Taberi, Mesudi, İbn Haldun, Yakubi, İbn Havkal, Mehmet b Musa el-Harezmi, Kindi, İbn Sina, Ömer Hayyam gibi seçkin isimler bunlardan bazılarıdır (Ülken, 1999: 89).

B)MEDRESELER

Erken dönem İslam Toplumunun yabancı kültürlerle olan irtibatı büyük bir önem arz etmektedir. Tarihi kaynakların verileri dikkate alındığında, bu karşılaşmanın önemli bir kısmının İslam fetihleriyle başladığı görülür. Buna bağlı olarak kültürler arasındaki bağlantı da fethedilen yerlerin medeniyet miraslarının merkezleri konumunda olan kadim medreseler aracılığıyla olduğu söylenebilir. Birçok medeniyetin gelip geçtiği bir bölgede ortaya çıkan İslam dini, bu coğrafyada kendisinden önceki kadim medeniyetlere ilişkin birçok ilimle de yüz yüze gelmiştir. Bu ilimlerden kendi yapısına uyanları almış onları bünyesine adapte etmiş ve özgün kültürel hayatını bunlarla beslemiştir.

İslam vahyinin niteliği, bütün dinlerin ve geleneklerin özündeki hakikatleri bünyesinde barındırıyor olmasından kaynaklanan bir **özgüvenle**, İslam toplumu tarihi olarak kendisine yabancı olsalar bile içten içe kendisiyle bağlantılı birçok kaynaktan düşünce ve bilgilerin alınıp özümsemesini kolaylaştırmıştır. (**2012 NOT YÜKSELTME S: 3**)-(**2012 FİNAL S: 5**)

İslam Toplumunun kadim kültür ve medeniyet miraslarıyla bağlantısı temelde iki yoldan olmuştur. Bunlar, medreseler ve tercüme faaliyetleridir. Bu medreselerden bir kısmı fethedilen bölgelerde fetihlerden öncede mevcuttu. Diğer bir kısmı ise, önceki medreselerden bir şekilde destek ve ilham alarak fetihlerden sonra kurulan yeni medreselerdir. Fakat bu medreselerin

hemen hepsi de Yunan, Fars ve Hint mahsulü, akla dayalı düşünceyi besleyici ürünleri etrafa yaydılar.

1. İskenderiye Medresesi

İskenderiye, bir Yunan Kültür Merkezi oluşturmak isteyen Büyük İskender (M.Ö.356-323)'in M.Ö. 331 yılında adına ithafen kurulan Akdeniz dünyasının en büyük kentlerinden birisidir.

İskenderiye şehri zamanla **Helenistik ve Semitik öğretilerin** en büyük ilim ve kültür merkezi haline geldi. M.Ö. 280'li yıllarda bilimsel bir cazibe merkezi haline gelen bu kentte, 700 bin cilt kapasiteli dev bir kütüphane kurulmuştu. Şehrin bu dokusu dünyanın her yerinden şairleri, bilim adamlarını ve felsefecilerini buraya çekmede önemli bir etken olmuştur.

Çünkü İskenderiye Kütüphanesi, İskenderiye Medresesinin gelişmesinde motor görevi icra etmiştir. M.Ö. I. yüzyılda İskenderiye kenti Helenizm'le kadim Mısır etkilerinin buluşma noktası olması münasebetiyle Grek bilim ve felsefesinin de merkeziydi. **Hermetizm ile Neo Plâtonizm**, bu etkileşimin en bariz göstergelerindendir. **Neo Plâtonizm**, bilim ve felsefenin doğuşunda önemli etkenlerden birisidir.

I. Ptolemeo'nun İskenderiye de, günümüzdeki çağrışımlarıyla *müze* kelimesini tam olarak karşılayan, **Mouseion** adında bir müessese kurdu. Kurulan bu müessese Helenistik bilimi, araştırma ve öğretme bakımında ideal bir merkez konumundaydı. Helen kültüründe tabiat bilimlerine ve tekniğe karşı duyulan özel merak; matematik, mekanik ve astronomi alanlarında köklü değişimlere neden olmuştur. Yine bu gelenek sayesinde, İskenderiye'de Hristiyan İlahiyat bilimleri ve Yeni Eflatuncu felsefe, kendi içinde öğretilmeye devam etmiştir.

Mısır'da Hristiyanlığın güçlenmesine bağlı olarak **hikmet ve felsefenin** yerini **dini taassup içerikli eserlerin** aldığı görülmektedir. Böylece bir tür **Teodise Kütüphanesinin** doğmasının da önü açılmıştır.

İskenderiye Kütüphanesinin yakılmasına ilişkin Müslümanları töhmet altında bırakan iddia **Halep Piskoposu Ebul Ferec'e** aittir. Hicri 650 tarihinde yazdığı **Tarih-i Umumi'de Ebul Ferec**, İskenderiye Kütüphanesinin Hz. Ömer'in emriyle yaktırıldığını iddia etmiştir. ncak bu iddianın dini taassuptan beslenmek suretiyle uydurulmuş koca bir yalan olduğu bütün tarihi vesikaların tetkikinden anlaşılmaktadır.

Bu konuya ilişkin iddiaların tutarsız ve asılsız olduğuna ilişkin **B. Lewis'in** tespitini aktarmak suretiyle konunun noktalanmasının anlamlı olacağı düşünülmektedir. Lewis aynen şu tespitlerde bulunur: "*Birçok eserde nakledilen bir hikâyeye göre Halife Ömer, İskenderiye Kütüphanesi'ni, eğer bu kütüphanede bulunan kitapların verdiği bilgi Kur'an'da varsa bunlara lüzum olmadığı, Kur'an'da yoksa dine aykırı olacağı düşüncesiyle tahribini emretmiştir. Modern araştırmalar bu haberin tamamen asılsız olduğunu ortaya koymuştur. Eski tarihçiler, Hristiyanlar da dâhil bu masal hakkında bir imada bile bulunmazlar; ilk defa XIII. Yüzyılda bu olaydan bahsedilmiştir. Zaten büyük Serapeum Kütüphanesi, Müslümanlar Mısır'a gelmeden önce iç karışıklıklar sırasında tahrip edilmişti.*"

İskender'in ölümünden sonra komutanları imparatorluğu paylaştılar. İskender'in komutanlarından Batlamyus (Ptolemeo), Mısır ve Şam'ı idaresine aldı. İskenderiye'nin ileri

gelenlerini ve bilim adamlarını yanına alarak meşhur İskenderiye medresesini kurdu. Böylece İskenderiye'ye çeşitli yollardan girmiş olan Yunan Kültürünün etkisi altında, Eski Mısır Mirası, Doğu Dinleri, Yunan Felsefesi, Eflatun, Aristoteles, Epikür (M.Ö. 341-270) ve Revaki (Stoicisme) medreseleri bir araya geldiler. Yani bütün bu düşünce ekolleri İskenderiye'de buluştular. Doğunun bütün din, bilim ve efsane miraslarıyla karışıp yoğrulmuş olan bu düşünce '*Helen Kültürü*' adıyla teşekkül etti. Böylece Yunan Düşüncesi bütün kültürlerin kaynağı halini aldı ve İskenderiye'de *Yunanca* bilim dili oldu.

İskenderiye Medresesi bir taraftan bilim ve felsefe tarihinin gelişimi açısından ana merkezlerden birisi haline gelirken diğer taraftan da Hristiyan teolojisinin şekillenip yayılmasında öncü medreseler arasında yerini alacaktır. Çünkü daha sonraki dönemlerde kurulmuş olan Antakya Medresesi ve Harran Medreseleri İskenderiye Medresesinden beslenmiştir.

İskenderiye Medresesinin çağının en büyük ve en önemli düşünce merkezi olmasında; Ptolemeus hanedanlarının, dünyanın sayılı bilim ve fikir adamlarını bu kente çekmek için sarf ettikleri çabalar zikre değerdir.

Eski Akdeniz uygarlıklarının bilimsel ve felsefi miraslarının bir araya getirilmek suretiyle Grekler tarafından sistemleştirilip, diyalektik bir kalıba sokulmasına dayanan Grek Mirası, Hristiyan monofizitleri ve Nesturiler aracılığıyla İskenderiye'den Antakya'ya oradan da Urfa'ya geçtiği nakledilen bilgiler arasındadır.

İskenderiye medresesinde Aristo mantığı okutuluyordu Yine İskenderiye medresesinin son dönemlerinde yazılmış olan Calinus külliyyatı da Müslümanlara ulaşmış ve Müslüman düşünürler tarafından tetkike tabi tutulmuşlardır. Bu konuda el-Kıfti şöyle demektedir: '*İskenderiye*'yi *tıbbın ve diğer bilimlerin okutulduğu bir ilim yuvası haline getirenler İskenderiyelilerdir. Bunlar bugün okutulduğu şekliyle, Calinus'un kitaplarını okuyorlar ve okuduklarını da belli bir düzene sokuyorlardı.*' Bütün bu anlatılanlarla söz konusu kitapların Arapçaya tercümesinden kısa bir zaman sonra yakılmış olduğu iddiası nasıl bağdaşabilir.

İskenderiye Medresesi, Greko-Romen çağındaki ikinci okuldur. Yunan mirasının doğudaki yurdu sayılan İskenderiye kentinde Yeni Eflatunculuğun yerini almıştır. İskenderiye Medresesinin Yeni Eflatunculuğa halef olması V.yy. ortasında başlar, VII. yy. ortalarına kadar sürer.

İskenderiye Medresesini Eflatun'un düşüncelerine büyük önem vererek, şerh ve telifte özel yöntemler kullandı. Bu Medrese felsefesinin genel karakteri metafizik yöntemin basitlik konusuna yönelmesidir. Çünkü Yeni Eflatunculuk, "*bir*" olan "*ilk*" ile "*âlem*" arasındaki aracılık görüşünde yüce araçlardan çoklarını düşürdü ve onlardan geriye kalanlar da gittikçe azalmaya başladı. Yani araştırma konuları arasında metafiziğe yeterince yer vermemiş olmaları, Hristiyanlığa tek başına metafizik konusunda düşünceler ihdas etme imkânı vermiştir. Böylece geriye kalan yüce araçlar da değerlerini giderek tümüyle kaybettiler.

İslam Tıp Tarihinde Galen'e ait 16 eserden oluşan Cevamiu'l-İskenderaniyyin adıyla şöhret kazanmış külliyyat ta İskenderiye'de okutuluyordu. Bu eserler başta nabız hastalıklarının teşhis ve tedavi yolları olmak üzere çeşitli konuları içermekteydi. Bu eserler daha sonra, önce Süryaniceye sonra da Arapçaya aktarılacaktır.

İskenderiye Medresesi Bilim ve felsefe tarihi açısından önemli şahsiyetler de yetiştirmiştir. Yahya en-Nahvi, Yahya Philoponnes, Aristoteles ve Eflatun'un şarihleri, Oklides, Hipokrat, Calinos, Plotin, Batlamyus bunlardan bazılarıdır (Ülken, 1935: 43).

İskenderiye Medresesinin metafizikle beraber aynı derecede ihmal ettiği şey, eski dini düşüncedir. Bu düşünce, Putperest Yunan halkının dinlerindeki ilahların çokluğu düşüncesidir. Bu iki düşünceye yeterince eğilmemesiyle İskenderiye Medresesi, Yeni Eflatunculuğun solmaya yüz tutmuş eski dini düşüncesiyle Hristiyanlık arasında bir bağ kurmayı başardı.

İskenderiye Medresesine ilişkin bazı birbirinden farklı görüşler de ileri sürülmektedir. Bunlardan birincisi: İskenderiye Medresesinin tek çatı altında farklı dönem ve ekollere sahip bir kurum olduğu; ikincisi de, bu medreseden birçok medresenin doğduğu görüşüdür. Bizim araştırmalarımız ikinci görüşün daha isabetli olduğunu ortaya koymaktadır.

6.ÜNİTE

2. Antakya Medresesi

Urfa medresesine ilham kaynağı olduğu söylenen bu medrese ilmi, tarihi ve etimolojik açıklamalara dayanarak İskenderiye Teoloji Medresesinin sembolik açıklamalarına karşı açıklamalar ve tanımlamalar getiriyordu.

Aslında bu medreseyi içinde çeşitli derslerin okutulduğu bir okuldan ziyade kendi fikirlerini dini inançlarını ve bunları felsefi deliller ile savunan bir takım kitaplar neşreden bir Hristiyan bilginler topluluğu olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Yakubi dini cemiyeti olarak da adlandırılan bu kesim toplanıp dini konuları tartışmanın yanında Yunancadan Süryaniceye tercümeler de yapıyorlardı. Bu medresenin en büyük rolü, yaratmış olduğu entelektüel havadır. Antakya Medresesinin önde gelen müellifi beşinci asrın ilk yarısında yaşamış olan tabip Probus'tur. Aristo mantığından el-İbare ve Kıyas kitaplarını Süryaniceye çeviren Probus, bunlara birer de şerh yazmıştır. Probus'un yapmış olduğu çeviri ve şerhler Süryani diline yapılmış olan ilk çevirilerdendir.

Bundan başka Antakya'da başka bir felsefi medresenin varlığından söz edilmektedir. Farabi ve Mesudi'nin bildirdiği Hristiyan Arapların, bir hocanın etrafında halka oluşturmak anlamına gelen “*Üskül*” olarak adlandırdığı bu medrese, Ömer b. Abdülaziz (717-720) devrinde Antakya'ya göç etmiş olan İskenderiye Medresesi'nin bir devamıdır. Çünkü hocalarının büyük bir kısmı, eski İskenderiye Medresesi mensuplarıdır.

Bir başka ifadeyle, o dönemde Antakya Medresesi, insanlığın bilim, felsefe ve medeniyet birikimlerinin aktarımında en önemli merkezlerden birisidir. Tespit edilebildiği kadarıyla, kadim milletlerin bilimsel ve kültürel miraslarının İskenderiye'den Antakya medresesi aracılığıyla İslam dünyasına intikal ettirildiği görülmektedir. Müslümanların İskenderiye'yi fethetmelerinden sonra İskenderiye'de bulunan bilim mensuplarının buraya intikal etmeleri bu olayı doğrulamaktadır.

Arapçanın yayılması karşısında Yunancanın gerilemesi ve Antakya'nın Rum sınırlarında bulunması yönüyle ve Rumlara en yakın bölge olması nedeniyle Antakya, Yunanca eserlerin toplanması için en elverişli mekân haline gelmişti.

Bu medresenin, VIII. Yüzyılın ortalarına yani Abbasi Halifesi Mütevekkil zamanına kadar varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

3. Harran Medresesi

639 yılında Müslümanlar tarafından fethedilen Harran, Fırat-Dicle nehirleri arasında bulunan ve ‘*bereketli hilal*’ olarak ta adlandırılan coğrafya içerisindeki bu şehir, düşünce tarihi açısından önemli bir yere sahiptir. Çünkü Harran şehri, önemli bir bilimsel geçmişe sahiptir. Atina Felsefe Okulunun kapanmasını müteakip bir kısım bilim insanı Harran’a yerleşmişlerdir. Tevrat hatıraları konusunda da önemli bir yere sahip olan Harran, Tekvin 4-5,11-12,31’de de belirtildiği gibi İbrahim Peygamber’in Vaat edilmiş topraklara gitmek üzere Harran’dan yola çıktığı ileri sürülmektedir.

Harran’da Yeni Eflatunculuk ile karışmış daha sonraları ‘*Sabii Dini*’ diye adlandırılacak olan yeni bir din ortaya çıktı.

Buna bağlı olarak, Harran’ın Sabbiilik açısından özel bir önemi vardır. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi, bu sabilik Kuran’ın zikrettiği Sabiilikten farklıdır. Harran Sabiileri Aramca’nın bir kolu olan Nabatça konuşan bir topluluktur. Kildan Putperestliğinin Yeni Eflatuncu ve Phytagorasculukla karışmasından meydana gelmiş bir inançları vardır. Dolayısıyla da Phytagorasculuk ve Yeni Eflatunculuğun yerleşip geliştiği en önemli merkezlerden birisiydi. M.Ö. III. Yüzyıldan itibaren bu felsefi sistemlere yerel inanç olan Sabilikte eklenince, burada bir tür Sabii- Helenistik düşünce oluştu. Antakya’daki bazı din ve bilim adamlarının da Harran Medresesine göç ettikleri bilinmektedir. Harran Medresesi, Yeni Eflatunculuk ve Phytagorasculuğun İslam toplumuna geçişinde büyük rol oynamıştır. Önemli temsilcilerinden birisi **Sabit İbn. Kurra** (826-910)’dır.

Harran medresesinin yetiştirmiş olduğu en seçkin simalardan birisi olan **Sabit b. Kurra**, Yunanca Süryanice ve Arapça bilmektedir. Paganizm inanç ve ayinlerine bağlı olan Sabit b. Kurra, mantık, matematik astronomi ve tıp hakkında da birçok eserler vermiştir.

4. Urfa Medresesi

Edessa (Urfa) şehri tarih öncesi ve sonrasında birçok kültüre ev sahipliği yapmıştır. Pagan kültürü, Sabilik, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam kültür ve medeniyetine ait önemli izler taşımaktadır.

Bardesan, gnostisizm adı verilen ve paganizm felsefesini Hristiyanlığın bazı fikirleriyle telife çalışan ve Ahd-i Atik’e çok düşman olan bir ekolün ilk temsilcilerinden olmuştur. Bardesan’ın fikirleri III. Asırda İran’da ortaya çıkmış olan Maniheizm üzerine önemli ölçüde tesir etmiştir. Pagan Kültüründen sonra gelişme gösteren Hristiyan Teolojisi, Urfa Medresesine yeni bir çehre kazandırmıştır. İlk dönem Urfa ve Nusaybin Medresesindeki Kilise Babaları önemli bir literatür ortaya çıkardılar. Özellikle 363-364’te kurulan Urfa Hristiyan Medresesi, bu çabayı daha da ileri götürmüştür. Dolayısıyla da Urfa bölgesi, Süryani Kilisesinin merkezi konumuna gelmiştir.

Urfa geçmişten günümüze Pagan Kültürü, Arami Kültürü ve İslam Kültürlerinin merkezi olması hüviyetine ilave olarak, büyük felsefe ve bilim medreselerinin kurulduğu bir kent olma

özelliğini de taşımaktadır. Adeta kültürler yumağı ve sarmalı haline gelen Urfa’da, tarih içinde Yahudi ve Mani mensuplarının da yüksek okullarının varlığından bahsedilmektedir.

Hristiyanlığın Doğu Anadolu’da yayılmasındaki en büyük rolü olan, bir kilise medresesi olan Urfa medresesidir. Bu medrese, Bar-Hazbe-şaba tarafından IV. Yüzyılın başlarında, çağın yaygın eğitim ve öğretim kurallarına uygun olarak kurulmuştur. Bu medreseden yetişip, Hristiyan dünyasında şöhret olanlar arasında Lucianus ve Humus piskoposu Urfalı Jusius en önde olanlarıdır. 363 yılında Nisibis (Nusaybin) in İranlılar tarafından alınması üzerine Aziz Efraim ve bazı büyük din adamları önce Diyarbakır’a, oradan da Urfa’ya çekilerek Urfa Medresesini güçlendirdiler. Bu olaydan sonra bu medrese Hristiyanlık dünyasında İran Okulu diye anıldı. Efraim’in eserleri Yunancaya çevrilerek bütün Hristiyan dünyasına yayıldı. Arius’un görüşlerine karşı fikirleriyle ün salan Efraim’in 389 da ölümünden sonra Urfa piskoposu Rabulas ve oğlu Ribas medresenin başına geçtiler. Ancak bu medrese Nestorius’un görüşlerine meyledince 489 da İmparator Zenon (474-491) tarafından kapatılmıştır.

Nestorius’un kurduğu “*Nesturi Mezhebi*”, Urfa’da Meşşai Felsefesinin yayılmasında çok büyük bir rol oynadı. Mildi 431 yılından itibaren Urfa’da kök salmaya başlayan bu mezhep adeta Aristo felsefesiyle bir bütün sayılıyordu. Çünkü Nesturiliğin öğretilerine göre dini meselelerin çözüme ulaşması, Aristo diyalektiğinin dini konularla beraber ele alınmasında saklıydı.

İran Medresesi şeklinde de tanımlanan Urfa Medresesi, 363 yılında İranlılar tarafından kurulmuştur. Epey bir zaman Aristoteles mantığının bölümleri olan, Kategoriler, İbare ve Kıyas derslerinin okutulduğu medresede, Yunanca eğitim-öğretim vermek istiyorlardı. Beşinci yüzyılın ortalarından itibaren Yunancaya olan ilgi azaldığından ve bölge halkının mahalli dili Süryanice olduğundan dolayı medresenin hocaları öğretimlerini Aramca’nın bir lehçesi olan Süryanice yapmaya başladılar. Hristiyanlık Dicle ve Fırat arasındaki topraklarda yayılınca Süryanice bölge Hristiyanlığın resmi dili haline geldi.

5.Nusaybin Medresesi

Nusaybin Okulu, takriben 320-325 yıllarında Nusaybin’de Süryanice2 konuşan bir coğrafyada kuruldu.

Urfa Okulundan sürülenlerden birisi olan okul müdürü Nesri, Nusaybin’in Nesturi piskoposu Bersuma’nın daveti üzerine, bazı hocalarla birlikte Nusaybin’e gitti. Piskopos onu, Nusaybin Okulunu kurmakla görevlendirdi. Nesri de okulu kurarak müdürlüğünü üzerine aldı. Böylece Nesturiler, Nusaybin’deki okulu tekrar açmış oldular. Siyasi sebeplerle bu okul, Sasaniler’den çok yardım gördü. Nesturi öğretileriyle Yunan ilmini İran’da yayarak eğitim ve öğretime devam eden okulun öğrenci sayısı, altıncı yüzyıl sonlarında 800 civarındadır. Yedinci asırdan itibaren gerileme belirtileri gösteren medrese, dokuzuncu yüzyılda tam bir çöküntü içine girerek kapandı.

Grekçeden Süryaniceye birçok eserin tercüme edildiği Nusaybin Okulu’nda teolojinin yanında felsefe, mantık, edebiyat, geometri, astronomi ve tıp gibi dersler okutulmaktaydı.

6. Cündişapur Medresesi

Cündişapur kenti, İran’ın Huzistan bölgesinde Sasani hükümdarı I. Şapur (241-272) tarafından kurulan bir şehirdir.

I.Şapur, İmparator Valerianus'u esir ettiği büyük sefer sonunda Suriye'de bulunan sanatçılar, işçiler ve bilginlerden meydana gelen kalabalık bir halk grubunu da sürgün halinde İran'a götürüp Huzistan'daki kendisinin kurduğu Cündişapur kentine yerleştirmişti. Bu zorunlu iskân neticesinde Cündişapur kentinde bir Yunan ilminin doğup gelişmesine sebep oldu.

Yunan-Suriye tıp medresesi olarak ta adlandırılan bu kuruluşun daha sonra İslam Dünyasına önemli etkileri olmuştur. **Cündişapur tıp okulu temsilcileri Abbasi sarayında daima özel bir saygı görmüşlerdir.** Daha sonraki dönemlerde yani İslam egemenliği devresinde, Rafizî-Mani ayaklanmasında bir merkez haline gelen Cündişapur, epeyce zarar görmüş, **Abbasilerin dağılma sürecinde; Safariler zamanında (878) gerilemeye ve çökmeye başlamış ve nihayet X. Yüzyılda harabe haline gelmiştir.**

Sasanilerin III. asırdaki yükselişlerinde, bu medrese dini ve siyasi etkileşimlerle doğrudan etkili olmuştur. İran'da Farsça ibadet eden resmi bir Hristiyan Mezhebi ortaya çıktı ki, bu durum, Hristiyanlığın Orta Asya ve Çin'e girmesine ve dolayısıyla da İran'ın geleceğine ciddi katkılar sağlamıştır. **Müslüman olan İran'lılar arasında kullanılan gün isimleri, Araplar tarafından değil Hristiyan Farşlılar tarafından kullanıma sokulmuştur.**

Atina okulunun son müdürü Paganist ve Yeni Eflatunculuğun temsilcisi Proklos ve beraberinde, Jüstinyen (527-565)'in 529 yılında sürdürdüğü Damaskios, Simplikios ve Priskianos gibi bilim adamları, 531 yılına kadar Cündişapur'da görev yapmışlardır. I. Nuşirevan (531-578)'ın Cündişapur'da açtığı tıp okulu ve Medrese varlığını ve önemini Abbasi halifesi Me'mun (812-833) zamanına kadar sürdürdü. Böylece Yeni Eflatuncu fikirler İran topraklarında önemli tesirler meydana getirmiş oldu.

Y. Kumeyr, Abbasiler döneminde Bahtışu ailesinden tıp alanında meşhur olan dört kişi hakkında şu bilgileri vermektedir: a)Halife Mansur'un hekimi Curcis b. Batişu , b)Harun Reşid'in hekimi Bahtışu b.Curcis es-Sabık , c)Cebrail b. Bahtışu es-Sabık , d)Bahtışu b. Cebrail es-Sabık.

Kufe ve Basra şehirleri, ilmi hayatın kaynağı faal merkezler şeklini aldılar. İslamiyet'i kabul eden Acemler, onların talebeleri tarafından İslam akaid ve fıkıh ilmi geliştirildi. Zaman içerisinde, her iki şehirde de gramer ve filoloji mektepleri açılınca, Kufiyyun ile Basriyyun arasında münakaşa ve rekabet devam etmiştir. Ancak bu Arap dili ve belagatini kurup-geliştirenlerin çoğu, Arap değil, Acem olan bilginlerdir. Basra ekolünün ileri gelenlerinden **halil İbn Ahmet, Arap dilinin büyük bir sözlüğünü hazırladı.**

7. Beytü'l-Hikme (Bağdat Medreseleri)

Beytü'-Hikme, İslam bilim ve kültür tarihinde, tercüme ve yüksek seviyedeki ilmi araştırmaların yapıldığı ve entelektüel manada yapılan tartışmalara tatmin edici cevapların arandığı ilmi merkezlere verilen genel bir adlandırmadır. Abbasi Halifelerinin Bağdat'ta kurdukları Beytü'l-Hikme'den ayrı olarak, X. Yüzyıl başlarında Ağlebiler Devleti tarafından Tunus'un Kayrevan kentinde benzer bir müessesenin kurulduğu bilinmektedir. Bu medrese, bir asrı aşan zaman diliminde, çeşitli ilimler alanında önemli gelişmeler göstermiş, Sicilya'dan davet ettiği Hristiyan din adamlarına Grekçeden yaptırdığı tercümelerle büyük bir kütüphane kurmayı başarmıştır. III. Ziyadetullah (903-909) döneminde kurulduğu belirtilen medresede, kütüphanenin yanı sıra, te'lif ve tercüme heyetleri için ayrılan odalardan başka, bilim adamlarının ikametlerine ayrılan yerler ve ihtiyaçlarını bütünüyle karşılayacak mekânlar bulunuyordu.

İlk defa kim tarafından ve ne zaman kurulduğu sorusu ciddi tartışmalara konu olsa bile, Beytül-Hikme'yi geliştirip daha düzenli bir yapıya kavuşturmak suretiyle, adeta Ortaçağda bir bilimler medresesi hüviyetine kavuşturan Halife Me'mun (813-833) olmuştur. Ancak Tarihi kaynaklarda Beytül-Hikme'nin kuruluşu ile ilgili açık ve kesin tarihsel ifadelerin bulunmaması ve bu dönemleri anlatan eserlerde zaman zaman Hazinetül Hikme olarak adlandırılması, Beytül-Hikme'nin kuruluşuyla ilgili ilk nüvenin Halife Mansur (754-774) tarafından oluşturulduğu fikrini güçlendirmektedir. (2012 NOT YÜKSELTME S: 30)

Beytül-Hikme'yi sadece bir tercüme bürosu olarak görmek büyük bir yanılgı olur. Çünkü bu müessese, tercüme faaliyetlerinin yanında, önemli bir entelektüel iklimin yaşandığı, çeşitli bilim dallarının araştırıldığı ve tartışıldığı önemli bir merkezdir. Buna bağlı olarak, Beytül-Hikme külliyesi içerisinde, gözlem evi, kütüphane ve Kadim Yunan kültürüne ait, Yunanca yazılmış özgün eserleri Arapçaya tercüme edecek bir grup mütercim de bulunuyordu. Beytül-Hikme'nin kuruluşu, gelişmesi ve Ortaçağın en önemli bilim ve kültür merkezi haline gelmesinde, Abbasi halifelerinin çok büyük katkısı olduğuna vurgu yapmıştık.

Abbasi halifeleri arasında adından en fazla söz ettiren Harun Reşid, farklı kişiliği ve sert mizacının yanında, cizye vermek zorunda olan Ehl-i Kitab'a ödeyecekleri paraya karşılık kitap kabul edebileceğini söyleyerek, ilme verdiği değeri göstermiştir. Beytül-Hikme'nin başına Yuhanna b. Maseveyh'in getirilmesiyle, çalışmalar çeşitlenmiş ve sistemli bir hal almıştır.

Başta Beytül-Hikme gibi eşsiz bir müessese olmak üzere Abbasi Halifelerinin başarılı işler ortaya koymalarının belki de en önemli sebeplerinden birisi, imparatorluk merkezi olan Bağdat'ın siyasi ve coğrafi konumunun yanında, Abbasilerin iktidara gelirken, yabancılara hoş görülme davranarak onların desteğini tam olarak arkalarına almaları gösterilebilir.

Beytül-Hikme'de yapılan tercümelerin çoğu, Yunancadan yapılmıştır. Antik çağda yaşamış olan Sokrates, Eflatun, Aristoteles, Hipokrates, Oklides, Arşhmed, Calinos gibi büyük Yunan üstatları ve Helenistik devirde yetişen takipçilerinin eserleri bütünüyle tercüme edilmiştir.

1258 tarihinde Hülagü orduları tarafından yakılıp yıkılmıştır. Ancak Beytül-Hikme'de yazılan veya tercüme edilen pek çok eser yazıldığı, tercüme veya istinsah edildiği dönemlerde çoğaltılarak, başka şehirlerdeki kütüphanelere gönderilen nüshalar vasıtasıyla günümüze kadar gelebilmiştir.

7.ÜNİTE

İSLAM FELSEFESİ TARİHİNDE BAŞLICA EKOLLER

I-TABIAT FELSEFESİ (Tabiatçılık)

Kindî, Farâbî, İbn Rüşd ve Bîrûnî gibi pek çok ünlü İslâm filozofları tabiat felsefesi yapmışlardır. Ancak temel klasik kaynaklar onları bu isimle anmadıkları gibi; "Tabiatçılar" olarak adlandırdıkları filozoflara, tabiat felsefesi yaptıkları için değil, onların ilahiyata ait fikirlerini tabiat felsefesinden çıkarmak istemelerini göz önüne alarak böyle bir adla yadediyorlar.

Tabiatçılık, Mutezile akılcılığını daha aşırı bir merhaleye götürerek, yunan felsefesi ve biliminin etkisi altında profan bir dünya görüşüyle bağdaştırılmaya çalıştırılmasından

doğmuştur. Nitekim bu akımın öncülerinden biri sayılan Zekeriya er-Razi, Mutezile akılcılığı etkisinde yetişmiş bir filozof ve bilim adamıydı. Tabiatçılar, deney ve tümevarım (istikra) yöntemlerini kullanarak, bilginin yalnız duyulardan ibaret olduğu varsayımını kabul ederler. Bu bakımdan onları ampiristler olarak görebiliriz.

İslâm tabiatçılarına örnek olarak belki, eski iki ünlü düşünür, Serahsî ve Râzî gösterilebilir.

Mutezile kelimcileri, İslam dininin itikat esaslarına ve vahyin doğruluğuna olan inançlarında hiç bir şüpheye düşmeden, yani bu inançlarını sağlam bir şekilde korumakla birlikte, araştırma alanları arasına tabiatı da alma zarureti duymuşlardır. Bu kelimciler arasından özellikle İbrahim Nazzam'ı (Ö:845) ve Câhız'ı (Ö: 869) belirtmek gerekir.

A. Tabiatçılar

Bunlar, İslam dünyasının ilk deneycileri olarak bilinmektedirler. Bilginin daha ziyade duyulara dayandığını kabul ettikleri için deney ve tümevarım (istikra) metodunu kullanmışlardır. Bunun anlamı, insan bilgisinin yalnızca maddi dünya ile sınırlı görülmesidir.

1- Ebu Bekir Zekeriya er-Razi (864-925)

a) Hayatı ve Eserleri

Ebû Bekir Muhammed İbn Zekeriya er-Râzî, İslâm dünyasının yetiştirdiği ender filozof ve bilim adamlarından biridir. Tıp ve kimya sahasında Ortaçağ İslâm ve Batı dünyasının yegâne otoritelerinden biriydi. Bilimsel kimyanın kurucusu sayılır. Modern kimyanın doğuşuna kadar, Doğu'da ve Batı'da fikirleri hâkim görüş kabul edilen seçkin bir düşünürdür. Tıp alanındaki en büyük buluşlarından birisi, kızıl ve kızamık arasındaki farkı ortaya koymasındır. Eserlerinden çoğu Latince, İbranice ve diğer batı dillerine çevrilmiştir. Batılılar arasında ismi Rhazes, Al Razes ve Albubator olarak Latinceleştirilmiştir. Tıp alanında kaleme almış olduğu en önemli eserleri, "el-Hâvî" (20 cilt) ve "Kitabu'l-Mansur" dur. İslam dünyasında, Tabiatçı okulun kurucusu olarak, Ebu Bekr Zekeriya ar-Razi (841-926) anılmaktadır. O, tıp öğrenimini zamanının en güçlü hekimi Yahudi İbn Raben et-Taberi'den görmüş ve Hipokrat ile Galen üzerine şerhler yazmıştır.

Râzî, 250 (864) yılına doğru Rey şehrinde doğmuştur ve orada 373 (925) yılında vefat etmiştir.

Tıbbı dair en büyük eseri el-Havi veya el-Cami, "Liber De Continens" adıyla Latince'ye çevrilmiş ve XVI. asra kadar tıp merkezlerinin önemli bir başvuru kaynağı olmuştur.

Rey ve Bağdat'ın hastahanelerinde Başhekim olarak da çalışmıştır.

Meşhur araştırmacı Ebu Reyhan el-Biruni, bu eserlerin listesini yapan bir risale yazmıştır. Bunlardan felsefeyle ilgili eserlerin bir kısmı şöyledir:

- 1-et-Tıbbu'r-Rubani
- 2-es-Siretu'l-Felsefiyye
- 3-Kitâbu'l-İlmi'l-İlahi el-Kebir
- 4-Fi'l-Felsefeti'l-Kadime
- 5-Meydanu'l-Akl
- 6-Kitâbu'l-Havi

b) Felsefesi (Metafizik)

Râzî, esas itibariyle bir tabiat bilimcisi olması hasebiyle, tabiat bilimlerine dayalı bir felsefe anlayışına sahiptir. İşte bu sebepten felsefî ve metafizik meselelere hep, Tabiat bilimlerinin metodu sayılan duyularla ve deneye dayanan ampirik ve tümevarım yöntemleriyle yaklaşmıştır.

Razi, metafizik felsefesini beş ezeli ilke üzerine kurmuştur: 1. Allah, 2. Boşluk (Mutlak Mekân), 3. Süre (Mutlak Zaman), 4. Ruh (Işık), 5. Madde (Karanlık). Bu esaslar, kudema-i hamse adıyla da bilinir.

c) Razi'nin Dine Bakışı

Râzî'nin zındıklıkla suçlanmasına asıl sebep, yukarda gördüğümüz felsefî fikirleri değil, onun deizme varan din anlayışdır. Allah'ın varlığını tanımak, iyi ve kötüyü ayırt etmek için dinlere ve peygamberlere ihtiyaç yoktur, bu konularda akıl yeterlidir, der. Dinler ve peygamberler birbirlerini yalanlamışlardır, onların tek ortak noktası Allah'tan bahsetmiş olmalarıdır. Din ve peygamberlik hakkındaki menfî görüşlerini "Hiyelu'l-Mütenebbîn", "Mehâriku'l-Enbiya" ve "Nakzu'l-Edyân" adlı eserlerinde ifade etmişti.

Şu cümleleri onun bu konudaki görüşlerini özetler mahiyettedir: **"Bütün insanlar yaratılıştan eşittir. Peygamberlerin hiç bir aklî ve ruhî üstünlükleri yoktur. Mucizeler birer vakıa değil, efsanedir; tek olan ezeli hakikate aykırıdır. Savaşların çıkmasına ve insanlığın mahvolmasına dinler sebep olmaktadır. Din adamları felsefî düşüncenin ve ilmi araştırmaların en büyük düşmanı ve engelidirler. Dine bağlı olmanın sebepleri, taklit, alışkanlık, ananecilik, tembellik, baskı ve hâdiselerin meydana getirdiği korkudur."**

Bütün dinlere ve inançlara karşı büyük bir hoşgörü içinde olan Razi, dinleri birleştirme fikrini de ileri sürmüştür. Onun din hakkındaki görüşleri şu üç maddede özetlenmiştir.

1. Akıl, iyi ile kötünün ve Allah hakkında bilinmesi gerekli bilgilerin bilinmesi için yeterlidir. Akıl dünya
2. Halkın irşadı için bazı kimselerin üstün ve yetkili kabul edilmesine gerek yoktur.
3. Peygamberler, Allah ile ilgili haberlerinde birbirleriyle uyum içinde ve ittifak halinde olmalarına karşın nedeniyle siyasi takibe uğramadan bazı çevrelerde yayılan din hakkındaki bu görüşleri, Farabi, İbn Heysem ve İbn Hazm tarafından şiddetli eleştiri ve hücumla uğramış, netice itibarıyla Müslümanlar arasında yerleşip devam etme imkânını bulamamıştır.

Tümdengelim (Kıyas) metodunu ve şüpheciliği eleştirirken, bilgi edinmede biricik metodun, deney ve tümevarım olduğunu savunmuştur. Onun bu metodu, Batı'da Bacon ve G. d'Occam tarafından tasvip edilmiş ve canlandırılmıştır.

Müslüman filozoflar olmak üzere pek çok Müslüman yazar Râzîye itiraz etmiş ve reddiyeler yazmışlardır. Farâbî'nin bu konuda "Kitâbu'r-Red alâ'r-Râzî" si meşhurdur; fakat ne yazık ki, bu eser bugüne kadar ele geçmemiştir. Ebû Hatim Râzî (öl. 933), Râzî'yi oldukça

eleştirmiştir. Daha sonra da itirazlar devam etmiştir. Muhammed Surh-i Nişâburî, Hamid Kirmânî ve XI. yüzyılın büyük İsmâîlî dâisi Nasır Hüsrev (öl. 1061) Râzî'ye itiraz ve hücum eden kimselerdendir.

B- İhvan-ı Safa

1- İhvan-ı Safa'nın Ortaya Çıkışı

Amaçları Müslümanları taassuptan kurtarmak, bilim zihniyetini, tabiat bilimlerine dayalı felsefeyi hâkim kılmak, toplumu düzeltecek bir aydınlar ahlakı oluşmasını sağlamaktır.

Bunlara İslam Ansiklopedicileri demek yerinde olur. Başkanları **Zeyd b. Rufa**, sekreterleri ise **Ebu Süleyman'dır**. İhvan-ı Safa'ye göre şeriat, yanlış inançlarla bozulmuştur. Onu felsefe ve bilim zihniyeti ile temizlemek ve gerçek mahiyetiyle meydana çıkarmak lazımdır.

İhvan-ı Safa'nın ortak eseri 51 risaleden oluşan Resailu İhvani'-Sa-fa'dır. Genel kanaate göre İhvan-ı Safa birliği Basra'da veya Bağdat'ta kurulmuştur.

Risaleler dört büyük bölüme ayrılmıştır. Bunlar:

1. Ta'limi Riyazet

2. Tabii ve Cismani Bilimler

3. Akli ve Nefsanî Bilimler

4. Kanuni ve İlâhi bilimler

2- İhvan-ı Safa'nın Felsefesi

İhvan-ı Safa'nın açıklamalarına göre Filozof Yunanca bir kelime olup bilge (hakim) demektir. Felsefe de bilgelik (Hikmet) olarak adlandırılır.

Felsefe yapacak kişide, İhvan-ı Safa'ya göre, şu şartların olması gerekir:

Eşyanın hakikatini araştırarak bir kimse, önce, varlıkların illetlerini ve yaratıkların sebeplerini araştırmalıdır.

Sonra onun, sıkıntı, keder ve dünyevi durumlardan uzak bir kalbe sahip olması gerekir.

Kötü huylardan temizlenmiş ve kavrayışlı bir nefse sahip olmalıdır.

Bozuk inançlardan uzak bir iç dünyaya malik olmalı, bir mezhebin taraftarı veya aleyhtarı olmamalıdır. Zira taraftarlık, akli köreltir, hakikati kavramaya engel olur.

3-Bilimler Tasnifi

İhvan-ı Safa ilkin, ilmi tanımlamakla işe başlar. Onlara göre ilim, bi-lenin nefsindeki bilinenin biçimidir (suret). Karşıtı ise cehalettir. Bu, söz konusu biçimin, nefsteki yokluğu demektir. Bu ön bilgiden sonra İhvan-ı Safa insanlar arasında dönüp dolaşan bilimleri şu şekilde sıralar.

1.Uygulamalı Bilimler (el-Ulumu'r-Riyadiyye)

2.Şer'i Bilimler (el-Ulumu's-Şer'iyye)

3.Felsefi Bilimler (el-Ulumu'l-Felsefiyye)

Uygulamalı Bilimler, geçim talebi ve dünya hayatının salahı için ortaya konmuş bilgilerdir. Bu da dokuz bölümden ibarettir.

1. Yazma ve Okuma Bilimi, 2. Lügat ve Gramer Bilimi, 3. Hesap ve Muamele Bilimi, 4. Şiir ve Aruz Bilimi, 5. Şans, Fal, vb. Bilimi, 6. Sihir, Büyü, Kimya, Mekanik, vb. Bilimi, 7. Mesleklerin ve Sanatların Bilimi, 8. Alış veriş, Ticaret, Ziraat Bilimi, 9. Biyografi ve Tarih Bilimi.

Şer'i Bilimler ise nefsleri tedavi etmek ve ahireti talep için ortaya konmuştur. Bu da altı bölümdür.

- 1. Tenzil Bilimi;** bunların bilginleri, okuyucular ve hafızlardır. er-Risaletu'l-Camia'da tenzil bilginlerinin büyük meleklerden tenzili alan resuller ve nebiler olduğu da belirtilir.
- 2. Tevil Bilimi;** bunların bilginleri, imamlar ve peygamberlerin halifeleridir.
- 3. Rivayet ve Tarih Bilimi:** Rivayetlerin bilginleri, hadisçilerdir.
- 4. Fıkıh, Sünnetler ve Hükümlerin Bilimi:** Hükümlerin ve sünnetlerin bilgini, fakihlerdir.
- 5. Hatırlatma, Öğüt, Zühd ve Tasavvuf Bilimi:** Hatırlatma ve öğütlerin bilginleri, abitler, zahitler, rahipler vb.dir.
- 6. Rüya Yorumlama Bilimi:** Bunun bilgini ise yorumculardır.

Felsefi Bilimler ise dört çeşittir.

- 1.Matematik Bilimleri.** Bu da dört çeşitt bilimden ibarettir: a) Aritmetik, b) Geometri, c) Astronomi, d. Müzik.
- 2.Mantık Bilimleri.** Bu da beş çeşittir. Bunlar da a) Şiir (Puetika), b) Hitabet (Returika) c) Cedel (Topika),
- 3.Doğa Bilimleri.** Bu da yedi çeşittir, a) Cisimli varlıkların İlkelerinin Bilimi, b) Gök ve Dünya Bilimi, kaydedir.
- 4.İlahiyat Bilimi.** Bu da beş çeşittir, a) Tanrı Bilim, b) Ruhaniler Bilimi, c) Nefisliler Bilimi, d) Siyaset Bili

4-Ihvan-ı Safa'nın Evrim Düşüncesi:

Tabiatın bütün tabakaları arasında şekillerin değişiminden ibaret sürekli bir gelişmenin olduğunu ileri sürerler. Buna göre bitkilerin ilk basamağı, madenlerin son basamağına; hayvanların ilk basamağı da bitkilerin son basamağına dayalıdır. İnsanlığın ilk derecesi de hayvanlığın son derecesine dayanır. Hatta hayvanlar âleminin en üstünde insana şekil ve davranış bakımından benzeyen kırd(maymun) bulunur.

5-Ahlak

İhvan-ı Safa'ya göre insanın ahlaki oluşum ve gelişmesinde dört önemli etken rol oynamaktadır. Bunlar,

- 1.İnsanın, doğuştan sahip olduğu mizacı,
- 2.İnsanın, içinde yaşadığı ülke ve iklimi,
- 3.Aile, okul ve din eğitimi,

4.İnsanın ana rahmine düştüğü ve dünyaya geldiği anda gökteki yıldızların durumu.

İhvan-ı Safa'ya göre iyilik, bizzat iyilik için yapılmalıdır. Bu düşünceleriyle onlar, asırlarca sonra gelecek olan İmmanuel Kant'ın, benzer şekilde ileri süreceği bu görüşe öncülük etmişlerdir. Ahlakın eğitim, öğretim ve deneyimler ile gelişip değişeceğine dair görüşleri ile de, bilgilerimizi iç ve dış deney verileriyle sınırlayan **John Locke'a** öncülük yapmışlardır. (2012 FİNAL S: 11)

II- MEŞŞAİ FELSEFESİ (Meşşailer)

İslam felsefesinde Meşşailik, Özelde Aristo Felsefesi, genelde ise Yunan tarzı felsefe yapma geleneğinde felsefe yapan akıma verilen addır. Arapçada yürüyen veya yürüyüşe nispet edilen “meşşai” sözcüğünü karşılar. Aristo, derslerini Likeon'da yürüyerek verdiği için Aristo akımını temsil eden Müslüman düşünürlere Meşşai filozofları denmiştir. Başka bir ifadeyle Aristo'un talebelerine "yürüyenler" anlamına Batı'da "Peri-patatikler" denmektedir. Bu ekole İslâm dünyasında, genelde; Kindî, Farâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi büyük İslâm filozofları dâhil edilirler.

Özellikle onlarda Mantık sahasında Aristoculuk daha fazla baskın olsa da, metafizik, siyâset ve ahlâk sahalarında daha çok Eflatunculuk ve Yeni-Eflatunculuk ağır basmaktadır. Dolayısıyla onların felsefeleri eklektik bir felsefedir.

Eğer İslâm'da gerçek manada bir Aristocu düşünür varsa, o da İbn Rüşd'dür. İbn Rüşd'ün, özel-likle Farâbî ve İbn Sînâ'yı, Aristo'nun felsefesini bozmak, Eflatun ve Yeni-Eflatunculukla karıştırmakla suçlaması, hem kendinin ne kadar Aristocu olduğunu hem de Farâbî ve İbn Sina'nın, o manada Aris-tocular olmadığına işaret eder; İbn Rüşd bundan dolayı onları gerçek Aristocu saymamıştır.

İslâm düşünce tarihinde mutlak manada bir ekol olarak Meşşâilikten bahsetmek doğru değildir. Olsa olsa, meşşâilikle Aristo'nun İslâm filozoflarına yaptığı etki veya İslâm filozoflarının bazı meseleleri Aristo tarzında ele almaları kast edilebilir.

Netice itibarıyla Meşşai okuluna mensup Müslüman filozoflar, tıpkı diğer âlimler gibi, temel problemlerde İslam inançlarına sıkı sıkıya bağlı kimselerdir. Onlar hiç bir zaman Allah'ı, peygamberi ve ahireti inkâr anlamına gelecek bir yorum ortaya koymamışlardır. Tam tersine bu üç esas üzerine dayalı evrensel bir felsefi sistem kurmaya çalışmakla, İslam dininin evrensel boyutlarının insanlığa ulaştırılmasında büyük ve unutulmaz hizmetler yapmışlardır. Gerçi bunu yaparken, bazı yorum ve açıklamalarıyla İslam toplumunun genel tasvibine, ters düştükleri de olmuştur.

A- Kindi (795-870)

1- Hayatı ve Eserleri

Kindi'nin tam adı, Ebu Yusuf Yakub b. İshak el-Kindi'dir. Arap filozofu diye ünlüdür. Kindi 795 yılında Basra'da doğmuş ve orada yetişmiştir. Daha sonra Bağdat'a gitmiştir. Asil ve soylu bir aileden gelir. Babası İshak, Kufe emiri idi. Kindi, Bağdat'a gittiğinde Halife Memun ve kardeşi halife Mutasım'ın yakın çevresine dâhil olmuş ve Mutasım'ın büyük oğlu Muhammed'in eğitimini üstlenmiştir. Her iki halife katında da büyük bir konuma sahip idi.

Mutezile'ye karşı olumsuz tavrıyla bilinen Mütevekkil halife olunca, Kindi'yi saraydan uzaklaştırmıştır. Yunan, İran ve Hint felsefesi alanında uzmanlaşmış olan Kindi, birçok felsefe kitabını Arapçaya çevirmiş, birçok felsefi problemleri açıklamış, birçok konuyu da özetlemiştir. İki yüzden fazla eser bırakan Kindi 870 tarihinde vefat etmiştir.

Bazı felsefi eserleri şunlardır:

- 1.Fi'l-Felsefeti'l-Ulâ
- 2.Risale fi Hududi'l-Eşya ve Rusumiha
- 3.Risale fi'l-Akl
- 4.Risale fi Mahiyeti'n-Nevm ve'r-Ru'ya
- 5.Risale fi'l-lbane an Sucudi'l-Cirmi'l-Aksa?

2-Kindi'nin Felsefe Anlayışı

Kindi'nin felsefe tarihi bilgisi, Yunanlı filozoflardan Aristo, Eflatun, Sokrat ve Helenistik devir filozoflarından Alexandre d'Aphrodise gibi kimselerin veya onlara atfedilen bazı eserlerinin çevirisiyle sınırlıdır.

Kindi, İlk Felsefe Üzerine adlı risalesinde en şerefli mesleğin felsefe mesleği olduğunu kaydederek felsefeyi şöyle tanımlar: "**Felsefe, insanın gücü oranında eşyayı gerçekleriyle bilmesidir.** Çünkü filozofun bilgede amacı gerçeği bulmak, fiilde amacı gerçeği yapmaktır.

Kindi, "Eşyanın Tarifleri Üzerine" adlı risalesinde felsefenin çeşitli tanımlarını kaydetmiştir. Giriş bölümünde bu tanımların bir kısmına yer verdiğimiz için sadece birisim buraya alıyoruz.

Felsefe, insanın gücü nispetinde tümel ve sonsuz şeylerin varlığını, nasıl ve nice olduklarını ve sebeplerini bilmesidir.

Eşyayı hakikatiyle bilmek anlamına gelen felsefe, her şeyden önce rububiyyet ilmini, vahdaniyet ilmini ve fazilet ilmini ihtiva eder. Aynı şekilde Hz. Muhammed, en faydalı ilmi ve onun metodunu, bütün zararlı şeylerden kaçınmayı ve korunma yollarını insanlığa bildirmiştir. Ayrıca bütün peygamberler, Allah'ın bir ve gerçek olduğunu ortaklaşa dile getirmişler, onu hoşnut etmenin yollarını, kötülüklerden kaçınmayı öğütlemişlerdir. Şu halde din ile ortak hakikatleri dile getiren felsefeye kötü gözle bakmamak gerekir. Kindi için, din de felsefe de hakikatin ilmidir.

Felsefe, Allah'ın ilmidir. Kuran ise ilahi bir felsefedir. Kuran'ı tebliğ eden Hz. muhammed, en yüksek derecede bir filozoftur. Öyleyse felsefeyi inkâr eden kimse hakikati inkâr etmiş olur.

Kindi'ye göre hakikat, nereden ve kimden gelirse gelsin, kabul edilmesi gerekir. Felsefi hakikat, bir düşman tarafından ortaya konulmuş olsa da benimsenmelidir. Çünkü hakikat arayıcısı için hakikattan daha üstün bir şey yoktur. Filozoflar ile peygamberler, hakikati bulmada amaç birliği içindedirler. Ama metotları, kaynakları ve özellikleri bakımından birbirlerinden farklılık içinde olabilirler. Yani dinin de aklın da peygamberin de filozofun da amacı aynıdır. Ama bu amaca farklı araçlarla gitmeleri mümkündür ve amaç birliği içinde araç farklılığını gayet normal görmek lazımdır." (2012 NOT YÜKSELTME S: 9)-(2012 FİNAL S: 12)

a) Âlem Görüşü

Kindi'ye göre varolan her şeyin dört sebebi vardır. Tıpkı Aristo'da olduğu gibi bunlar, maddi, şekli, fail ve gai sebeptir. Allah, bu dört sebebin ve diğer illetlerin de illeti ve sebebidir.

Kindi, dört unsur aracılığı ile varoluşa ve yok oluşa etki eden ara illetleri kabul eder. Bunlar yıldızlardır. Ara illetlerin ve yakın illetlerin etki ettiği varoluş ve yok oluş, bizim dünyamızda geçerlidir.

Kindi'ye göre âlem iki kısımdır; 1. Ay-Üstü Âlem, 2. Ay-Altı Âlem. Aydan itibaren diğer bütün feleklerin ve âlemlerin sonuna kadar olan âlem, Ay-Üstü Âlemdir. Bu âlemde olma ve ölme kanunları geçerli değildir. Çünkü orada dört unsur ve keyfiyetler mevcut değildir. Yeryüzünden itibaren aya kadar olan âlem, Ay-Altı Âlemdir. Burada dört unsur, bu unsurların birbirine zıt keyfiyetleri vardır. Bu keyfiyetler, sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlıktan ibaretin Bu âlem, oluşun ve bozuluşun, var olmanın ve yok olmanın geçerli olduğu âlemdir.

Kindi'ye göre maddi olan her şeyde şu beş özellik bulunur: **1. Heyula, 2. Suret, 3. Mekân, 4. Zaman, 5. Hareket.**

Bunların kısaca açıklaması şöyledir: Her cisimli varlığın yapıldığı maddeye heyula, büründüğü şekle suret, tuttuğu yere mekân, kıvamını sağlayan vasma hareket, bir mekândan diğerine geçişinden ibaret hareketin adına da zaman denir. Bir cismin varoluşa geçişini sağlayan temel iki özellik ise heyula ve surettir. Şimdi Kindi'nin heyula ve suretten neyi kastettiğini daha geniş ifadelerle görelim:

Heyula, kabul eden fakat kabul edilmeyen, tutan fakat tutulmayan şeydir. Heyula yok olduğu zaman ona mugayir olan şey de yok olur. Fakat ona mugayir olan şey, yok olduğu zaman heyula yok olmaz. Her cisimli şeyin heyulası vardır. Heyula yokluk hariç, bütün zıtları kabul eder.

Suret, her cisimlide bulunan basit (katıksız) cevherdir. Heyulada kuvve halinde bulunan bu basit cevher sayesinde eşya, görünüşe çıkar. Öyleyse suret, heyulada kuvve halinde vardır. Sözelimi ateş bir surettir. Ateş, sıcaklık ile kuruluşun birleşmesinden meydana gelir. Öyleyse ateş suretinin heyulası, sıcaklık ve kuruluştur. Yani ateş sureti, sıcaklık ve kurulukta kuvve halinde vardır. Bu ikisinin birleşmesiyle, kuvve halinde bulunan ateş sureti, fiilen mevcut olur, yani ateş meydana gelir. Öyleyse suret şu şekilde tanımlanabilir: Suret, öyle bir ayırımdır ki, nesneler onun sayesinde birbirinden ayırt edilirler ve bu ayırt etme, ancak görme ile mümkün olur.

Kindi, âlemin varoluşunu açıklarken hem Yeni-Eflatuncuların, hem de Aristo'nun görüşünden farklı açıklamalar getirir. Ona göre âlem, Allah tarafından yaratılmıştır. Ancak ilahi irade, eşyanın bir kısmını diğerine **sebeplere yapmıştır**. Sebepler zincirini sonsuza dek uzatmak mümkün değildir. Bir ilk sebebin, yani Allah'ın varlığını kabul etmek aklen de gereklidir. Allah, hikmeti gereği, her şeyin bir sebebini de yaratmıştır. **Yaratılan bu sebepler arasında en yüksek mevkii akıl, sonra nefis daha sonra da madde teşkil eder.** İlke itibarıyla en aşağıda bulunan şey, üstte olan şeyin sebebi olamaz. Öyleyse Allah, aklın sebebi, akıl da nefsin illeti, nefis de insani ruh ve feleklerin illetidir. (2012 FİNAL S: 18)

KİNDİ VE RÖLATİVİTE

Düşünce tarihinde ilk defa Kindî, bir yandan cismin, diğer yandan cismin fiziksel olgu ve ölçülerinin, yani zaman, mekân ve hareketin bağlı ve görelî olduklarını savunuyordu. Bütün bu olgular, onları izleyen insana görelî oldukları gibi kendi aralarında birbirlerine göre de görelî ve bağılıdır.(**2012 FİNAL S:14**)

*Kindî "Birinin varlığı ötekine bağılı bulunan iki şey arasındaki ilintiye **bağılılık (İzafiyet)**" diyor.

Varlıkların, zaman ve mekânın mutlak varlığa sahip olmadıklarını savunuyordu. Kindî şöyle diyordu: "Zaman ve cisim hareketle, hareket te ancak cisimle vardır."

*Diğer taraftan da şöyle ilâve ediyordu: "... Zorunlu olarak, hareket varsa, cisim de vardır; cisim varsa, hareket de vardır." Görüldüğü gibi Kindî'ye göre, cisim, zaman, hareket ve mekân sa-dece birbirlerine bağılı ve görelî değiller; aynı zamanda onların hepsi "öz" de aynı şey ve beraberdirler.

*Kindî şöyle der: "Şüphesiz bir cismin mutlak olarak büyük ve küçük, uzun veya kısa, az veya çok olduğu söylenemez, ancak görelî olarak söylenir, bir şeyin büyük olması ancak kendisinden daha küçük olana göredir."

*Kindî ve Einstein'e göre cisim ve onunla ilgili zaman, hareket ve mekân, onları izleyen, inceleyen kişiye göre değişiklik göstermektedir. Kindî, bunu yeryüzüne dikey olarak yerleştirilen insanın yeryüzü ve gökyüzüne uzaklığı ölçüsünde olayları değişik anlayacağını söyler. Aynı şekilde Einstein, benzeri görüşlerini yürüten tren vagonlar örnekleriyle anlatmıştır.

*Kindî'ye göre cisim, zaman, hareket ve mekân, gerçek varlığa sahip olmadıklarından sonludurlar, fakat sınırsızdırlar. Zamanın sonsuz olmasının imkânsız olduğunu; cisim gibi zamanın ve hareketin sonlu olduklarını çeşitli yerlerde Kindî özellikle ifade etmiştir. Einstein da bu konudaki benzer düşüncelerini şöyle özetler: "Bu varlıklar dünyası sonlu, bununla birlikte sınırsızdır." Einstein, aynı şekilde göksel yüzey ve mekânın da sonlu olduğunu vurgular.

b) Ahlak Anlayışı

Kindî'ye göre hakikat en değerli şeydir. Hakikatin bu yüce değerini herkesten önce bilge kişiler takdir ederler. Hakikate ve erdeme ulaşmak için de her şeyden evvel, kişinin kendini eğitmesi ve kendine egemen olması gerekir.

Kindî, insanda üç önemli gücün bulunduğunu vurgular ve onları şöylece sıralar: **1. Şehvet gücü, 2. Öfke gücü, 3. Akıl gücü.**

Kindî iyi ahlakın temeli olarak dört büyük erdemden önemle söz eder. Bunlar hikmet, necdet, iffet ve adalettir.

Hikmet: Tümel şeyleri bütün gerçekliği ile bilmek ve bu bilmenin gereğine göre hareket etmektir. **Necdet:** Bir tür cesarettir. Alınması gerekeni almak, alınmaması gerekeni de almamak ve bu uğurda ölümü dahi göze alabilmektir.

İffet: Bu, bedeni eğitmek için gereken her şeyi kazanmak ve yapmaktır.

Adalet: Bu da gerekeni istemek ve başkasına eziyet etmemektir.

c) Kindî'nin İtikadi Görüşleri

Tanrı: Allah'ın birliği üzerinde ısrarla ve önemle durmuştur. Her şeyi yaratan ilk sebep, Allah'tır. Allah, birtakım öğelerden bileşmiş (mürekkep) değil, tam tersine her yönüyle “Bir”dir. O, illeti olmayan İlk İlettir. Yaratıcısı olmayan faildir, tamamlayıcısı olmayan tamamlayıcıdır. Allah, ezelidir, varlığı için başkasına muhtaç değildir. Varlığının başlangıcı ve sonu yoktur. Allah'ın bağlı bulunacağı cinsi, içinde bulunacağı konusu ve birine yükleneceği yüklemi yoktur. O, oluş ve bozuluşa da mahal değildir. O, gerçektir. O, tür, unsur, şahıs, ayırım, hareket, küll, cüz, bütün ve parça da değildir. Dolayısıyla O, münfail değil, bizzat faildir. O, ilk yaratılmış olana en yakın illettir.

Onun zatı, birleşme ve çoğalma kabul etmez. O, ne heyuladır, ne de surettir; ne keyfiyet, ne de kemiyettir. O yaratılmışlara benzemez. Allah, her türlü çokluktan münezzeh katıksız vahdettir. Bileşik değil, bölünmezdir. O, diridir, bilgedir, rahimdir, her şeye gücü yetendir, her şeyin var edicisidir, her türlü eksiklikten uzaktır. Kadim ve illeti olmayan yegâne varlık, Allah'tır.(2012 NOT YÜKSELTME S:12)

Peygamberlik: Kindi, peygamberliğe ve peygamberlere inanan bir düşünür olarak, peygamberlerin varlığını tespit konusunda bir risale yazmıştır.

Ahret: Ahret günü ve öldükten sonra dirilmenin mümkün olduğunu akli ve nakli delillerle açıklamaya özen göstermiştir. Ahret hayatını ve cesetlerin yeniden dirilmesini özellikle kabul edip açıklamıştır. Görüldüğü üzere Kindi, itikadi konuların en ince noktasına kadar ayrıntılı biçimde görüş beyan etmiş pek az düşünürden biridir.

8.ÜNİTE

B- Farabi (870-950)

1-Hayati ve Eserleri

Farabi'nin tam adı, Ebu Nasr Muhammed b. Tarhan b. Uzluk el-Farabi'dir. Kindi, Arap filozofu olarak adlandırılırken Farabi de Türk filozofu unvanıyla meşhur olmuştur. Farabi, Maverannahr bölgesinde Farab ilinin Vesic köyünde yaklaşık 870 yılında doğmuştur. Babasının Türk olduğu ve bir kumandan olarak görev yaptığı bilinmektedir. İlköğrenimini doğum yerinde yapan Farabi, bir süre Merv'de tahsil görmüş sonra çocuk yaşta eğitim ve öğrenim için Bağdad'a gider, orada Ebû Bekr İbn el-Sarrâc (öl. 928)'dan Arap dili ve belagatının inceliklerini öğrenir. Farabi, Şam'da da eğitim görmüş, gündüzleri bahçıvanlık işini yapmış, geceleri de bekçi feneriyle felsefe kitaplarını okumaya kendini adamıştır. Bağdat'ta Aristo mantığının ustası olarak bilinen Ebu Bişr Metta b. Yunus'tan Mantık dersi almıştır. Daha sonra Harran'a giderek Hristiyan bilgin Yuhana b. Haylan'dan Aristo mantığını, başta "II. Analitikler" kitabının sonuna kadar öğrenmiştir. Burada aldığı dersleri sayesinde Mantık ve Felsefe hakkındaki öğrenimini ileri boyutlara vardırmasıdır. Farabi'nin cenaze namazını bizzat Büveyhi Sultanı Seyfuddevle'nin kıldırıldığı söylenir.

Farâbî, çok iyi bir tahsil görmüştür. Dilbilgisi, felsefe, musiki, matematik, astronomi ile zamanın diğer ilimlerini tahsil etmiştir. Felsefî ilimlerdeki yetenek ve büyük mertebesi sebebiyle Aristo birincisi olmak üzere kendisine İslâm dünyasında "el-Mu'allimu'ls-Sani" (İkinci Muallim veya Üstat), unvanı verilmiştir.

Eserleri:

Farâbî, özellikle felsefî ilimler sahasında mantıktan müziğe ve siyasetten ahlâka birçok eser bırakmıştır. Ayrıca tıp ve matematik sahasında da eserleri vardır. Önemli eserlerinden bazılarını zikrederim:

1-Arau Ehli'l-Medineti'l-Fadıla

2-es-Siyasetu'l-Medeni veya el-Mebadiu'l-Mevcudât

3-İhsa'u'l-Ulum

4-Tahsilu's-Saade

5-el-Cem' Beyne Re 'yeyi 'l-Hakimeyn

6-Risale fi'l-Akıl

7-Kitâbu'l-Mille

8-Kitâbu'l-Huruf

(2012 NOT YÜKSELTME S:10)-(2012 FİNAL S: 13)

2- Farabi Felsefesi

Talebeleri Ebû Zekerıyyâ Yahya b. Adıyy, Ebû Süleyman Muhammed b. Tahir b. Behram es-Sicistânî el-Mantıkî, Tevhidi ve Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakûb olan meşhur İbn Miskeveyhdır. Bunun için bazıları onu "Üçüncü Öğretmen" (el-Mu'allimi's-Sâlis) lakabıyla anarlar.

Bununla beraber Farâbî'nin, başta İbn Sinâ olmak üzere İbn Bâcce (öl. 1137) gibi sonraki İslâm filozofları ve İhvân-ı Safâ'ya büyük etkisi olmuştur.

a) Tanrı Anlayışı

Varlık'ı zorunlu ve mümkün diye ayırma tabi tutmuştur. Mutlak ve sırf varlık'ı Zorunlu Varlık diye nitelemiş ve ona İlk Mevcut adını vermiştir. el-Medinetu'l-Fadıla adlı eserinden bu konudaki görüşlerini öğrenebiliriz. Şöyle ki;

İlk Mevcut, kendi zatiyla vardır ve onun varlığının hiç bir sebebi yoktur. Tam aksine O, bütün öteki varlıkların var olma sebebidir. O, bütün eksikliklerden uzaktır. Bundan ötürü onun varlığı, varlığın en kıdemlisi ve varlığın en tam ve değerli olanıdır. Kültürümüzdeki karşılığı Allah, alemde munezzehdir.

(2012 FİNAL S:15)

İlk Mevcut, daima fiil halinde var olmuştur. O, asla kuvve halinde var olmamıştır.

İlk Mevcut, kendisini idrak etmek için kendi dışında kendine benzer bir şeyi idrak etmeye muhtaç değildir.

İlk Mevcut, madde değildir ve onun hiç bir yönden maddesi de yoktur. O, özü itibarıyla fiilen akıldır.

"İlk Mevcut, âlimdir." dendiğinde de durum böyledir. Yani İlk Mevcut, biliyor olmasında, bilmesiyle kendi zatından hariçte olan fazileti alacağı başka bir zata muhtaç değildir.

b) Âlem Anlayışı

Farabi'ye göre, İlk Mevcudun varlığı kendindendir. O, var olduğundan beri diğer varlıkların O'ndan meydana gelmesi zaruri olarak lazım gelmiştir. Diğer varlıkların varlığı, insanın istemesi veya seçmesi ile olmuş değildir. Kimisi duyularla, kimisi de burhan ile bilinen bu varlıklar, varlığını İlk Mevcuttan alır.

Dört unsur, hava, ateş, su ve topraktır. Bu dört unsurdan, aralarında belli orantılara göre, nebati, hayvani ve insani nefsi kabul etmeye müsait olan çeşitli tabiat karışımlarının meydana gelmesi gerekir. Dört unsurun oluşumu, Faal Akıl ve feleklerin etkisiyledir. Faal Akıl, bu âlemin oluşlarının sebep olan akıldır.

Özetle, akılların birbirinden suduru, on birinci akılda, yani Faal Akıl'da sona erer. Faal Akıl, maddesiz akılların sonuncusudur. Ay feleği de semavi kütlelerin sonuncusudur. Felekler, dairesel harekete ortaklaşa katılırlar. Bunların hareketinden de bütün yer cisimleri arasında ortak olan heyula sudur eder. Felekler, birbirinden cevherleri itibarıyla ayrı oldukları için bunlardan cevherleri muhtelif yer cisimleri meydana gelir. İlk dört unsur, sonra madenler, sonra bitkiler, sonra hayvanlar ve en sonra insan meydana gelir. Görülüyor ki, Farabi'nin sudur anlayışında akıllar ve felekler âleminde sudur, en üstün olandan en aşağı olana doğru seyreden bir akışı gösterir. Oysa yeryüzünde ise en aşağı olandan en üstün olana doğru bir çıkış gözlenir. Çünkü bizim dünyamızda taşmanın değil, çıkışın şartları geçerlidir.

c) İnsan Görüşü

Farabi'ye göre bedenın kemali nefis ile olduğu gibi nefsin kemali de akıl iledir. Öyleyse nefis ve bedenden bir bütün halinde oluşmuş insanın gerçek mahiyetini akıl oluşturur. Esasında akıl, insanı insan yapan şeydir. Farabi, pratik hayatta ahlaklılığın, iyi ile kötünün akıl ile belirlenebileceğine inanır.

Farabi için bilgi en yüksek erdemdir. Yüksekten gelmiş olan ve insana bilgi sağlayan akıl, elbette insanın hareketleri hakkında hüküm verme gücüne sahiptir. Dolayısıyla Farabi, ahlakı bilgiye, bilgiyi de yüksekten gelen akla dayandırır.

Farabi'ye göre insan, beden ve nefsten oluşan bir varlıktır. Farabi'ye göre, kendisini kabul etmeye elverişli bir cisim hazır olur olmaz nefis, bu cisme Faal Akıl'dan sudur edip taşar.

***Siyasi ve toplumsal ahlak konusunda Farabi,** Eflatun'dan sonra ünlü sayılabilecek düşünürlerin başında gelir. Ona göre insanlar, doğal ihtiyaçların şevkiyle, iyi veya kötü bir İnsanın etrafında toplanır ve şehri kurarlar. Toplumun iyiliği veya kötülüğü, etrafında toplanılan şahsın iyi veya kötü oluşundan ileri gelir.

Farabiye göre nefsin beş gücü:

- | | |
|--|------------------------------|
| 1-besleyici (<i>Gâdiyye</i>), | 2- duyucu (<i>Hasse</i>), |
| 3-ezberleyen, hayal gücü (<i>Mütehayyile</i>), | 4-düşünen (<i>Natıka</i>), |
| 5-yararlıyı isteyen ve zararlıdan kaçınan (<i>Nuzû'î</i>) güçlerdir. | |

Şahsın bedeninin devamı, **besleyici güç** ile tamamlanır. **Nuzui güç** sayesinde bir şeye doğru gönüllüce meyledilir veya ondan yüz çevrilir. Bu tavırlar, duyu yoluyla veya hayal etme suretiyle yahut düşünen güç sebebiyle bilinenlere uygun olarak takınılır.

(2012 NOT YÜKSELTME S:14) –(2012 FİNAL S:20)

Nuzui kuvvet sebebiyle kızma veya sevgi, korku veya güven, öfke veya hoşnutluk, sıkıntı veya rahatlık olur. Geri kalan öteki üç güç algılama güçleridir ve bilgi bunlarla elde edilir.

Farabi'ye göre iyiye başka amaçlarla değil de sırf iyi olduğu için yönelmek ve sırf bu amaçla iyiliğe erişmeye çalışmak en büyük mutluluktur. Zira mutluluk, apaçıktır ve ona erişebilmek için başlıca dört erdemın insan tarafından taşınması gerekir. **Bu erdemler, nazari, fikrî, Hulki ve meslekî/sanatsal erdemlerdir.**

Bunlardan nazari erdem, mutluluğu amaç olarak gören ve buna götüren bilgiye ait bir erdemdir. Fikrî erdem, mutluluğa ulaştıran vasıtaları belirleyen araç bilgisine aittir. Hulki erdem ise mutluluğa götüren vasıfların insanda huy haline dönüşmesine aittir. Mesleki/Sanatsal erdem, tüm bu erdemlerin toplumda yaygınlaşmasına katkıda bulunmaya aittir.

e) Bilimler Sınıflaması

Farabi'ye göre bilimler şu şekilde sınıflandırılır:

- 1.Dil Bilim ve Bölümleri
- 2.Mantık ve Bölümleri
- 3.Öğretim(Talimi) Bilimleri: Bunlar, Aritmetik, Geometri, Optik, Astronomi, Musiki, Eşkâl, Ağırlıklar, Mekanik Bilimler'dir.
- 4.Tabiat bilimi ve Bölümleri, İlahiyat ve Bölümleri
- 5.Töre (Medeni) Bilim ve Bölümleri, Fıkıh İlmi ve Kelam İlmi.106

Farabi, İlahiyat İlmini üç bölüme ayırmıştır. Birinci bölümde, varlıklar ve varlıkların durumları araştırılır, yani bu bölüm, soyut bir varlık felsefesi niteliğindeki İlahiyatı içerir. İkinci bölümde ise nazari bilimlerde kullanılan kanıtların (burhan) ilkeleri tetkik edilir. Üçüncü bölüm ise cisim olmayan ve cisimde bulunmayan varlıkların araştırılıp incelendiği bölümdür.

f) Bilgi Teorisi

Farâbî'ye göre, hiç şüphesiz bilgi mümkündür; insan, eşyayı kendi kuvveleriyle çeşitli derecelerde anlayabilir, düşünebilir, idrak edebilir ve tecrübesinin konusu yapabilir. Dolayısıyla, belirli ölçüde de olsa, insan eşyayı bilebilir. O halde Farâbî'ye göre, mümkün olan bu bilgi nedir? Bu bilgi eşyanın nesinin bilgisidir?

Bilginin ve bilme işinin mümkün olduğunu, Farâbî'nin şu sözlerinden de anlamaktayız; o şöyle der: "İnsanın nefsi bil kuvve âlimdir. Çocuğun nefsi, istifafı ile ilk ve başlangıç bilgilerini elde etmeye müsaittir. Bu ilk prensipler, ona, hislerinin yardımı olmadan hasıl olurlar; hatta onlar çocuğa şuurlu bir istek olmaksızın da hasıl olurlar. Bunun sebebi, çocuğun nefsindeki tabii bilme istidadıdır..."

Bize, yüzyıllarca sonra Kant'ın da söyleyeceği gibi Farâbî, eşyanın bizatihi hakikatının bilinemeyeceğini söylemektedir; hangi yolla ve yöntemle eşyayı bilmek için yaklaşırsak yaklaşalım, eşyanın bizatihi kendisinin ne olduğu bir sır olarak kalacaktır. O halde Farâbî, eşyanın hakikatını (kühnünü) değil, prensiplerini, arazlarını ve görünüşlerinin bilinebileceğini söylemektedir. İşte bu ikinci manada bilgi elbette mümkündür.

Farâbî Felsefesinde Bilgi Teorisinin Genel Karakterleri:

Farâbî Bilgi Teorisi'nin genel karakterleri kısaca şöyle sıralanabilir: Farabi'nin bilgi teorisi, Mantıkî olduğu kadar, sensualist, rasyonalist, psikolojik, sezgisel ve ontolojik karakterlidir. Bunların her birini sırasıyla mümkün olduğu kadar açıklıkla ele almaya çalışacağız.

1- Farâbî'ye Göre Bilgi Her şeyden Önce Bir Mantık Meselesidir:

Farâbî'ye göre bilgi elde etmek için önce mantıkî doğrulardan hareket edilmesi gerektiği gibi elde edilecek bilgilerin de mantıkî, yani aklın kurallarına uygunluk arz etmesi gerekir.

Aynı şekilde Farabi'de her türlü kıyas, bir bilgi kaynağıdır. Ancak kıyasın bilgi kaynağı olması ve kendisiyle bilgi elde edilebilmesi için bazı şartlar aranmalıdır.

Bu şartlar şunlardır:

1-Kıyasın konusu varlığı ile yokluğu müsâvî olan mümkün şeyler olmaması;

2-Kıyasın neticesi zıddını içermemesi (intâc) gerekir.

Farâbî'ye göre makbûlât, meşhûrâtla beraber kıyas yoluyla elde edilen tasavvur ve tasdik edilmiş mantıkî bilgiler ilk bilgilerdir ki, diğer bütün bilgi çeşitlerinin elde edilmesine öncülük ettikleri ilk prensiplerdir.

2- Farâbî'ye göre bilgi, ikinci derecede bir hissî idrak işidir:

Farâbî'ye göre duyguların merkezi insan nefsidir. Nefis kendi kendini idrak edebilme gücüne sahip olduğu gibi, beş duyunun kendisine verdiği eşyanın suretini de idrak eder. Böylece eşyanın bilgisi insan nefsinde meydana gelmiş olur. Nefis, kendisindeki hayâl ve hatırlama güçleriyle bu bilgileri muhafaza eder. Bu, belki de Farâbî'nin bilgi teorisi hakkındaki yeniliklerinden biridir.

Nefsin, eşyanın hissî bilgisini elde etmesinin Farâbî'ye göre bir şartı vardır. Bu da, nefsin hissetme ânında bu işten gafil olmaması, başka bir deyişle o ân da şuur halinde olması gerekir. Eğer nefis bir yönüyle bağlı olduğu bedenle alâkalı olmaz, sadece diğer yönüyle ilgili olduğu akılla ilgili olursa, bu zaman eşyayı idrak edemez. Bununla beraber nefsin, kendi kendisini de idrakinin bir şartı vardır. Bu, maddeden (heyûlâ) kendisini tecrit etmesidir. Heyûlâ'ya bitişik iken kendi kendisini idrak edemez.

3- Farâbî'ye göre bilgi üçüncü derecede bir akıl ve nazar işidir (Rastionalism):

Farâbî'ye göre gerçek bilgi, nazarî ve aklî bilgidir; çünkü nazarî ve aklî bilgi küllî bir bilgidir. Akıl yoluyla vasıtasız tecrübî ve aklî bilgi elde edilirken, düşünce yoluyla vasıtalı nazarî bilgi elde edilir. Dolayısıyla tecrübe ve düşünme ancak mümkün varlıklar üzerinde olur. Zarurî olan şeyler üzerinde düşünme ve akılla bilme mümkün değildir.

Farâbî'nin aklî bilgi görüşünü ve bu çeşit bilginin oluşumu için ona göre aklın ne olduğunu izah etmek gerekecektir.

Öncelikle Farâbî, Aristo gibi aklı; 1) Teorik akıl, 2) Pratik akıl diye ikiye ayırır.

Teorik akıl da kendi içinde; a) **Hayûlânî akıl** (veya al-Akl bi'l-Kuvve), b) **bilfiil akıl** (al-Akl bi'l-fiil), c) **kazanılmış akıl** (al-Aklü'l-Müstefad) ve d) **el -Aklü'l-Fa'âl** diye dörde ayırır.

1-Heyûlânî Akıl:Farâbî'de de bu, insanın doğuştan sahip olduğu ve maddî olmayan akledilebilir suretleri kabul edebilen bir güç ve cevherdir.

2- Bilfiil Akıl: Bilkuvve aklın, kendisinde bilfiil dış varlığın suretini kazanması ve saklamasıdır.

3-el-Akl el-Müstefâd: Bilkuvve aklın suretlerini onların dış dünyadaki hissî varlıklarına ihtiyaç duymadan, aynı nevi varlıkları her an bilmesidir, yani makûlâtlar bu alanda bilfiil mevcut olmuş olurlar.

4-el-Aklü'l-Fa'âl: Bütün dış varlıkların suretlerini bilfiil kendinde önceden bulunduran akıldır. Zira o, aynı zamanda eşyaya dış dünyada şekillerini veren akıl (el-Musavvir)'dir. Fakat Allah değildir.

4-Farâbî'ye göre bilgi, dördüncü derecede bir sezgicilik işidir (illuminationism):

Sonuç olarak diyebiliriz ki, bütün bu söylediklerimizi özetlersek Farâbî'ye göre, bilgi önce mantikî ve hissî bir tasavvurdur, sonra da aklî tecrübeden geçerek, aklî bir tasdiktir. Fakat bütün bunların temelinde de ilk bilgiler vardır.

Farâbî'ye göre biz, o halde bilgiyi üç'e ayırabiliriz:

1-İlk Bilgiler (meşhurat ve makbûlât): Bunların doğruluk ve yanlışlıkları söz konusu değildir. Herkesin doğruluk ve yanlışlıklarını düşünmeksizin, daha doğrusu yanlışlıklarına hükmetmeksizin kabul ettikleri ve kullandıkları bilgilerdir.

2-Hissi Ve Mantıki Bilgiler: Bunlar ilk bakışta insana doğru gelseler bile, biz yüzde yüz onların kesinliklerinden emin olamayız. Bunun için de Farâbî, bunları gerçek bilgiler olarak kabul etmez.

3-Tasdiki Bilgiler: Bunlar, doğrulukları tecrübeyle sabit olmuş nazarî ve aklî bilgilerdir ki, Farâbî'nin ilim dediği bilgiler bu bilgilerdir. Tasdik derecesindeki bu bilgiler, hüküm ifade ederler. Bunlar küllî bilgiler olduğundan, artma ve eksilme göstermezler.

Farabî Felsefesinde Bilgi Teorisinin Kozmolojik Yönü:

Farâbî şöyle der: "Felek evvelâ eşyayı teakkul, sonra tahayyül eder. Biz ise, evvelâ eşyayı tahayyül eder sonra teakkul ederiz." Daha sonra Farâbî, feleklerin teakkulu ile tahayyülleri arasında kategorik bir ayırım olmadığına da işaret eder; yani feleklerin akletmeleriyle hayal etmeleri karışıktır ve aralarında bir zaman farkı yoktur, demek istemektedir. Farâbî'nin "on akıl " teorisine göre Plotin'inkinde olduğu gibi, her akıl düşünen ve bilendir. Her akıl kendisini mümkün, bir üst aklı ise zarurî olarak bilir.

Farâbî Bilgi Teorisinin Ontolojik Yönü:

Farâbî'ye göre varlığın sebebi esasta bilgidir ve ilimdir. Tüm kâinatın varoluş sebebi esasta Allah'ın bilgisi olduğu gibi, diğer varlıkların, başta gök cisimleri ve insanın bilgisi de başka varlıkların varoluşlarına sebeptir

Farâbî'ye Göre Bilginin Değeri:

Genelde Farâbî, ilimlerin ve bilginin: 1. Teorik değeri, 2. Pratik değeri olarak iki değerinden bahseder. Şimdi bu iki değeri kısaca görelim:

1- Bilginin Teorik Değeri:

Farâbî'ye göre bilginin teorik değerinin iki yönü vardır. Birincisi, insanın teorik aklını geliştirir ve insanı daha çok düşünmeye sevk eder. İkincisi de, Sokrat ve Aristo'nun da dediği gibi bilgi insana mutluluk kazandırmasıdır.

2- Bilginin Pratik Değeri:

Bilgi insanda aynı zamanda pratik aklı oluşturur. Bunun sayesinde de insan birçok sanatlar ve pratik işler yapmayı kazanır. Pratik bilgi insanı "yaratıcı" kılar. İnsanları idare etme sanatı olan siyaset ve ekonomi, onları terbiye sanatı olan ahlâk ve eğitim, hepsi bilgi ile kazanılır. Bu sanatlar bilginin bir tür uygulamalarıdır.

Diğer yandan Farâbî, bilgi derecelerine ve onların neticesinde kazanılan mutluluk derecelerine göre, insan topluluklarını ve onların idare şekillerini şu dört ana sınıfa ayırır:

- 1-Faziletli devlet ve millet,**
- 2-Fâsık devlet ve millet,**
- 3-Câhil devlet ve millet,**
- 4-Delâlette olan devlet ve millet.**

1- Faziletli Devlet ve Millet: Farâbî'ye göre faziletli devlet fa'âl akıda bilgi elde eden kişilerin yönettiği devlettir. Bu tür devletin fertleri bilgili kimselerdir. Siyaset, dünya ve âhîret bilgisi üzerine kurulmuştur.

2- Fâsık Devlet Ve Millet: Farâbî'ye göre gerçekte fâsık devlet faziletli devletle delâlette olan devlet tarafından orta bir yere sahiptir. Fâsık devlet, teorik olarak doğru bilgilere sahip fakat pratik olarak bu doğru bilgilere göre değil de, yanlış ve gerçek olmayan zevklere göre yönetilen devlettir.

3-Câhil Devlet Ve Millet: Farâbî'ye göre cahil devlet heyulanı veya bilkuvve akıl seviyesinde kalmış kişilerin yönettiği devlettir.

4-Dalâlette Olan Devlet Ve Millet: Tamamen içgüdülerle idare edilen insan gruplarıdır. Akli ve dinî bilgiden yoksun idarecilerin yönettiği topluluklardır.

Farâbî Felsefesinde Bilgi Teorisinin Orijinal Yönleri:

1- Farâbî, Aristo'nun nefis veya ruh nazariyesini olduğu gibi kabul etmez, onu genişletir ve yerine göre de değiştirir.

2-Eflatun ve Plotin'den ayrıldığı ve Aristo'ya yakın olduğu nokta nefis veya ruhu, bedenin dışında kabul etmez.

3-Farâbî'ye göre, faâl akıl, Aristo'da olduğu gibi Allah değildir. O, Allah'la insan aklı arasında orta bir yerdedir. Ve yine Aristo'dan farklı olarak faal aklın maddeye suretler verdiğini söyler. Zira bütün dış âlemin şekilleri ve fikirleri onda makûlât olarak bilfiil halde bulunur. O hem akıl, hem âkil, hem de ma'kûldür.

Farâbî Felsefesinde Ontolojik Delil'in Temellendirilişi:

Farâbî , **varlığı Vacip ve Mümkün olarak ikiye ayırması** ve onların zorunlu ve mümkün oluşları açısından, zorunluluğu Allah'a ait, mümkün varlığı da Allah'tan başka bütün var olanlara ait görmektedir. Bununla beraber o, daha çok ikincinin varlığından ve onun olgularından hareketle, birincinin varlığını ispatlar ki, geleneksel olarak Farâbî'nin bu ispat şekli "**Varlığı Vacip ve Mümkün Ayırımıyla Allah'ı İspatlama**" olarak adlandırılır. Nitekim bu tarz bir ispatlama şekli İbn Sinâ tarafından aynen benimsenmiştir.

*Farâbî , Allah'ın varlığını "**Sonradan yaratılmışlık (Hudûs)**" yolu ile de ispatlamaya çalışır. Bu yolda yine İslâm düşünürleri özellikle İbn Sinâ, Gazali, Nasr el-Dîn Tûsî ve İbn Rüşd tarafından kullanılmıştır.

*Allah'ın varlığını "**Sebeblilik ('illiyet)**" yolu ile ispatlar. Aristo'dan çok esinlendiği Allah'ın "**İlk Muharrik**" ve "**Hareketlilik**" delili ile isbatını el-Cem' Beyne Reyey el-hâkimeyn adlı eserinde ve Aristo eserlerine şerh olarak yazdığı eserlerinde yapar ortaya koyar.

*Allah'ın varlığını, sonradan “Kant” tarafından "Ontolojik Delil" diye adlandırılacak olan bu delili, ispatlamaya çalışan ilk fozof ve kelâmcı olarak, felsefe tarihçileri, Canterbury Başpiskoposu St. Anselm (1033—1109)'i kabul ederler.

*En genel olarak bu delilin dayandığı temel prensip, Allah'ın tarifinden hareket ederek Var Oduğu düşüncesine varmak ve bu fikirle Allah'ın varlığını ispat etmektir.

*Farabi, nasıl “En Mükemmellik” fikri ile Allah’ın varlığını ispata çalışıyorsa, çeşitli delillerle de bu en mükemmelliğin bizzat varlığını da ispat etmeye çalışıyor. Ontolojik delili savunan St. Anselm, Descartes ve başka bazı filozoflar da, tıpkı Farabi gibi bu en mükemmellik anlayışını çeşitli yollarla ispatlama iradesini göstermişlerdir. İşte Farabi onlardan farklı olarak akıldan doğan bir aşk nazariyesi ile ispatlamıştır. Farabi’nin etik ve estetiğine göre, “Aşk”, “En Mükemmel”in mükemmelliğine duyulan bir iç duygu, bir iç özlem, bir bilme arzusu ve imandır. Çünkü ona göre, mükemmellik veya yetkinlik (fazilet) Aşk’la aynı şeydir.

9.ÜNİTE

C- İbn Sina (980-1037)

1-Hayatı ve Eserleri

İbn Sina'nın tam adı Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah İbn Sina'dır. Ebu Ali olarak da tanınan İbn Sina, eş-Şeyhu'r-Reis unvanıyla meşhurdur. Hatta bu unvanı, isminden daha çok bilinir. Hayat hikâyesini bizzat öğrencisi Ebu Ubeyd Cüzcani'ye kendisi yazdırmıştır. Alâud-Devle ile birlikte seyahat ederken İbn Sinâ, orada yakalandığı şiddetli bağırsak hastalığından kurtulamayarak 428 H/ 1037 M senesinde 58 yaşlarında hayata gözlerini yumar ve Hemedan'a defnedilir.

Tıp bilimine merak sarmış ve kendi kendisine çeşitli tıp kitapları okumaya başlar. Bu sıralarda daha 13 yaşlarında olan İbn Sînâ, tıp, matematik, mantık ve fizik dallarında üstün başarılar gösterir. Bunun ardından gece ve gündüz Mantık ve Felsefeye zaman ayırmış, halledemediği bir konuda camiye gider, namaz kılar ve sorunun çözülmesi için Allah'a dua eder, bu şekilde problemlerin üstesinden gelir ve fakirlere tasaddukta bulunurmuş. Bilim ve felsefeye olan ilgisi giderek artmış, hatta uykusunu kaçırmak için çeşitli içecekler hazırlamıştır.

Özellikle tıp sahasında 17. yüzyıla kadar Doğu'da ve Batı'da tek otorite olarak kalır.

İbn Sina'nın eserleri oldukça fazladır. Bunlardan bir kaç şunlardır:

- 1.Kitâbu's-Şifa: 10 cilt halinde basılan bu eser, bir bilim ve felsefe ansiklopedisidir.
- 2.Kitâbu'n-Necat: eş-Şifa'nın özeti sayılır.
- 3.el-lşarât ve't-Tenbihât: En son eseri diye kabul edilir.
- 4.el-Kanun fi't-Tıp (2012 NOT YÜKSELTME S:15)-(2012 FİNAL S:21)
- 5.Uyunu'l-Hikme
- 6.Danışname-i Alai
- 7.el-Hikmetu'l-Meşrikdyye
- 8.el-Mübahasat
- 9.Kitâbu'l-Mebde ve'l-Mead
- 10.Risale fi Mahiyeti'l-Aşk

İBN SİNA EKOLÜ

İbn Sina'yı özellikle bir tıp bilgini ve filozof olarak Doğu'da ve Batı'da pek "çok düşünür" takibe etmiştir. Böylece tıp ve felsefe alanında İbn Sinâcılar ve İbn Sinâ ekolleri oluşmuştur.

İbn Sina'nın en önemli öğrencilerinden biri, şüphesiz biyografisini tamamlayan Ebû Ubeyd el-Cuzcânî'dir.

İbn Sinâ düşüncesinin yayılmasında çok hizmeti geçmiştir; Hayy İbn Yakzân'ı sadece farsça ya çevirmekle kalmamış, aynı eser üzerine bir de şerh yazmıştır. Onu, Hüseyin İbn Zayla el-İsfahânî (öl. 440 / 1048) takip ederek, söz konusu eser üzerine Arapça bir şerh yazmıştır. Onu da Bahmanyâr İbn Marzabân takip etmiştir, yazdığı eserleriyle İbn Sinâ düşüncesinin tanıtılmasında büyük rol oynamıştır.

XI. yüzyılın sonlarında, İbn Sina'nın "**Doğu Felsefesi**" projesini devam ettirmede takipçisi olarak **Sühreverdî el Maktul** görülmektedir.

XVIII. yüzyılda, Yanyalı Esad Efendi Şifa'nın büyük bir kısmını Türkçeye çevirip şerh etmiştir.

2- İbn Sina Felsefesi

a) Varlık Nazariyesi

İbn Sina'nın varlık nazariyesi, sudur anlayışına dayanır. Sudur anlayışında Zorunlu Varlık olan Tanrı'dan yalnızca "İlk Akıl" çıkar. Çünkü mutlak anlamda basit ve bir olan Tanrı'dan, yalnızca bir ve basit olan bir varlık çıkar.

Bu sudur süreci sonuncu akıl olan Faal Akla kadar devam eder. İslam filozoflarının çoğu bu faal akla, Cebrail ve unsurlara suret vermesi **itibarıyla "Vahibu's-Suver" adını vermişlerdir**. Varoluşu açıklamak için başvurulmuş sudur düşüncesi, bir yandan akılların suduruyla bu âlemle ilgisi olan bir Tanrı anlayışını ortaya koyarken diğer yandan Tanrı'nın varlığı ile âlemin varlığını mümkün kılacak bir Tanrı anlayışı geliştirmişlerdir.

"Mutlak anlamda sadece Tanrı basittir." önermesini İbn Sina şöyle ifade eder: Tanrı'nın mahiyeti ile varlığı aynıdır. Daha geniş ifadesiyle Tanrı'nın mahiyeti ile varlığı, Tanrı'da iki ayrı öge olarak değil, tek bir öge olarak bulunmaktadır. Yine bu önermenin içerisinde "başka varlıklar, mutlak anlamda basit değildir ve bütün yaratılmış varlıklarda, varlık ve mahiyet iki ayrı öge olarak bulunur." önermeleri vardır. Buradan çıkan sonuç, Tanrı'nın varlığı zorunlu, öteki varlıkların varlığı mümkündür, yani onlar Tanrı'ya bağlıdır ve varlığını Tanrı'dan alırlar.

İbn Sina'ya göre mahiyetler Tanrı'da yahut Faal Akıl'da dış dünyada tek tek somut varlıklar tarafından temsil edilmelerinden önce vardır. Mahiyetler bu ferdi varlıklardan sonra bizim zihnimizde yer alırlar.

İbn Sina'ya göre tek bir mahiyetin aynı şekilde birçok şeyde var olması mümkün değildir.

Özetle varlık, var olan nesnelere ilave bir şey değildir. Fakat varlık mahiyete eklenen yeni bir şeydir. Yine İbn Sina'ya göre madde, suretlerin veya özlerin çokluğunun ilkesi olarak ifade edilmesine rağmen, hiç bir zaman maddenin ferdi varlıklarının ilkesi olduğu hatıra getirilmemelidir. Çünkü ferdin varlığının yegâne ilkesi Tanrı'dır. Tanrı, varlık verendir. Madde ise çokluğa ait nitelikleri harici olarak sağlayan ara sebeptir.

b) İnsan Anlayışı

İbn Sina, insanı ruh ve bedenden ibaret bir bütün olarak görür. O, önce ruh ve bedenin iki ayrı cevher olduğunu delillendirerek bu görüşünü ortaya koyarken, bu iki cevherin karşılıklı olarak birbirleriyle ilişkisini açıklamaya çalışır. İbn Sina önce ruhun manevi bir cevher olduğunu göstermekle işe başlar. Onun bu konudaki uçan insan benzetmesi oldukça meşhurdur.

İbn Sina'ya göre insanın biyolojik faaliyetlerin başlangıcı, insanda bilginin muhtevasına bağlı olduğu kadar arzulara da bağlıdır. Canlı organizmada hareketi sağlayan güç, arzu ve istek gücüdür. Bu gücün ardından hayal gücü (Mütehayyile) gelir. Yalnız bazı durumlarda tahayyül, arzu ve istek gücünü kendi objesine doğru çekebildiği gibi arzu ve istek gücü de hayal gücünü kendi objesine doğru çekebilmektedir. Özetle ruh beden ilişkisinde esas ilke ruhun maddeyi etkileyecek yapıda, maddenin de ruha tabi olacak bir tabiatla olduğu anlayışına dayanır. Nitekim İbn Sina, nazar ve mucize olaylarını bu ilkeye göre açıklar.

Ruh, tek bir cevher olmasına rağmen, birbirinden farklı etkinliklerin de kaynağıdır. Ruh, bu etkinlikleri güçleri ile gerçekleştirir. Bu yönüyle ruhun başlıca üç tür etkinliği vardır. Sırasıyla bunlar, **bitkisel, hayvani ve insani** etkinliktir.

Beslenme, büyüme ve üreme güçleriyle bitkisel faaliyet gösteren ruha, nebati ruh; hissi idrak ve hareket etme güçleriyle faaliyet gösteren ruha, hayvani ruh adını verir. İdrak güçleri dış ve iç idrak güçlerinden ibaret olup, belli bir organda bulunur. Dış idrak güçleri beş duyudur. İç idrak güçleri ise sırasıyla **ortak duyu, hayal gücü, vehim ve hafızadır**.

Hareket güçleri ise harekete sevk eden güç (Baise) ve hareketi yapan (Faile) güç olmak üzere ikidir. Harekete sevk eden, **istek (Şehvet) ve öfke (Gadab)** güçleridir. Buna irade adı da verilebilir. Hareketi yapan ise bizzat kaslarda yayılmış halde bulunan ve kasılma ve gevşemeyi yapan güçtür. Buna da kudret de denilebilir.

İnsani ruh ise bilgi kazanan ve bilgiyi eyleme döken güç olmak üzere ikiye ayrılır. Her ikisine de akıl denir. Birinciye **nazari akıl, ikinciye ameli akıl** adı verilir.

Nazari akıl, maddeden soyut makul anlamları tasavvur ve tasdik eden, Faal Akıl'dan bilgi alan bir yapıdadır.

Ameli akıl ise nazari akıldaki bilgileri, gerçeklik dünyasına yansıtan, bedeni etkisi altına alan bir yapıdadır.

c) İbn Sina'da Varlık ve Aşk

Ontolojik bir mana kazandıran düşünürün Parmenides olduğunu söyleyebilirsek de; Aşk'ın tam olarak ontolojik bir mana kazandığı ilk filozof şüphesiz Empedokles'tir.

İbn Sinâ çeşitli vesilelerle değişik eserlerinde Aşk'tan söz ederse de Aşk'ı, ontolojik açıdan ele alınıp incelendiği ve sırf bu konuya hasredilen özel bir eser de kaleme almıştır: Risale fi Mâhiyyeti'l-Aşk.

İbn Sinâ, kendinden öncekilerden birçok yönden ayrılır; onlarda bulunmayan en önemli yeniliği üç noktada özetlenebilir:

1-İbn Sinâ, ne Eflatun, ne Plotin gibi, psikolojik manadaki aşkı sadece canlı varlıklardan insana has kılmaz; tersine onun özelliği, aşkı canlı, cansız, bitki, hayvan, bütün varlıkların bünyesine yayılmış, doğuştan var olan bir kuvve olarak görmesidir.

2-İbn Sina'ya göre Aşk, aynı zamanda varlığın ve dolayısıyla Allah'ın bir delilidir. İbn Sinâ Aşk'a hem ontolojik yönden, hem de psikolojik ve bilgi yönünden öyle bir değer verir ki, o bir yandan insanın kendi iç yetmezliğini ve acizliğini gösterir, dolayısıyla insanın tamamlanmaya ihtiyacı olduğunu bildirir.

Biz ibn Sina'nın Aşk'ı tarif ediş şekillerine göre, Aşk'ı Psikolojik ve Ontolojik olarak ikiye ayırarak konuya gireceğiz.

1-Psikolojik Aşk: İbn Sina'ya göre, güzel ve uygun olanın arzu edilmesidir: "Aşk gerçekte sadece güzel ve uygun olanın büyük bir arzusudur." Aşk, bu manasıyla, bir çeşit his ve duygudur. Muhabbet ve şevk kelimeleriyle aynı manaya gelir. Bunun için İbn Sînâ: "Aşk bizzat muhabbettir, der.

2- Ontolojik Aşk'a gelince, İbn Sina'nın en çok üzerinde durduğu bu aşktır ki, o bütün varlıkların hem özü, hem de sebebidir. Bu ancak yukarıda kısaca belirttiğimiz gibi psikolojik ve ihtiyarî aşkların vasıtası ile anlaşılır ki onlar daha çok bilgi ve bilme ile ilgilidir.

İlk Aşk, İlk Âşık ve İlk Mâ'suk, Kendi Zatı ile ve Zatındaki Aşk, Âşıklığı ve Mâ'sukluğu ile Kendine Âşık olunca Kendi Varlığını ve diğer varlıkları var etti. Aşk'la sebeplenene bu yaradılış İbn Sina'ya göre, "Tecelli "ismini alır; eğer Tecelli olmasaydı, der, varlık olmazdı ve bu Tecelli varlıkların sebebidir. Çünkü Allah aynı zamanda hem Kendi varlığına hem de diğer varlıkların yani sebeplenmişlerin varlığına Âşık' tır.

Önce, biz İbn Sina'da Aşk'a dayanarak Allah'ı ispat için şu öncülleri sıralayalım: İbn Sina'ya göre, canlı-cansız bütün varlıkların hepsinde doğuştan bir Aşk vardır. Bu Aşk, bu varlıkların niteliklerine göre farklılık arz eder. Aşk, bu varlıkların hem kendisi hem de var olma sebepleridir. Çünkü Allah İlk Âşık, İlk Mâ'suk ve İlk Aşk'tır; bu yüzden Allah, İlk Aşk ile Tecelli edicidir.

Neticede, İbn Sina'ya göre Aşk'ın, hangi derecede olursa olsun varlığını kabul etmek demek, varoluşun ve bütün varlığın, dolayısıyla Allah'ın varlığını kabul etmek demektir.

d) Bilgi Teorisi

İbn Sina'ya göre bilgi, bilen öznenin (*Müdrik*) bilinen nesnenin (*Müdreke*) suretini almasıdır. Diğer bir ifadeyle bilgi, objenin biçiminin süje tarafından soyutlanmasıdır. Mademki bilgi, soyutlama üzerine kuruluyor, öyleyse bu soyutlamanın dereceleri açıklığa kavuşturulmalıdır.

Buna göre soyutlamanın ilk basamağı, kendini **duyu algısında** gösterir. Duyular, maddi bir objeyi, yine maddi nitelikleriyle birlikte, belli bir renk, belli bir konum, belli bir şekil vs. ile birlikte algılar. Ancak duyu algısında objenin süje karşısında mevcudiyeti şarttır. Yoksa duyu algısı olmaz.

Soyutlamanın ikinci basamağı ise **hayal yetisine** aittir. Yine bu soyutlamada maddi bir obje, maddi nitelikleriyle birlikte hayalde bulunur. Ancak bunda objenin süje karşısında fiilen var olmasına gerek yoktur.

Soyutlamanın bir sonraki derecesi **vehme** aittir. Burada maddi bir objenin, süje için taşıdığı faydalı, zararlı gibi bir yönü süje tarafından algılanır. Her ne kadar bu, anlama ait algı da olsa maddi bir objeye ait anlamlardır. Bir cismin, sevimli veya nahos, faydalı veya zararlı oluşu gibi bir anlamdır. (**2012 NOT YÜKSELTME S:13**)-(**2012 FİNAL S:19**)

Soyutlamanın son basamağı ise **akla** aittir. Akıl, maddi objenin tüm maddi niteliklerini soyutlayarak onu tümel anlam halinde kavrar veya soyutlanmış bir anlamı kavrar.

İbn Sina, ruhun bedenden ayrı bağımsız bir cevher olduğunu açıklarken, aklın gayr-ı maddi olduğunu ve herhangi bir organda yerleşik bulunamayacağını da açıklamak istemiştir. İnsanda doğuştan mevcut bir potansiyel olan (*Bilkuvve*) akıl, bölünmez, gayr-ı maddi şahsi bir güçtür ve bu, hiç bir zaman yok olmaz.

İbn Sina, bilen (*nazari*) aklın Faal Akıl ile olan irtibat derecelerini; biri kuvve (potansiyel), diğeri mutlak (gerçek) fiil hali olmak üzere ikiye ayırır.

Kuvve halinin ise üç derecesi vardır.

Bunlar: **1.Kuvve halinde Akıl:** Bu, her insanda mevcut olan ve kendisinde herhangi bir nakış bulunmayan yetidir. Bu, çocuktaki yazma gücüne benzer.

2.Meleke Halinde Akıl: Bu derece, düşünmeyi mümkün kılan ilk bilgilerin (*evveliyat*), yani "bir şey, hem var hem yok olmaz", "bütün parçasından büyüktür" gibi önermelerin, Faal Akıl'dan alınmış olduğu irtibat derecesini gösterir. Bu da çocuğun kâğıt, kalemi, harfleri tek tek tanımasına benzer.

3.Fiil Halinde Akıl: Bu derece, ilk bilgiler vasıtasıyla kazanılmış bilgilerin Faal Akıl'dan elde edildiği irtibat derecesini gösterir. Buna fiil halinde akıl denilmesi onda birtakım bilgilerin fiile çıkmış olmasıdır. Bu da çocuğun harfleri, kalem ve kâğıt kullanarak yazmış olmasına benzer.

Mutlak fiil halindeki akıl ise *müstefâd akıl* adını alır. Bu, Faal Akıl ile mutlak irtibat kuran aklın derecesidir. Bu derecede Faal Akıl ile irtibat devam ediyor ve ondan bilgi alma işi sürüyor demektir. Bu da çocuğun kâğıt ve kalemle harfleri yazıyor olmasına benzer.

Özetle İbn Sina'ya göre bilgi, mantıksal formuyla bir objenin suretinin tasavvuru veya bir objenin diğer objelerle ilişkisinin tasdikinden ibarettir. Tasavvur, objesine uygun ise buna hakiki tasavvur; tasdik de kurulan ilişkinin başka şekilde olması mümkün olmayan bir ilişki ve insan bundan emin ise buna da yakini tasdik adı verilir.

e) İbn Sina'nın Bilim Felsefesine Kısa Bir Bakış:

İbn Sina'ya göre, en geniş manada bedenî bir hastalık, vücutta farz edilen tabii bir dengenin bozulmasıdır. Bu bağlamda, hastalıkların tedavisi de en geniş manasıyla bu dengeyi yeniden yerine getirmektir.

Öte yandan İbn Sinâ, bilimde keyfiyete önem verir, kemiyetsel (sayısal) ifadenin bir değeri yoktur. Bunun için salt matematiğin ancak matematik için önemi vardır, diğer bilimler için pek fazla önemi yoktur. Bunun içindir ki, İbn Sinâ, matematik ve astronomiye, diğer ilimlere verdiği kadar önem vermemiştir..

İbn Sina'nın bilimi teoriyle veya nazariyatla aynîleştirmesi, genç çağdaşı Bîrûnî'ye ters düşmüştür. Bîrûnî'ye göre bilim, pratik, deneyleme, tecrübe ve müşahededen sonra, matematik bir dille ifade edilebilen kemiyetsel veridir. Bunun için, Bîrûnî, diğer bilimlerden ziyade matematik ve astronomiye önem vermiştir.

f) İbn Sina'nın Atomculuğu Tenkidi

Büyük İslâm fdozofu İbn Sinâ, Nazzâm ve Kindî gibi atomculuğu reddeder. Bilhassa madde atomculuğunu reddederken, fikirlerini somutlaştırma konusunda Aristo'dan yeterince istifade eder. İbn Sinâ'nın tenkitlerini daha sonra ilk olarak ele alan, şüphesiz Fahreddin el-Râzî'dir.

Genel olarak zikredilen bütün bu eserlerinde, esas olarak **atomculuğu, İbn Sinâ, Aristo'dan esinlenerek ortaya koyduğu cisimlerin "temas teorisi" ile tenkit eder.**

İbn Sina'ya göre, bir bütünün parçaları arasında bir devamlılığın olması için temasın olması gerektiğini ve temas olduğu yerde de parçalarının bulunmasını ileri sürer ve en küçük de olsa bir

bütün kabul edilen parçanın bölünebileceğini; bölünmez kabul edilen atomların olmadığını ispatlamak ister. İbn Sina'da cisim sınırlı ve devamlı bir "miktar" dır. Onun ayrılıp birleşmesi kabildir.

İbn Sina'ya göre, hareket ve zaman da sonsuza kadar bölünebilir. Aristo gibi İbn Sinâ da devamlının bölünmez parçalardan ve ilgisiz atomlardan meydana gelmeyeceğini göstererek bütünün parçaları arasında bağlar kurar ve bunu mekân, hareket ve zaman kavramlarına uygular.

Aristo gibi İbn Sina'ya göre de sonsuzluğu, bilfiil düşünmek ve onun müşahhas varlığını kabul etmek imkânsızdır. Fakat bil kuvve sayı ve hacimlikte düşünülebilir.

İbn Sinâ' Şifâ'da sonsuzu "gerçek sonsuz" ve "mecazî sonsuz" diye ikiye ayırır. Birinci, sadece negatif manada kullanılır ve böyle bir zaklığı gösterirken, sonsuz diye ifade ettiğimiz, sadece ifadede olan bir sonsuzluktur.

İslam dünyasındaki Aristocuların bu mekân ve uzaklık kavramlarındaki sonsuzluğun imkânsızlığı görüşü, başta Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî tarafından takip edildi ve geliştirildi. **İbn Sinâ, aynı şekilde Aristo gibi var olma ve yok-olma (el-Kevn ve'l-Fesâd)nın da sonsuza gidemeyeceğini kabul eder.** Görüldüğü gibi İbn Sinâ, sonsuzluk mefhumu açısından da, atomculuğun tenkidini yaparak, atomların sonsuz olamayacağını savunur.

g) İbn Sina'nın Tenasüh Nazariyesini Reddi:

Bilindiği gibi aynı ruhun, ister insan bedeni, ister hayvan bedeni ve isterse bitki bedeni gibi çeşitli bedenlere sırasıyla girebilmesini kabul eden görüşe tenasüh (**reenkarnasyon**) nazariyesi denir. Böyle bir nazariyeyi ilk defa ortaya atanlar arasında Fisagor'u görüyoruz. Kendinden sonra bu nazariyeyi en çok benimseyenler arasında Platon (Eflatun) ve Plotin de vardır.

(2012 NOT YÜKSELTME S:28)-(2012 FİNAL S:30)

İbni Sinaya göre , her beden ayrı bir özel ruha ihtiyaç duyar, başka türden veya ayın türden bedenlerin ruhlara ihtiyacı yoktur. Neticede **ruhların tenasühü yoktur.**

h) Peygamberlik Anlayışı

İbn Sina, peygamberlik anlayışını İnsanın sosyo-politik yapısına bağlar. Zira insan zorunlu ihtiyaçlarını tek başına karşılayamaz. İşte insanları ihtilaftan alıkoyacak olan ve onları ortaya koyduğu düzene zorlayacak olan bir insanın varlığı şarttır. Bu insan, birtakım meziyetleri ile onlardan farklıdır. Bu kimse, bir peygamberdir.

Kısaca Peygamberlik, peygamberin bir tebliğ ile insanların karşısına çıkmasını, onları etkilemesini ve bu faaliyetinde görünür ve somut biçimde başarılı olmasını gerekli kılar. Nitekim peygamber bir kurallar bütünü getirmeye ve devlet adamı olmaya bu yüzden muhtaçtır.

Dinî metinlerin ihtiva ettikleri vahyin çoğu mecazi (sembolik) bir üsluptadır. Bu yüzden onların altında saklı bulunan daha yüksek anlamları ve manevi hakikatleri gün ışığına çıkarmak için yoruma başvurulmalıdır. Bunun kaçınılmaz sonucu olarak hiç bir din, saf akıl üzerine kurulamaz. Çünkü vahyin kendisi etkin olabilmesi için çıplak hakikati değil, sembollere bürünmüş hakikati sunmaya zorunlu olarak katlanmaktadır. Bu üstü örtülü hakikat, peygamberin

getirdiği ve devlet adamı olarak otoriteye dayalı düzenlemesiyle açıklığa kavuşturulmalıdır. Nitekim peygamber bir kurallar bütünü getirmeye ve devlet adamı olmaya bu yüzden muhtaçtır.

(2012 NOT YÜKSELTME S:16)-(2012 FİNAL S:23)

D- İbn Rüşd (1126-1198)

1-Hayatı ve Eserleri

İslâm âleminin Endülüs'te yetiştirdiği filozof ve bilim adamlarının başında, hiç şüphesiz İbn Rüşd gelmektedir. Hayatı hakkında çok az bilgiye sahip olduğumuz Ebû Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd 520 II./1126 M. yılında Kurtuba'da dünyaya gelmiştir.

İbn Rüşd, İslâm âleminin yetiştirdiği en büyük Aristocu filozof, değerli bir tabip ve bilim adamıdır. Aristo'yu tam olarak ilk defa dünyaya tanıtan odur. Gazâlî'nin Aristocu filozoflara karşı yönelttiği tenkitlere, yaptığı karşı tenkitleriyle tanınmıştır. Bu tenkitlerini ve Aristo'nun savunuculuğunu meşhur eseri Tehâfutu't-Tehafut'ta yapmıştır.

Emir Ebû Ya'kûb Yûsuf, Aristo' nun Arapçaya çevrilen kitaplarını okurken zorluklarla karşılaşmış, eserlerin daha iyi anlaşılması için şerh edilmelerini veziri **İbn Tufeyl'den** rica etmiş. İbn Tufeyl, yaşının derdiği ve vezirliğin ağırlığı sebebiyle buna muktedir olamayacağını beyanla, bu işi yapabilecek olan birisini bulacağını söylemiş ve o zaman İbn Rüşd'ü saraya davet ederek kendisini Emir'e takdim etmiştir.

Emir Ebû Ya'kûb Yûsuf' la tanışmasından sonra İbn Rüşd'ün hayatında yeni bir devir başlar. Aristo'nun eserlerinin şerh edilmesi konusunda, Emir'in arzusunu kabul eden İbn Rüşd, 1169 yılında İşbiliye Kadılığına atanır. (2012 FİNAL S:25)

Batı Avrupa düşünce geleneği üzerinde büyük etkisi olan İbn Rüşd orada Averroes adıyla tanınmış ve adına nispetle bir felsefi akım olan Averroism uzun bir süre Avrupa'da etkili olmuştur.

İbn Rüşd'ün birçok eseri bugün yayınlanmış ve çeşitli dillere de çevirisi yapılmıştır. Bunlardan bir kaç şunlardır:

1. *Faslu'l-Makal fima Beyne'l-Hikmeti ve's-Şeriatî mine'l-İttisal*

2. *el-Keşf an Menahicil-Edille*

3. *Tehafutu Tehafuti'l-Felasife*

4. *Tefsiru Maba'det'-Tabi'a*

5-*el-Bidâye*

6-*Makale fi'l-Akl*

7-*Faslu'l-Makâl* (2012 NOT YÜKSELTME S:22)

2- İbn Rüşd'ün Felsefesi

a) Din-Felsefe İlişkisi

Felsefe ve filozofları savunma görevini üstlenmiş görünen İbn Rüşd, fakihlerin ve kelamcıların felsefeye şiddetli hücumlarını yine onların kullandıkları yöntem ve deliller ile durdurmaya ve bir uzlaşma ortamı sağlamaya çalışmıştır. **Faslu'l-Makal** adlı eseri bu tür çabaların bir sonucudur. (**2012 FİNAL S:17**)

Bu eserde, diyor İbn Rüşd, felsefe hikmettir ve Kuran hikmetin öğrenilmesini ve alınmasını vacip kılmaktadır. Felsefe gerçeğin bilgisi ve gerçeğin işlenmesidir. Dinin amacı da gerçeğe inanmak ve gerçeğin bilgisine göre davranışta bulunmak hususunda kılavuzluk etmek, öneri ve uyarıda bulunmaktır. Öyleyse gayeleri bakımından din ile felsefe arasında bir fark yoktur. Ancak din ile felsefenin bu amaca kılavuzluk etme yöntemleri farklı olabilir. Farklı yöntemlerle ayrı yollardan aynı amaca ulaşmak, İbn Rüşd'e göre, insan tabiatının ve bize verilmiş olan bu dünyanın kaçınılmaz kıldığı bir hizmettir. Farklı yol ve yöntemler, farklı hakikatlere değil aynı hakikatin değişik veçhelerini gün ışığına çıkarır.

İbn Rüşd Müslümanlığın dört delili olarak kabul edilen Kuran, Sünnet, İcma ve Kıyas'a dayanarak akıl yürütmenin, çıkarım yapmanın vacip olduğunu kaydeder. Akıl yürütmek, çıkarım yapmak yoluyla bilgilenmek, felsefenin yöntemi ve dolayısıyla felsefenin öğrenilmesini vacip kılar. Aksini ileri sürmek, nazar (akıl yürütmek) ve itibarı (çıkarım) emreden ayetleri görmezlikten gelmek demektir. Oysa Kuran'ı delil kabul edenlerin böyle bir yola başvurmaları beklenemez. Öyleyse sistemli tefekkürden ibaret olan akıl yürütme ve çıkarımda bulunma yöntemini emreden Kuran ayetlerine göre Burhanı kullanmak vaciptir. Ancak burhan yolu, filozofların yoludur. Bu yolun fakihlere ve kelamcılara açılması mümkündür, ama halktan bu yola girmesi beklenmemelidir.

Özetle bu şeriat haktır ve hak olanı bilmeye götüren düşünceye davet etmektedir. Biz Müslümanlar, diyor İbn Rüşd, kesinlikle biliriz ki, delil ve burhana dayanan bir düşünce tarzı şeriatın getirdiğine aykırı bir sonuç doğurmaz. Şeriat haktır, felsefe de haktır. Hak, hakka zıt olamaz. Tam tersine hak, hakka uygun olur ve ona tanıklık eder. İbn Rüşd'e göre şeriat tarafından belirtilip, dış görünüşüyle **burhana aykırı** olan hiç bir husus yoktur ki, iyice incelendiğinde şeriatın dış yönüyle bu burhana tanıklık edecek, delil olacak başka bir metin bulunmasın. Dolayısıyla şeriatın lafızlarını tamamen dış görünüşleri ile anlamak şart değildir. Keza, nasların tümünü, dış manalarının yerine iç manalarıyla anlamak da gerekli değildir. (**2012 FİNAL S:24**)

Fıkıhçı ve kelamcıların sözgelimi Gazali'nin filozofları dışlarken kullandığı malzemelerden en önemlisi olan "icmaya aykırılık" iddiasıdır. İbn Rüşd, nazari alanlarda genel bir icmanın gerçekleşmediğini ve gerçekleşmesi imkânının olmadığı görüşündedir. Bu görüşüne gerekçe olarak "öyle konular vardır ki, bunları sadece ilimde ilerlemiş olanlar bilirler" (Al-i İmrân, 3/7) anlamındaki Kuran ayetini hatırlatır.

Gerçekten, diyor İbn Rüşd, şeriata sızmış olan bozguncu heva ve heveslerden dolayı, asli mecrasından çıkmış inançlardan ruhum, son derece acı ve üzüntü içindedir. Bu hususlar özellikle hikmet erbabı kişilerden şeriata ilişkin üzüntüm daha da artmaktadır. Çünkü dosttan gelen eziyet, düşmandan gelen eziyetten daha fazla acı vermektedir. Demek istiyorum ki felsefe, şeriatın dostu ve kardeşidir, aynı memeden süt emmiştir. Tabiatları gereği dost olan ve yaratılışları icabı birbirini seven felsefe ve şeriat arasına kin ve düşmanlık sokarak felsefecilerin şeriata verdikleri zarar ve eziyet çok acı vermektedir. Keza, kendilerini şeriata bağlı gören pek çok cahil dost da şeriata eza ve cefa etmişlerdir.

b) İnsanın Özgürlük ve Kaderi

Dinle ilgili açıklaması en zor konulardan birisi de diyor **İbn Rüşd, kader konusudur**. Çünkü bu konuya dair nakli delillerden çelişkili sonuçlar verilmekte ve akli delillerde de ittifak halinde bir neticeye rastlanmamaktadır. Nakli delillerdeki ve akli delillerdeki bu çelişkileri giderici bir açıklama yapmak İbn Rüşd için kaçınılmaz bir görev olmaktadır. İnsanın özgürlüğü veya olmayışı arasında bir tercih yapmak yerine, insanın özgür olduğu alanlar ile olmadığı alanları belirtmek ve bir değerlendirmeye giderek çelişkileri kaldırmak, uzlaştırmayı sağlamak İbn Rüşd'ün seçtiği hedef olmaktadır. (**2012 NOT YÜKSELTME S:27**)-(**2012 FİNAL S:29**)

İmdi, insan eylemlerinin biri insanda, diğeri insanın dışında olmak üzere iki temeli üzerine dikkat çeken İbn Rüşd, eylemlerin bu iki temelden sadece birine nisbet edilmesi halinde söz konusu akli ve nakli çelişkiler ve çelişkili sonuçların karşımıza çıktığını söyler. Nakli veriler, özellikle Kuran ve hadis metinleri, İbn Rüşd'e göre, insanın hür olmadığını ve hür olduğunu birbirinden ayırma hedefine yönelmez. Tersine onlar, bu iki yaklaşımın arasını bulmaya yönelik manaları ihtiva ederler. Nitekim bu metinlerin anlamına bakılırsa Allah bize birbirine zıt olan şeyleri kazanmamız için birtakım kuvvetler vermiştir. Fakat bizim kazanmamız, bizim hizmetimize verilmiş dış sebeblerin elverişli kılınmasına, bize boyun eğiyor halde olmasına bağlı kılınmıştır. Şu halde bizim fiillerimiz, irademize ve dışımızdaki ilgili ortamın irademize boyun eğmesine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Allah'ın takdiri veya kader, dışımızdaki ortamın irademize boyun eğmesi ve uyum sağlamasıdır. Fiillerimiz için gerekli olan bu dış ortam ve dış sebebler, Allah tarafından bize hizmet etmek için yaratılmıştır. Bu dış ortam dediğimiz dış sebebler, yapacağımız fiilin tamamlayıcısı veya engelleyicisi olmakla kalmaz aynı zamanda iki zıt durumdan birini seçmemizin de sebebini oluştururlar.

İbn Rüşd'e göre insan kendi iç imkânları ve verilmiş dış ortam oranında özgürdür. İç ve dış imkânların uyumu oranında insan, eylemlerini özgürce gerçekleştirebilir.

c) Gazali'nin Filozofları Tekfirine Karşı Tavrı

İbn Rüşd, Gazali'nin filozofları tekfir etmesine karşı çıkar ve İslam filozoflarını savunarak onlara yöneltilen ithamları reddeder. Gazali, genel icmaya aykırı sonuçlara vardıkları için İslam filozoflarını, Allah'ın cüzi şeyleri bilmesi, âlemin kıdemi ve cismani dirilişle ilgili konulardaki görüşleri nedeniyle tekfir etmiştir.

1-Allah'ın Cüzi Şeyleri Bilmesi Meselesi: İbn Rüşd İslam filozoflarına " Allah cüzi şeyleri bilmez" şeklinde Gazali tarafından nisbet edilen görüşü mugalâta olarak değerlendirir. Ona göre, İslam filozofları, Allah'ın cüzi şeyleri bildiğini inkâr etmemişlerdir. Tam tersine onlar, Allah'ın cüzi şeyleri bilmesinin bizim bilmemizin tam tersi olduğunu kabul etmişlerdir. Bizim bildiğimiz, bilinen objenin bir sonucudur, yani bilinen objenin meydana gelmesiyle meydana gelir ve onun değişmesiyle değişir. Oysa Allah'ın bilgisi bilinen objenin sebebi ve varlık ne-denidir; o bilgi, kadimdir ve sabittir. İslam filozofları, Allah'ın cüzi şeyleri bildiğini nasıl inkâr ederler.

2-Âlemin Kıdemi Meselesi:

3- Cismani Diriliş Meselesi: Cismani dirilişle ilgili ayetlerin anlaşılmasında diyor İbn Rüşd, bilginler ihtilaf etmişlerdir. Kimi bilginler, bu konudaki ayetleri zahirine göre anlamayı benimsemiş ve cismani dirilişle inanmışlardır. Bu, Eş'arilerin görüşü ve tutumudur. Kimi bilginler ise bu konuyla ilgili ayetleri tevil etmeyi benimsemişlerdir. Bu da İslam filozoflarının

görüşü ve tavrıdır. İbn Rüşd'e göre, dirilişi (*mead*) inkâr etmek küfürdür. Fakat dirilişi kabul edip cismani dirilişi inkâr etmek küfür değildir. Halk için ayetlerin zahirine ve cismani dirilişe inanmak, farzdır. İslam filozoflarından dirilişle ilgili ayetleri tevil eden ve ayetlerin dışını, yani cismani dirilişi inkâr eden kimse hata ederse mazurdur, isabet ederse me'curdur, meşkûrdur. Elverir ki, tevilini halka açıklayarak onların ayetlerin dışına inanmalarını bozmasın. Öyleyse bu konuda Gazali'nin İslam filozoflarını tekfir etmesi yanlış ve temelsizdir.

d) İbn Rüşd'ün Sudur Nazariyesini Tenkidi:

İbn Rüşd, kendinden önceki Müslüman filozofları özellikle de İbn Sinâ ve Farâbî'yi, Aristo'nun düşüncesine Yeni-Eflatuncu unsurlar soktukları gerekçesiyle tenkid eder. Ona göre, Aristo felsefesine sokulan Yeni-Eflatuncu unsurlardan biri, "**Sudur Nazariyesi**" dir. O, Sudur Nazariyesi'ni ilk defa Aristoculuğa sokan Tireli Porfirus (Porphyre) olduğunu düşünür ki, bu görüş doğrudur. Daha sonra bu yolda onu Farâbî ve İbn Sinâ takip etmişlerdir, der.

İbn Rüşd'ün Sudur Nazariyesine karşı yönelttiği tenkitler:

1-Herşeyden önce, Kur'ân'da böyle bir nazariye ortaya koymaya yol açacak hiçbir iz ve işaret yoktur. Böyle bir nazariye, Allah'ın Yaratıcı olmasına gölge düşürür. Hâlbuki Yerlerin ve Göklerin düzeni O'nun elindedir.

2-Bir'den her zaman bir çıkar sözü yanlış bir faraziyedir; Bir'den aynı anda çokluk ta çıkabilir. Bu sebeple kâinatta sudur nazariyesinin öngördüğü mânâda bir hiyerarşi yoktur.

3-Çokluk, ya kemmî (matematiksel) olabilir, ya keyfî (sıfâtî veya öz'e ait) olabilir. Sudûrcular ikinci akıl veya prensipten itibaren bunların her ikisini de kabul ederler. İkinci akıl, hem zâtını hem de aynı anda başkasını idrâk eder. O halde zâtı, ikinci bir tabiata sahiptir, demektir. Bunun hangisi İlk Akıl'dan geliyor hangisi gelmiyor? İşte buna İbn Sina ve Farâbî'nin açık bir cevabı yoktur.

4-İbn Rüşd, yaratılış konusunda Kur'ân'dan tevil yoluyla çıkardığı anlayışla, Aristo'nun sistemini bağdaştırmaya çalışarak, kâinatı, tek bir gücün hâkim olduğu tek bir bütün olarak görür. Böylece de kâinatta onun düzenini sağlayan sudur nazariyesinin öngördüğü silsilevî mekanik güçler yoktur.

e)Allah'ın Varlığının Delilleri Konusunda İbn Rüşd'ün Yorumu:

Allah'ın varlığı ve delilleri konusunda İbn Rüşd'ün görüşlerini, derli toplu olarak en iyi şekilde işlediği eseri, "Keşfu an Menâhici'l-Edille" dir. Burada serimleyeceğimiz bilgiler bu eserinden alınmıştır. İbn Rüşd İslam dünyasında, Allah'ın varlığının ispatı hususunda delil ileri süren bilginleri dört gruba ayırmaktadır:

1-Haşeviyye: İbn Rüşd, "haşeviyye" sözü ile **mücessimeyi**, müşebbiheyi, bilhassa bazı aşırı hanbelileri ve zahirileri kasdetmekte olup, bu zümreyi nakil ve nasdan başka birşey tanımayan, akla ve fikre hiç değer vermeyen bir topluluk olarak tarif etmektedir. Çünkü onlar, Allah'ı bilmenin tek yolunun akıl değil semi' olduğunu iddia ederler. Hatta İbn Rüşd onları, delâlette olmakla ve Kur'ân'ın maksadını anlamamakla suçlamaktadır. Eğer hakikat, onların dediği gibi olsaydı o zaman Kur'ân'ın nazar ve istidlâl ile ilgili âyetlerinin bir anlamı kalmazdı. Hâlbuki

Allah'a îman konusunda aklî delilere başvurmaktan kaçınmak, İslâm'ın ruhuna ay-kırıdır. Hangi ölçüde aklî kıyas ve istidlallerin kullanılması icab ettiğini naslarda örneklerle gösterilmiştir, der. (2012 FİNAL S: 27)

2-Eş'arîler: Onlar Allah'ın varlığını sadece akılla tasdik ve kabul edilebileceği görüşündedirler. Ancak İbn Rüşd bu yol Allah'ın insanları îmana davet ettiği şer'î bir yol olmadığını, çünkü onların metodları ve "Âlem hadistir" ilkesine dayanmaktadır. Âlemin hadis oluşu ise cisimlerin bölünmeyen parçalardan mürekkep olduğunu, bölünmeyen parçaların sonradan yaratılmış olduğunu, onun hudûsu ile cisimlerin muhdes olduğunu kabulü esasına dayanmaktadır.

3- Sufiler (Bâtıniler): Bunların, Allah'ın varlığını isbat hususundaki delilleri nazarî yani öncül ve kıyaslardan ibaret değildir. Başka bir söylemle, onların Allah'ın ıspatı konusundaki delilleri, teknik olarak mantıkî değildir. Onlara göre, gerek Allah gerekse onun dışındaki varlıklarla ilgili bilgi (ma'rifet), şehvanî arzu ve engellerden tecrit edilmesi ve kasd edilen hedefe yönelinmesi halinde nefse ilka olunan bir şeydir, diyerek bu düşüncelerini bir takım naklî delillerle desteklemişlerdir.

İbn Rüşd, bu yol kabul edilse bile bütün insanları içine alan bir yol değildir der. O nazarın sıhhatli olması için şehvanî ve nefsanî arzuların öldürülmesini bir şart olarak görmektedir. Ancak böyle bir yolu kabul etmek Kur'ân'da mevcut olan nazar ve istidlalle ilgili âyetleri hiçe saymak anlamına geleceğini söyler.

4-Mutezile: İbn Rüşd Endülüs'te bu ekolün eserlerinin bulunmadığını, bu sebeble görüşlerini tam öğrenmenin imkânsızlığından şikâyet etmekle birlikte, onların görüşlerinin Eş'arîlere benzediğini belirtmekle yetinmektedir.

İbn Rüşd'ün İleri Sürdüğü Deliller:

İbn Rüşd, Allah'ın varlığıyla ilgili görüş belirten bu ekolleri ve görüşlerini reddettikten sonra, isbat-ı vaciple ilgili iki delil kabul etmektedir. Ancak bu yollar bütün insanları Allah'ın varlığını inkâr ve kabule mecbur kılar, görüşündedir. Aynı zamanda bu yollar Kur'ân'ın üzerine dikkat çektiği ve Sahabe (R.A.)'ın itimad ettiği yollardır. Bu iki delil **inayet ve ihtira'** delilidir.

1-İnayet Delili: İnsana gösterilen inayetle ve bütün varlıkların bu inayet içinde olduğuna vakıf olma yoludur.

Âlem masumdur ve onun bir sâniî vardır. Bu sonuca varılmasının sebebi inayet delilinin her iki esasa birden delâlet etmesidir. Bunun için inayet delilini, sâniînin varlığına delâlet eden delillerin en şerefliisi olarak kabul eder.

2-İhtira Delili: Cansız varlıklarda hayatın, hissî idraklerin ve aklın ihtira edilmesi (yaratılması) gibi var olan eşyanın cevherlerinin yaratılmasından açıkça ortaya çıkan husustur. Buna ihtira delili ismini verir. Var olan bütün canlılara ilaveten mevcut bitkiler ve semaların varlıklarını bu delile dâhil etmektedir. Bu yolda bütün insanların fitratları da bil kuvve mevcut olan iki esas üzerine kurulmuştur:

1) Bu varlıklar ihtira olunmuştur, yaratılmıştır. Bu durum, hayvanlarda ve bitkilerde bizzat bilinen bir şeydir.

2) İhtira olunan her varlığın muhakkak bir yaratıcısı vardır. Bu iki esastan şu sonuca gitmek doğru olur. Bir mevcudun mutlaka onu yaratan bir faili vardır. İhtira olunan varlık sayısı kadar olmak üzere, bu türden pek çok delil mevcuttur.

İbn Rüşd, Kur'ân ayetlerini inayet ve ihtira deliline delâlet etmesi bakımından ele almış ve ilgili ayetleri şu şekilde tasnif etmiştir:

1) İnayet deliline dikkat çekmeyi ihtiva edenler:

"Biz arşı döşek, dağları birer direk kılmadık mı? Birbirine girmiş bahçeler..." âyetine kadar (Nabe': 0—16);

"O semada bir takım burçlar kıldı. Yine orada ışıklık bir güneş, nurlu bir ay kıldı" (Abese: 28).

2) Sadece ihtira deliline dikkat çekmeyi ihtiva edenler:

"İnsan neden yaratıldığına dikkatle baksın! O, fişkırın bir sudan yaratılmıştır." (Tâhâ: 56);

"Develerin nasıl yaratıldığına dikkatle bakmıyolar mı?" (Gâşiye: 17);

Ey insanlar, bir mesel getirildi, ona kulak verin, şu Allah'ı bırakıp da ondan başkalarına yalvaranlar yok mu? Yalvardıkları varlıkların hepsi bu iş için birleşseler bile bir sinek bile yaratamazlar.." (Hâcc: 73);

"Ben yüzümü, semalara ve arzı yaratana çevirdim." (En'âm: 79).

3-Hem inayet hem de ihtira deliline dikkat çekmeyi ihtiva eden âyetler:

"Ey insanlar, siz ve sizden evvelkileri yaratan Rabbinize ibadet ediniz ki, takva sahibi olasınız. O sizin için arzı döşek, semayı tavan kıldı. Gökten yağmur yağdırdı da onunla sizin için meyvalardan rızık çıkardı. Bile bile Allah'a eşler koşmayın" (Bakara: 21, 22). âyetteki "sizi ve sizden öncekileri yaratan" ifâdesi ihtira deldine, "sizin için arzı döşek kıldı" ifâdesi de inayet deliline örnek teşkil etmektedir.

"Yerle göklerin yaratılışı üzerinde düşünürler de Rabbimiz bunu boş yere yaratmadan, Seni tenzih ederiz, bizi ateşin azabından korusun derler". (Âl-i İmrân: 191).

3- İbn Rüşd'ün, Allah'ın Varlığının Delillerinden Bazılarının Tenkidi:

Allah'ın varlığını ispat için ortaya koyduğu çeşitli delilleri önce Allah'ın inayeti veya İlâhî Takdir fikrinden çıkarılmış deliller ve Yaratılıştan çıkarılmış deliller olarak iki sınıfa ayırır. Bu deliller arasında hareket delilini tercih eden İbn Rüşd, gaye delilini varlığın zorunlu-zorunsun (mümkün) ayırımı delilini ve sebeplilik delilini tenkit eder. Ünce tenkit ettiği delilleri sonra da hareket delili hakkındaki düşüncelerini görelim. (2012 NOT YÜKSELTME S:23)

a)Sebeblilik Delilinin Tenkidi:

Kâinat bir fiildir veya varlığı bu fiilin neticesi olan bir şeydir. Öyleyse, her fiil, var olması hasebiyle, bir failin varlığını gerektirir. O halde kâinatın bir faili vardır. Kâinatın faili burada kâinatın sebebi demektir. Bu konudaki akıl yürütme şu şekilde ifade edilebilir: Ya kâinatın bir sebebi vardır veya yoktur. Eğer kâinatın bir sebebi varsa, o halde bu sebebin de ya bir sebebi vardır veya yoktur. Birinci durumda, sebebin sebebi vardır demek olur. Öyleyse bu durum, ya sonsuza kadar sürer gider ki, bu saçmadır, ya da son bir sebep te durmak gerekir. İşte bu son sebep, bütün varlığının kendisine dayandığı son bir sebep olan bir sebeptir. İşte bu son sebep, ilk Prensi olarak adlandırılır. Tersine eğer kâinatın bir sebebi yoksa bu kâinat bizzat kendinin

İlk Prensibidir demek olur. Bu sonuncu durum, varlığın sebebi yoktur demekten başka bir şey demek değildir. İbn Rüşd, böyle bir delili birkaç noktadan tenkid eder:

1-Önce, filozofların bu delilde kullandıkları "sebebi" kelimesi açık değildir, der. Gerçekte sebebi demek şu dört nedenden birini kasdetmek anlamına gelmemektedir ki, onlar: **Fail, şekil, madde, gaye.**

2-İkinci bir tenkid noktası ise; eğer filozoflar İlk Prensiple varlığın sebebi olmayan şeyi ve başka sebeplerin sebebi olan şeyi anarlarsa, yapılan bu tanım da de aynı şekilde hatalıdır. Çünkü böyle bir tanım, aynı şekilde İlk Feleğe, Gökyüzünün tamamına veya genel olarak hiç bir sebebinin olmadığı farzedilen herhangi bir varlık türüne teşmil edilebilir. O takdirde bu inançla Dehriyye arasında hiçbir fark olmayacaktır.

3-Üçüncü bir tenkid noktası; her bir sebebi grubunun bir İlk Sebebe dayandığını göstermek gerekir. Yani bütün fail sebebler bir İlk Fail Sebebe, bütün şekli sebeblerin bir İlk Şekli Sebebe, bütün maddi sebeblerin bir İlk Maddi Sebebe ve bütün gaye sebeblerin de bir İlk Gaye Sebebe dayanmaktadır. Diğer taraftan bu dört sebebin bir İlk Sebebe dayandığını isbat etmek gerekir. Hâlbuki bütün bunlar bu dilde açık değildir.

4-Dördüncü bir tenkid noktası: Filozoflarda sonsuza kadar geri gitme her zaman imkânsız değildir. Bir öncelik bir sonralığın varlığının şartı olarak eğer geri gitme özsel ve doğru hat üzereyse, onlara göre bu imkânsızdır. Fakat eğer geri gitme arızî ve dairevî bir hareket üzereyse ve eğer bir öncelik bir sonralığın varlığının şartı değil ve bir tek fail varsa, onlara göre bu imkânsız değildir.

b) Zorunlu-Mümkün Ayırımı Delilinin Tenkidi:

İbn Rüşd'e göre, bu delili felsefeye sokan İbn Sina'dır. İbn Sinâ bu delilin, varlığın özüne dayandığı için, eskilerin ileri sürdüğü delillerden üstün olduğunu iddia etmiştir. Eski delillerin, İlk Prensip'ten çıkan arazlar üzerine dayandığını söyleyerek, bu delili İbn Sinâ kelâmcılardan almıştır. Çünkü onlar, varlığın mümkün ve zaruri olarak açıkça ikiye ayrıldığını öne sürerek, mümkün'in bir faili olması gerektiğini savunurlar. Mademki bütün âlem mümkündür, o halde zorunlu olarak bunun bir son yapıcısının var olması lâzımdır, derler.

İbn Rüşd, İbn Sina'nın bu konudaki görüşünün hatalı olduğunu şu şekilde ifade eder: "Eğer sen varlığı mümkün ve zarurî olarak ayırırsan ve mümkünden bir sebebi olan şeyi, zaruriden de bir sebebi olmayan şeyi anlarsan, sonsuz sebeblerin varlığının imkânsızlığını ispat edemezsin. Çünkü onların sonsuz olmasından, onların sebebi olmayan varlıklar olması neticesi ortaya çıkar. O zaman bu sebebler, zorunlu varlıkla aynı türden varlıklar olmuş olurlar. Bu delildeki hata, varlığın zorunlu ve zorunsuz olarak ayırımından kaynaklanmaktadır. Fakat eğer İbn Sinâ, bizim ayırdığımız şekilde bir ayırım yapmış olsaydı, bu delile hiçbir itiraz yöneltilemezdi."

İbn Rüşd, sebeplilik delilini, varlığın zorunlu-mümkün ayırımıyla yapılan delili tenkid ettikten sonra, eskilerin Allah'ın varlığını göstermek için kullandıkları en mükemmel delilin **hareket delili** olduğunu iddia ediyor. Bu konuda Aristo'yu takiben İbn Rüşd, zorunlu olarak hareket eden şey, ya bir başka şeyle hareket eder ya kendiliğinden hareket eder, şeklindeki öncüllerden yola çıkar. Bir şeyin kendiliğinden hareket etmesi düşünülemeyeceği gibi, o şey

için sonsuza kadar giden bir İlk Hareket ettirici de düşünülemez. Neticede o şeye hareketi veren, fakat kendisi hareketsiz olan bir İlk Hareket Verici lâzımdır. İşte bu **İlk Hareket Verici, Allah'tır**, der.

III. İŞRAKİ FELSEFESİ (İşrakilik)

İşrâkiye veya terim olarak İşrâk kelimesi, "ışığın veya güneşin doğması", "ışığın açılması" anlamlarına gelir. İşrâkiye, meşhur filozof Şahâbeddin Sühreverdî el-Maktûl veya eş-Şehid (1153— 1191)'in kurduğu özel bir felsefenin adıdır. Bu felsefeye, kendine has bir deyimle "Hikmetu'l-İşrâk" (İşrâk Felsefesi) denir. (2012 NOT YÜKSELTME S:24)

Hakikatin, akılla değil, doğrudan doğruya sezgi veya genel bir iç aydınlanmayla elde edileceği esasına dayanan İşrâkîlik, genelde Aristoculuk, özelde Meşşâîliğe, ikinci bir aksülâmel olarak doğmuştur.

Suhreverdî'nin işrâkiliği de aslında tamamen özgün bir Doğu veya İslâmi felsefe değildir. Çünkü yapısı itibariyle, Eflatunculuk, Zerdüştlük, Gazali ve daha önceki sûfilerin düşüncelerinden ve hatta Meşşâilikten esinlenerek meydana getirilmiş eklektik bir felsefedir. Buna rağmen, İslâm kültüründe yeni bir felsefe tarzı ve birçok sıkı takibçisi olduğu için İşrâkîliğe İslâm felsefesinin bir ekolü olarak bakılabilir. Bu bakımdan İşrâkîlik anlayışına, İslâm felsefe tarihinde, İslâm'a has, gerçek manâda tek ve biricik felsefi ekolü gözüyle bakılabilir.

Suhreverdî'nin kendisinin Anadolu'da bulunmasıyla, moda haline gelen bir felsefe olmasına rağmen, asıl hâkimiyetini ve gerçek taraftarlarını İran'da buldu ki, onlara İşrâkiyûn adı verilir.

İşrakilik, bireysel sezgiyle aydınlanmaya dayanan felsefi, fikri, dini ve batini öğretilerin genel adıdır. İslam dünyasında XII. asırda yaşamış ve genç yaşta öldürülmüş olan Şihabeddin Sühreverdî'nin ortaya koymuş olduğu ve bunu takip edenlerin felsefesine İşrakilik (Işıkcılık) denir.

İşrakilik köklerini eski Mısır'ın Hermesciliğine, İran'ın Zerdüştlüğüne, eski Yunan'ın Plâtonculuğuna kadar uzanır.

Metot olarak İşrakilik, Meşşai sistemden farklılık arzeder. Zira Meşşai görüşte güvenilen başlıca metot, kıyas ve çıkarım yoludur. Oysa İşrakilik metot olarak sezgi ve keşfi ön plana çıkaran bir düşünce yoludur.

Gazali'nin (Ö: 505/1111), *Mişkâtü'l-Envar* adlı eserindeki görüşleriyle İşrakilik arasındaki benzerlikler, açıkça görülmektedir. Her şeyin, güneş ışığının dalga dalga yayılışı gibi Allah'tan geldiği görüşü, hem Gazali'de hem de Sühreverdî'de aynıyle mevcuttur.

Daha ziyade Sühreverdî ile başlatılan İşrakilik, kimilerine göre İbn Sina tarafından tohumları atılan bir düşüncedir. Bunlara göre İbn Sina, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, *el-Hikmetu'l-Meşrikiyye* adlı eserinde bu düşüncenin tohumlarını atmış ve Sühreverdî bu düşünceyi olgunlaştırmıştır. Bu iddia, henüz tam olarak ispat edilememekle birlikte Sühreverdî'de İbn Sina'nın etkisi rastlanan bir durumdur.

Sühreverdi sonrası İşrakilik, Şemseddin Şehrezuri (tahmini XIII yy), İbn Kemmune (Ö: 683/1284), Nasıreddin Tusi, Kutbeddin Şirazi, Celaleddin Devvani, Mir Damad, Molla Sadra, Sebzevari tarafından çeşitli şekilde temsil edilmiştir."? Adı geçen bu düşünürler, İşrakilik üzerine kimi zaman Sühreverdi'nin eserlerini şerhetmiş, kimi zaman da özgün eserler telif etmişlerdir. Bundan başka İşrakilik, biraz da Sühreverdi'den bağımsız olarak Endülüs'te bir başka düşünür, İbn Tufeyl tarafından temsil edilmiştir. Bunun yanı sıra İşrakilik, İbn Arabî ve takipçileri üzerinde de çeşitli şekilde kendini gösterir.

A- Şehabeddin Sühreverdi

1-Hayatı ve Eserleri

Sühreverdi'nin tam adı Yahya b. Habeş b. Emirek es-Sühreverdi'dir. Sühreverdi beldesinde doğduğu için Sühreverdi, dini ve felsefi görüşlerinden dolayı idam edildiği için el-Maktul lakabı ile anılır. Sevenlerince de Şehid, el-Müeyyed bi'l-Melekût, Şihabu'l-Hakkı ve'l-Milleti ve'd-Din, Ebu'l-Fütüh adıyla anılır.

Halep şehrinde halkın inancını bozduğu gerekçesiyle idama mahkûm edildi ve 1191 yılında 38 yaşındayken bu dünyadan ayrıldı. Ölümünden sonra onu nefretle ananlar olduğu gibi veli olduğuna inananlar onu rahmetle anmaktadırlar.

Sühreverdi kısa süren hayatına rağmen, geride geniş bir külliyat bırakmıştır. Sühreverdi'nin yayımlanmış eserlerinden bazıları şunlardır.

1. *Hikmetü'l-İşrak*
2. *et-Telvihat'l-Levhiyye ve'l-Arşiiyye*
3. *Kitâbu'l-Mukavemat*: Bu eser, Telvihat'a ek olarak yazılmıştır.
4. *Kitâbu'l-Meşari ve'l-Mutarahat*
5. *Kitâbu'l-Lemehat*
6. *el-Elvahu'l-İmadiyye*
7. *Heyakilu'n-Nûr*
8. *Risale fi İtikadi'l-Hukema*

2- Sühreverdi'nin Felsefesi

a) Metot Anlayışı

Müteellih filozof, ruhu, mana dünyası ile madde dünyası arasında gidip gelen bir kimsedir. Aksi takdirde sadece okumak veya bahis gücünü geliştirmek suretiyle hikmet ehli olmak mümkün değildir. Öte yandan hakikat yolcusu bahis bilgisinden mahrum ise o da eksik demektir. Bu görüşünden hareketle Sühreverdi, filozofları sınıflara ayırır. Buna göre filozoflar öncelik sıralarına göre;

1. Hem teellühte hem de bahiste ileri gidenler,

2. Teellühte ileri giden ancak bahiste eksik olanlar, Hallaç ve Bestami gibi

3. Bahiste ileri gidenler teellühte eksik olanlar, Aristo ve ona tabi olanlar gibi.
Ancak dünya, teellühte ileri giden bir filozoftan asla uzak kalmamıştır.

Kısaca metot, Sühreverdi katında, önce burhan bilgisidir, sonra da ilahi nurlara soyutlanmak suretiyle elde edilen müşahede bilgisidir. Yani meşşailerin başlatmış olduğu şeyin tamamlanmasıdır. Bu yönüyle meşşailerin felsefesi bahis talep eden kişilerin felsefesidir.

Sühreverdi, Hikmetu'l-İşrak adlı eserinde İşraki öğretiye giriş için bazı konulardaki eleştirilerini sıralar. Bu eleştiriler, kendi öğretisine temel sağlamak için Meşşai felsefede yapılan bir kısım değişikliklerdir. Başlıklar halinde bunlar şöyle sıralanabilir:

a) Mantıkta büyük ölçüde Meşşai öğretiyi benimsemekle beraber Sühreverdi, kategorilerin sayısında onlardan farklı düşünür. Zira kategoriler yüksek cinslerdir, yani onların üstünde başka cins yoktur. Oysa bunlar üzerinde düşünüldüğü zaman, bazılarının diğer bazısı altında toplandıkları görülür. O takdirde alta toplananlar yüksek cins, yani kategori olmaktan çıkarlar.

b) Tabiat felsefesinde de Sühreverdi bazı hususlarda eleştirilerini sıralar. Sırasıyla bunlar, madde ve suretin iptal edilmesi, cevher-i ferdin iptal edilmesi, boşluğun iptal edilmesi, görme hakkında yapılan görüşlere eleştiriler, ışığın cisimliliğinin iptal edilmesi gibi konulardır. Bu konularda Meşşailer ve başka düşünürler, yanlış sonuçlara ulaşmışlardır. Bunlar, açıklaması uzun tutan konular olduğu için sadece adlarını vermekle yetindik.

b) Işık Öğretisi

Sühreverdi nazarında Işık kavramı, varlıkta tarife ihtiyaç duymayan şey, açıkta olan şeydir. Bu anlamda, "Işık"tan (*nûr*) daha açık olan bir şey de yoktur. Öyleyse tarife muhtaç olmayan en zengin şey, nurdur, yani ışıktır. Zengin terimi ile hem özü, hem de kemali bakımından başkasına dayanmayan şey kastedilir. Özü veya kemali bakımından başkasına dayanan şey ise, fakir adını alır.

B- İbn Tufeyl (1106-1185)

1-Hayati ve Eserleri

İbn Tufeyl'in tam adı, Ebu bekr Muhammed b. Abdulmelik b. Tufeyl el-Kaysi'dir. Gırnata yakınında Cadiz'de 500/1106 yılında doğmuş ve Merakeş'te 581/1185 yılında ölmüştür. Endülüslü bir İşraki filozoftur. Gırnata'da kâtiplik görevinden sonra Emir Ebu Yakup Yusuf'un veziri ve doktoru olarak hizmet vermiştir. İbn Rüşd'ü Murabıti hükümdarı ile tanıştırtarak Aristo'nun eserlerine büyük şerhlerin yazılmasına aracılık etmiştir.

Günümüze ulaşan ve pek çok dillere çevrilen *Hayy b. Yakzan* veya diğer adıyla *Esraru'l-Hikmeti'l-Meşrikiyye* adlı eseri önemini hala korumaktadır.

2- İbn Tufeyl'in Felsefesi

a) Üç Karakter

İbn Tufeyl'in felsefesini Hayy b. Yakzan adlı eserinden hareketle çıkarmak mümkündür. İbn Tufeyl, bu eserinde başkasının telkini olmaksızın insanın tek başına ve akıl yoluyla Tanrı ve metafizik varlıklar hakkındaki bilgilere nasıl ulaşabileceğini göstermek istemiştir. Eserde üç karakteri temsilen üç kişiye rol verilmiştir. Bunlar şu üç karakterden ibarettir.

1-Hayy: Diri anlamına gelen Hayy'ın doğumu ile ilgili olarak iki görüş ileri sürülmüştür. Birine göre Hayy, Yakzan ile bir ada hükümdarının kızı arasındaki ilişkiden doğmuş, bir sandığa konarak denize bırakılmış, dalgaların sürüklediği sandık, insan yüzü görmemiş bir adaya ulaşmış ve Hayy bu adada büyümüştür. Diğer görüşe göre Hayy, Hind adalarından birinde babasız ve anasız olarak sırf havadaki ılımlılık ve yaşlık derecesinin şartları içinde kendiliğinden dünyaya gelmiştir. İbn Tufeyl, Hayy'ın adadaki toprağın mayalanarak sıcak, soğuk, nem ve kuruluğun birbirine karışmasıyla meydana geldiği görüşünü benimser.

2-Salaman: Bu da Hayy'ın yaşadığı adaya komşu adalardan birinde yaşayan insanların yöneticisi ve siyasi lideri temsil eder. Toplumunu örf ve adetlere göre, yani bir peygamber tarafından tebliğ edilmiş kutsal bir kitabın belirlediği dış kurallara (zahire) göre yönetir. Öğrenme yoluyla Allah, peygamber ve diğer metafizik gerçeklikler hakkında bilgi edinir ve bu bilgilere göre, kutsal kitabın zahirine göre toplumun bilgilenmesini ve yönetimini sağlar.

3- Asal: Bu da Salaman'ın veziri veya danışmanıdır. Asal'ı diğerlerinden ayırtan vasfı, kutsal kitabın zahirine göre edinilen bilgilerle yetinmeyip, onların batınına iç derinliklerine inmek ve daha öz bilgilere kavuşmaktır.

b) Hayy bin Yakzan'ın Hikâyesi

Hayy, bir ceylanın verdiği sütle büyür. Yaşı ilerledikçe tüm varolanlar hakkında bilgiler edinmeye Başlar. Önce duyulur şeylerin bilgisinden başlayarak tüm âlemi tanıtan fiziki bilgilere doğru ilerler, âlemdeki mevcudat ve olaylar arasındaki bağları kavramaya başlar. Hayy, bir yandan duyularıyla algıladığı şeylerin çokluğunu, diğer taraftan bunların özce bir olduğunu anlar. Yani eşyadaki cevher-araz ilişkisini kavrar. Tüm cisimlerde bir madde ve suretin olduğunu anlar. Genel olarak cisimlerin bir ilk maddesiyle cisimlilik ve cevher suretinden meydana gelmiş olduğunu temaşa ederek manevi âleme doğru ilerlediğini farkederek. İlerlediği bu yolda tüm evrenin bir birlik teşkil ettiğini anlayan Hayy, evrenin ebediliği hususunda da bir görüşe varır. O, evreni hareket ettiren ve onu ebedileştiren bir failin, bir yaratıcının varlığını kavrar. Tüm evrenin ve varolan her şeyin bu yaratıcının, yani Tanrı'nın eseri olduğu sonucuna varır. Hayy, kendi iç dünyasına dönerek kendinde duyular ve hayalgücü ile algılanamayan bir özün varlığını açıkça kavrar. İnsanın gerçek yüzünün bu öz olduğunu görür. Bu insani özün, mutluluk ve elem Tanrı ile olan birliği ve O'ndan uzaklığı ile olduğunu görür. Bu sonucun gereği, maddi dünyadan ve ona yönelik etkinliklerden olabildiğince soyutlayarak iç dünyasına ve bu dünyada temaşa ettiği hakikatin cazibesine kendini bırakır.

IV- Bağımsız felsefe

İslam felsefesinde bazı filozoflar var ki bazı yönlerden, Tabiat felsefesi, Meşşailik ve İşrakilik ekolleri dışında kalarak, kimi zaman bunlara çeşitli eleştiriler getirmişlerdir. Bu düşünürler, orjinal görüşlere sahip olmalarına rağmen, ne doğrudan doğruya bir okula bağlanmışlar, ne de birer çığır açmışlardır. Bunların bazıları zamanın düşüncesini aşan ve modern düşünceyi hatırlatan fikirler ileri sürmüşlerdir. Bunların en tanınmışları, Ebu Reyhan Biruni, Batalyevsi,

Gazali, Ebu'l-Berekat el-Bağdadi, İbn Seb'in ve İbn Haldun'dur. İbn Heysem ve İbn Hazm ile şüpheci filozofları da buraya katmak mümkündür. Bu bölümde söz konusu bu düşünürlerin bir kısmı tanıtılacaktır.

A- Ebu Hamid el- Gazali (1058-1111)

-Hayatı ve Eserleri

İbn Sina'dan sonra, Doğu ve Batı düşüncesini etkilemiş olan, İslâm âleminin yetiştirdiği ünlü düşünürlerden biri de, Ebû Hamîd Muhammed el-Gazali'dir. Latin dünyasının Al-Gazel olarak tanıdıkları bu düşünür, 450 h. / 1059 m. yılında Tûs civarında bir kasaba olan Gazal'da doğmuştur.

Döneminde mevcut olan dört eğilimden her birini yakından tanımaya çalışan Gazali, Bâtınilere ve filozoflara karşı olumsuz tavır alırken kelamcıları yetersizlikle yargılar ve nihayet sufilerin yolunu en güvenli ve sağlam bir yol olarak görür.

Güçlü ilmî kişiliği ve islâmî düşüncenin oluşumu için sarf ettiği çabalardan ötürü haklı olarak kendine "Hüccet ül-İslâm" lâkabı verildi.

Gazâlî, İslâm'daki felsefî düşüncenin gelişmesine yaptığı katkıdan daha fazla olarak İslâm tasavvufunun gelişmesine hizmet etmiştir. Denebilir ki, tasavvuf onunla birlikte yeni bir devreye girmiştir ve İslâm kültüründe adeta resmî bir hüviyet kazanmıştır.

Gazâlî'nin başka bir hizmeti de Bâtınilîğe karşı, İslâm akaidinin ve prensiplerinin korunmasında aldığı tedbirler olmuştur. Yaptığı uyarılarla ve bu hususta yazdığı reddiye mahiyetindeki eserleriyle, İslâm âlemini batini tehlikeden korumuştur.

Eserleri:

Gazâlî, başta tasavvuf, siyaset, ahlâk, felsefe ve hatta astronomiyle ilgili olmak üzere çeşitli sahalarda bir hayli kabarık sayıda eser bırakmıştır. Gazali'nin eserlerinin çoğu neşredilmiş olup, bunların önemli bir kısmının Türkçe çevirileri de vardır. Bunlardan başlıcalar şunlardır:

1. *Makasidu'l-Felasife*

2. *Tehafütü'l-Felasife*

3. *Mihekku'n-Nazar*

4. *Mi'yarü'l-İlm.* Bu ilk dört eser, Gazali'nin zamanındaki felsefe ve mantığa olan ilgisini gösteren bazı çalışmalarıdır.

5. *İhyau- Ulumi'd-Dîn*, Bu da iki yıllık Şam inzivasının bir ürünüdür.

6. *Kimya-yı Seadet*: Bu da İhya'nın bir tür özettir.

7. *Mişkatu'l-Envar*: Bu da Nizameye'deki ikinci öğretim faaliyetinde yazılmıştır.

8. *el-Munkizu mine'd-Dalal*: Bu da Gazali'nin, kendi ağzından hayat hikâyesi ve felsefe bilimlerine bakışını ele alır.

9. *Me'aricu'l-Kuds*: Gazali'nin felsefî düşüncelerini anlamada önemli bir eserdir.

10.*el-Me'arifu'l-Aklyye*: Bu eser nutk, kelam, kavı ve yazı terimlerinin analizini içerir.

11.*Mizanu'l-Amel*: Gazali'nin ahlaka dair düşüncelerini içerir.

(2012 NOT YÜKSELTME S:25)

2. Gazali'ni Felsefesi

a) Metodu

Gazali'nin metodu, öğrenme ve bilgilenmeye doğru doyumunu olmayan bir arzu ve bu arzunun doğasından ayrılmayan şüphe etme tavrıyla bütün hazır bilgileri yeniden değerlendirmeye almak, ancak sağlam ve kesin olduğu anlaşılanları bilgi olarak kabul edip hayata geçirmek diye özetlenebilir. Gazali ölümünden beş yıl önce yazdığı *el-Munkiz* adlı eserinde metodunu ince ayrıntılarına varıncaya kadar anlatmaktadır.

Bütün bilgi türlerini incelemeyi ve bunlardan hiç birini tehlikeli ve düşman olarak görmemeyi şiar edindiğini söyleyen Gazali, Bâtınileri ve filozofları dolayısıyla Bâtınıliği ve felsefeyi tehlikeli alan olarak ilan eder ve bu alana girme yasağı konulmasını önerir. Aynı Gazali, *İlcamu'l-Avam an İlmi'l-Kelam* adlı eseriyle de kelam ilminin üzerinde durduğu alanlardan halkın uzak tutulmasını teklif eder.(2012 NOT YÜKSELTME S: 26)

Şu halde Gazali'nin yönteminin biri öğrenmeye diğeri öğretmeye yönelik olmak üzere iki yanı vardır. Seçkin kimseler için öğrenme ve öğretmede hiç bir sınır ve kayıt yoktur. Ama seçkin kimselerin halka dönük öğretme işlevlerinde kendiliğinden sınırlamalar, kayıtlamalar vardır. Halk ve kapalı biçimde de olsa zahir uleması için, öğrenmede sınırlama ve kayıtlamalar çok büyüktür. Halk için öğrenme sınırı çok dardır, öğretme sınırı kapalıdır. Zahir bilginleri için öğrenme sınırı geniş, öğretme sınırı daraltılmıştır.

b) Şüphe Etme İlkesi

Gazali'nin hakikat arayışında "şüphe etme" ilkesi büyük ve vazgeçilmez bir yere ve değere sahiptir. Ama onun şüphe ilkesini istisnasız bütün alanlara uyguladığını söylemek oldukça zordur. Nitekim o, bilgi edinme ve edinilen bilgileri pratiğe dönüştürme konusunda insanın sahip olduğu dış duylardan, iç duylardan hatta daha da tehlikelisi aklından şüphe ederken, bu sayılanların sağladıklarının pratik değerlerinden kuşkuya düşerken, **Allah'ın bağışından (ilham), nübüvvetten, vahiy yollu bilgiden, sufilerin iç denemelerinin sağladığı verilerden** kuşkuyla söz etmeyi düşünmemiştir.

c) Fikirlerinin Anlaşılması Üzerine

Gazali, bize göre, felsefe yapmanın değişik bir örneğini vermiştir. Onun felsefi kültürle tanışmasına gelince bunu kendi ifadelerinden öğrenmek daha iyi olur.

"Bu ilmi (felsefeyi), herhangi bir üstad ve hocadan yardım istemeden, sadece kitaplardan okumak suretiyle öğrenmeye çalıştım. Şer'i ilimlerle ilgili öğretim, araştırma ve telif faaliyetlerimden arta kalan zamanlarda felsefi bilgileri edinmeye çalıştım. Hâlbuki o sıralarda Bağdat'ta 300 öğrenciye ders vermekle meşguldüm. Allah, sadece okumak suretiyle iki seneden daha az bir zaman içinde onların ilimlerinin son mertebelerine beni muttali kıldı."

GAZALİ'NİN TAKİPÇİLERİ

Gazali'yi adım adım takip eden bir ekol veya ona sıkı sıkıya bağlı bir öğrenci grubundan söz etmek, elbette ki mümkün değildir. Bunlar daha çok yarı kelâm ve yarı filozofvari kimseler; başka bir deyişle, filozof kelâmcılardır. Bunların başında Gazali'yi özellikle filozofları tenkit konusunda takibeden, Şehristani (1076-1153) gelir.

Şehristânî'yi, hemen bir asır sonra Fahreddin Râzî (1149—1209) izler. Her ne kadar Fahreddin Zâzî'nin Farâbî ve İbn Sinâ için, Gazâlî ve Şehristânî'de olmayan, bir takdir duygusu varsa da, genel çizgisi itibariyle Gazâlî ve Eş'arî dünya görüşünü benimsemiştir. Kendisinden sonra gelen birçok kelâm düşünürü; örneğin, Kadı Siraceddin Urmevî (öl. 1283), İcî (1300—1355), Taftazânî (1322—1390) ve Seyyid Şerif Cürcânî (1339—1413), az çok Gazali çizgisindedirler.

İlerleyen dönemlerde birçok Osmanlı-Türk düşünürü de özellikle metafizik konusunda yakından Gazâlî'yi takip etmişlerdir. Gazâlî'nin "Tehafutu'l-Felâsife" sindeki savunduğu fikirleri savunarak, aynı tarzda sekiz kadar Tehafut kaleme alınmıştır. Bu eserler çerçevesinde bir "Osmanlı Gazaliciliği" meydana gelmiştir, denebilir. Onların başında "Tehâfut" adlı eseriyle Hocazâde Muslihiddin Mustafa (öl. 1488) gelir. Onu, küçük şerh veya haşiye mahiyetindeki eserleriyle İbn Kemâl, Mescizâde, Karabâgî ve Malkaralı Şair Nev'i takip ederler.

GAZALİ'NİN BİLGİ TEORİSİ:

Gazali'nin görüşleri toptan bir değerlendirmeye tâbi tutulacak olursa, onun bilgi teorisinin birbirine bağlı iki yönü olduğu görülür: Bilgi teorisi olarak, bunlardan biri, Allah'ı bilmek; bir diğeri de tabiatı bilmek olarak ayrılmalıdır. Gazali birinciyi, diğer mutasavvıflar gibi hasseten Ma'riet nazariyesi olarak görür ki, konusu Allah'tır. İkincisi ise, konusunu tabiattaki şeylerin oluşturduğu, bilim nazariyesidir. Biz elbette ki, Gazali'nin bilgi teorisinin ikinci yönünü, yani bilim teorisini ele almaya çalışacağız.

Gazali'nin bilgi teorisinin üçüncü bir dayanağı olarak ta, Gazali'den önce İslâm düşüncesi ve kültürü içerisinde var olan felsefe geleneğini zikredebiliriz.

a)Gazali'ye Göre Bilginin İmkânı:

Doğruluğu, sübjektif veya objektif olarak deneylenmiş ve dinde apaçık bildirilmiş şüpheden uzak her türlü veri, Gazali'ye göre bilgidir. O halde bilgi, doğası gereği, ister insan ve kuvvelerinin mahsulü (kesbî) olsun, ister dinî (vehbî) olsun, insan aklının tasavvur gücünün kabul ettiği bir veridir.

Zira Gazali bilgiyi şu şekilde tanımlar: Bilinmelidir ki ilim, insan ruhunun, basit veya bileşik bütün eşyanın hakikatlerini ve çeşitlerini niteliğiyle, niceliğiyle, mahiyetiyle, cevheriyle, özüyle maddeden mücerret olarak tasavvur etmesidir. Bu yolla bilinen şey, bilgisi vasıtasıyla akla (hafızaya) nakşedden şeyin kendisidir.

b)Gazali'ye Göre Bilgi Nedir?

Görüldüğü üzere, bilgi aklın eşyayı kavraması sonucu elde ettiği bir soyutlamadır, fakat eşyanın gerçekliğine uygun bir soyutlamadır. Peki, insanın şüpheden uzak, eşyanın gerçekliğine uyan bir soyutlama yapması mümkün müdür? Başka bir deyişle, gerçekten insan kesin bir bilgi sahibi olabilir mi veyahut da bilmek mümkün müdür? İşte Gazali bilgi teorisini diğer

düşünürlerinkinden ayıran özelliklerden bazıları Gazâlî'nin bu sorulara verdiği cevaplar içerisinde kendini göstermektedir.

Gazali'ye göre doğru bilginin ilk şartı şüphe'dir. İnsan ancak şüphe ettiğinde bildiği şeyleri yeniden araştırır ve neticede kesin bilgiye ulaşır.

Gazali'ye göre, bilme fakat doğru bilme fiilinde, insanın herşeyden önce kendisini bilmesi demek, duyu organları, akıl ve kalb gibi kuvvelerinin bilmedeki sınır ve şartlarını tanınması, onlardan bilhassa beş duyu ve aklın her zaman ayrılabileceğini kabul etmesi demektir.

Gazali'nin bilgi teorisinin temelini, zarurî ve bedihi bilgilerle beraber ilâhî kaynaklı olan dinî bilgiler oluşturmaktadır. Burada hatırlatılması gereken temel husus var, Gazali'nin dinî bilgiden kastının, Kur'an-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in hadîslerinde verilen sağlam bilgiler olduğu hususudur. Dinin yorumu mahiyetindeki görüşler "dinî bilgi" kategorisi içerisine girmediğinden bunlar doğru veya yanlış olabilir.

c) Bilmek Fiili Nasıl Gerçekleşir?

Yukarıda kısaca anlattıklarımızdan da anlaşılacağı üzere, Gazali'ye göre bilmek, temel bilgilere dayanarak, önce eşyayı beş duyu ile algılamak, sonra akılla idrâk etmek, daha sonra duyuların ve aklın verilerini tecrübe etmektir. Tecrübe de, ya içsel bir tecrübedir ki yeri kalbtir, ya da dışsal bir tecrübedir, yani elde ettiğimiz verilerin eşyaya uygun olup olmadığını bizzat eşyayı inceleyerek deneylemektir. Şimdi bunları sırasıyla açmaya çalışalım.

1-Beş Duyu Ve Algılamak: Gazâlî'ye göre bilmek ve bilgi, önce eşyayı beş duyu ile algılamaktır. Ancak duyularımız yanılgıya her zaman müsait olduğu için bu saf-hadaki verileri hemen doğru kabul etmemeli; onlardan şüphe edilmelidir.

2-Akıl Ve Akli İdrâk: İnsan, beş duyunun verilerini daha sonra akla havale etmelidir ki akıl bunlar üzerinde düşünebilsin. Her akla gelen şeyin doğru bilgi kabul edilmesinin bir güvencesi yoktur.

3-Tecrübe Ve Sezgi: Aklın verileri üçüncü derecede tecrübeye havale edilmelidir. Eğer bilme fiilinin konusu sırf fizikî bir şeyse, aklın bu şey hakkındaki verileri bizzat o şeye tatbik edilerek, sonuçların şeye uygunluğu eşya üzerinde gözlenmeli ve denenmelidir. Bu eylem neticesinde elde edilecek veriler, artık doğru bilgilerdir.

d) Rüya ve Bilgi:

Bilgi kaynakları ve vasıtaları konusunda burada ilâve edilmesi gereken bir husus vardır ki, bu da Gazali'ye göre Rüya-yı Sâdıka yoluyla da gerçek bilginin elde edilebileceği görüşüdür. Bazı İslâm düşünürlerinde olduğu gibi Gazali'ye göre de rüya iki kısma ayrılır:

Birincisi, **Rüyâ-yı Kâzibe**, yalancı rüyadır ki, bu günlük hayattaki gerçekleşmemiş arzu ve isteklerin, uykuda yeniden ortaya çıkması veya yaşanmış basit olayların tekrardır. Bu tür rüyanın insana vereceği hiçbir mesaj yoktur. İkincisi, gerçek rüya,

Rüya-yı Sâdıka'dır ki, bu, insan ruhunun uykuda Levh-i Mahfuz'dan kalbe yansıttığı bilgilerdir. Bunlar insana bir takım bilgiler verebilir, ancak çoğu kez mesajlar sembollerle ifâde edildiği için insan bunları açıkça anlayamaz; anlaşılmaları tâbir etmeyi gerektirir.

Bir de insanın **Yekaza** hali vardır kî, insanın uyanık iken gördüğü rüyadır. Bu rüyada bilgiler, sembolsüz, açık ve seçik olarak insana Allah tarafından verilir. Bu daha çok Peygamberlerin Vahiy alması şekli olarak değerlendirilmiştir. Mamafih, bazı insanlar da bu yolla bilgi elde edebilmektedir, der Gazali.

e) Bilginin Değeri Problemi:

Genel olarak Gazâlî, bilginin şu üç değeri üzerinde durmaktadır: Gerçeklik değeri, faydacılık değeri ve ahlâkî değeri.

Gazali'ye göre, her şeyden önce kesin bilgi bize varlığın gerçekliğini yansıtmalıdır. Bilginin gerçekliğinin iki kriteri vardır. Birincisi, bilgi genel olarak dini nasların açık manalarına aykırı olmaması, ikincisi, objektif bir karakterde olmasıdır. İşte bu iki kriterden birden uyan bilgi ancak gerçeklik değerine sahiptir. Aksi takdirde bilgi şahsi ve indî inançlar ve fikirlerden öteye geçemez.

Faydacılık değerine gelince, bilgi ya insanın dünyasına ya da âhiretine faydalı olmalıdır; ya maddî hayatına ya da manevî hayatına katkıda bulunmalıdır. Böyle olmayan bilgiler Gazali'ye göre muteber bilgiler değildir. Gazali için bilgilerin insanı terbiye edici özelliği olması gerekir. Bu bağlamda, İnsanın ahlâkî yaşantısına katkıda bulunmayan her bilgi, toplum ve birey için zararlı bir bilgidir.

Burada Gazali'nin ilim anlayışı ve bilimsel tartışma konusunda, daha önce hiç kimse tarafından ifade edilmeyen, onun geniş görüşlülüğünü ve eleştiri anlayışının temelini oluşturan şu cümlelerini de aktarmadan konuyu bitirmek istemiyoruz: "Gerçekten anladım ki, bir ilme hakkı ile vakıf olmayan bir kimse, o ilimdeki bozukluğu anlayamaz. O derece vakıf olmalı ki, o ilmin o devirde en âliminin ilmine eşit olup mütalaa ve tahkikat neticesinde onun derecesini geçmeli; onun muttali olmadığı derinliklere dalabilmeli. İşte o zaman o ilmin bozuk olduğu iddiasının bir anlam taşımaktadır. İnceden inceye anladım ki, bir inanç ve düşünce hareketinin hangi görüşler üzerine kurulduğunu anlamaksızın, kühn ve hakikatine varmaksızın o mezhebi reddetmek karanlığa taş atmak gibidir.

B- Ebu'l-Berekat Bağdadi (1076...)

1-Hayatı ve Eserleri

Yaklaşık 1076 tarihinde Beled'de doğan ve Bağdat'ta ikamet eden Ebu'l-Berekat'ın tam ismi Hibetullah b. Ali Melka'dır. Engin bilgisinden dolayı zamanın' biriciği (*Evhadu 'z-Zaman*) ve iki Irak'ın filozof (Feylesofu'l-Irakeyn) diye bilinir. Aristo'nun rütbesine ulaşanlardan biri olduğu iddia edilmiştir. Doksan sene yaşamış olup, Halife Müstencid Billah'ın hizmetinde bulunmuştur. Bütün bilimlere karşı doymak bilmez bir ilgisi vardı. Tıp alanındaki uzmanlığı da meşhurdur.

Kaynaklarda Ebu'l-Berekat'a nisbet edilen eserlerden bir kısmı şunlardır:

1. *Kitâbu'l-Muteber*: Mantık, Fizik ve Metafizik konularında ehil olmayanların eline geçmesinden korktuğu bilgileri bu eserinde toplamıştır. Eser taşbaskı olarak Haydarabad 1357 tarihinde yayımlanmış ve İlahiyat'ın bir bölümü Türkçeye de çevrilmiştir.

2. *Muhtasar fi't-Tabiiyyat*

3. *Risale fi'l-Vücut*

4. *Risale fi 'l-Kevn*

5. *Risale fi't-Teklifi*

2- Ebu'l-Berekat Bağdadi'nin Felsefesi

a) Bilimlerin Sınıflandırılması

Bilimler, nazari ve ameli olarak ikiye ayrılır. Nazari bilimler kendi arasında 1. Zihni, 2. Vücudi ve 3. Külli olmak üzere üçe ayrılır. Zihni ilimler; halis olan ve halis olmayan diye ikiye ayrılır. Halis olan ilimlerde, ilim olan ve ilmin ilimi diye ikiye ayrılır. İlim, Aritmetik ve Geometri'yi içine alır. İlmin ilimi ise Mantık'ı içine alır. Halis olmayan zihni bilimler ise varolan nesnelere ilişkin bilimlerdir, Astronomi gibi. Vücudi bilimler ise duyulur varlıklara ilişkin bilimlerdir, Fizik gibi. Tümel bilim ise Metafizik gibi ilkeler bilimidir.

b) Bilgi Anlayışı

Ebu'l-Berekat'a göre, iki türlü insan bilgisi vardır. Birincisi duyulardaki şeyin bilgisidir. Bu zati bilgidir. Diğerisi ise duyuların bize bir şeyin varoluşuna işaret ettiği zaman elde ettiğimiz bilgi ki bu da arızı bilgidir. Ses ve renk zati bilgilerden olup, birini sesiyle veya yazısıyla tanımak ise arızı bilgidir. İlk İlke'ye ait bilgimiz ise zati bilgi değildir. Çünkü onun özüne doğrudan ulaşamayız. Biz Tanrı'yı zati bilgi ile bilmiyoruz. Bununla birlikte bizim Tanrı hakkındaki bilgimiz arızı bilgidir.

V- İSLÂM'DA FELSEFİ DÜŞÜNCENİN GERİLEMESİ VE SEBEPLERİ:

A- Gerilemenin Başlangıcı:

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

İslâm dünyasında en son ortaya çıkan felsefi akımlardan birisi, İbn Haldun'un tarih felsefesi veya sosyal ilimler felsefesi olduğunu ve bunun XIV. yüzyılda ortaya çıktığını görmüştük. İbn Haldun'dan sonra genelde daha önceki felsefi akımlara bağlı daha sonraki yüzyıllarda daha birçok filozof ve düşünür ortaya çıkmıştır. Fakat genelde eskilerin fikirlerinin yorumlama ve geliştirmeye uğraşmış olduklarından, teferruatta bazı özgün fikirler ortaya atmış olsalar bile düşüncelerini "yeni" damgasıyla nitelendirilecek kadar yenileyemediklerinden veya eskilerin düşünceleri köklü değişikliklerle yeni bir mecraya çeviremediklerinden kaynaklanmaktadır.

İşte bu bakımdan, İslâm'da felsefî düşüncenin gerilemeye başlamasını, İbn Haldun'un sosyal ilimler felsefesinin çıkışından sonraki bir tarihte görmek gerekecektir. **Bu da XIV. yüzyılın ikinci yarısına tekabül etmektedir.**

B- Gerilemenin Sebepleri:

İslâm'da felsefe geleneği gerilemeye elbette birdenbire XIV. yüzyılda başlamamıştır. Fakat gerileme bariz bir şekilde hızlı olarak kendini bu yüzyıldan itibaren hissettirmiştir. Bunun çeşitli sebepleri vardır. Biz bu sebepleri genelleştirerek aşağıda olduğu gibi üç sınıfta ele alacağız.

1- Menfî Siyâsî Olayların Selefçiliği Canlandırması:

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

2- Müsbet Bilimin Gerilemesi:

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

3- Gazâlî'nin Yanlış Anlaşılması:

Gazâlî'nin Aristo, Farâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflara ve bunların bazı metafizik görüşlerine yönelttiği geniş çaplı ve sistematik tenkid ve hücumu, kendisinden sonraki birçok kimse tarafından gerek maksatlı ve gerekse onu anlamaksızın bizzat felsefeye reddiye olarak görülmesi veya gösterilmesi, İslâm'da felsefenin gerilemesinin başka bir sebebidir.

BEŞİNCİ BÖLÜM İSLAM FELSEFESİNİN BATI FELSEFESİNE ETKİSİ

İslâm felsefesinin batı Hristiyan ve Yahudi felsefesine etkisi sanıldığından daha büyüktür. Bu etki, Müslüman filozofların eserlerinin Lâtince ve İbranice başta olmak üzere diğer yerel dillere de çevrilmeye başladığı X. yüzyıldan itibaren görülmeye başlar ve çeşitli yollar ve şekillerde tâ Yakınçağ felsefesinin başlangıcına dek sürmüştür.

I- İslâm Felsefesi ve Batı Felsefesinin Oluşması:

Özellikle tercüme yoluyla X. yüzyıldan itibaren Batıya aktarılmaya başlayan İslâm felsefesi, gerçek anlamda Batı'da felsefi bir geleneğin doğmasına sebep olmuştur. Bunun için, Batı felsefesinin önemli kaynaklarından birisi ve hatta en önemlisi İslâm Felsefesidir, islâm felsefesi bilinmeden, Batı felsefesinin tarihi ve doktrinal gelişimi iyice kavranamaz. O halde Batı felsefesini iyi bilmek için, İslâm felsefesini iyi bilmek gerekir.

Hristiyan kelâmcılardan Fransiskenler daha çok İslâm Yeni-eflatunculuğuyla Augustinciliği birleştirirken, Dominikenler Farabi ve İbn Sina'yı ve onların Aristoculuğunu benimsiyorlardı. Bu arada bazı hristiyanlar ve Batıda yaşayan Yahudilerin çoğu da, İbn Rüşdcülüğe eğildiler. Kısa zamanda beklen-medik bir inkişaf gösteren İbn Rüşdcülük özellikle kilise çevrelerinin dışında etkili olmaya ve hristiyan doğmasına ağır bir darbe indirmeye başladı. İbn Rüşdün akılcılığı ve onun bazı yanlış yorumlanması, Batıda kiliseye karşı hür düşüncenin ve hatta dinsizlik ceryanlarının doğmasını hazırladı. Bu durumu fark eden, gerek Fransisken ve gerekse Donimiken kelâmcıları XII. yüzyılda İbn Rüşdcülükle mücadeleye başladılar. Bunu yaparken, o zamanlar yeni Batıda yayılmaya başlayan Gazaliciliği silah olarak kullanmayı uygun buldular. Dolayısıyla Avrupadaki XII. ve XIII. yüzyıl felsefesi, İbn Rüşdcülük ve Gazaliciliğin yorum-lanması ve çarpışmasıdır, denebilir.

XIII. ve XIV. yüzyıllarda Gazalicilik hâkim felsefi görüş olarak varlığını sürdürürken, XV. yüzyılda İbn Rüşd ve onun doğurduğu akımlar yavaş yavaş baskın felsefi görüşler olarak geliyordu. Bu durum Rönesans ve Reform hareketlerinin doğmasında büyük rol oynadı. Daha sonraki yüzyıllarda da, Gazalici ve İbn Rüşdcü tutumlar kendini göstermeye devam ederken, bu devrin en önemli felsefesi, Descartes'in öncülüğünü yaptığı ve esasında İbn Rüşdcülüğün uzantısından başka birşey olmayan Kartezyen felsefedir. özellikle XVII. yüzyılda İbn Tufeyl' in fikirlerinin Batıda revaç bulmasıyla Batı'da Aydınlanma devri olarak adlandırılan yeni bir devir başlar. Empirizmin ve tabiatçılığın doğuşuyla ve materyalizmin yeniden canlanmasıyla beraber, özellikle Aydınlanma devri felsefesinin temelinde, İbn Tufeyl ve onun Batılılarca yorumlanması vardır.

İbn Rüşdcülük, doğuşundan beri şu veya bu şekilde Batı'da her zaman gündemdeydi. Gerek Yahudi asıllı ve gerekse hristiyan Batılı filozoflar, isimlerini zikrederek veya zikretmeyerek Müslüman filozoflarda oldukça faydalanmışlardı.

II- İslâm Felsefesinin Batıya Geçiş Şekli ve Yolları:

Batılılar İslâm bilim ve felsefesini Batıya aktarmak için gerekli alt yapıyı hazırladılar. Önce Batıda yaşayan, hem Arapça hem de Latince ve diğer yerel dilleri bilen Yahudderi Sicilya'daki Palermo ve İspanya'daki Tuleytulc (Toledo) da kurdukları önemli tercüme mekteplerinde vazifelendirmek suretiyle, getirttikleri Arapça eserleri Latinceye tercüme ettirdiler. Aynı zamanda 10 ve 11. yüzyıllarda birçok Batık Aydın Arabça öğrenmeye başladı. Neticede yoğun bir tercüme işine giriştiler. Bu yüzyıllar tercüme hareketlerinin ilk devresini teşkil eder.

İkinci ve daha önemli bir tercüme devri 12. ve 13. yüzyıllarda başlar.

Arab dibinin tedrisi, İslâm bilim ve felsefesini daha geniş çapta öğ-retilmesi açılan yeni mekteplerde de sürdürüldü. Bunlardan en önemlisi Fransa'daki Montpellier ve Paris,

İngiltere'deki Oxford mektepleriydi. Ayrıca hükümdarlar, saraylarına bizzat, müslüman alimleri davet ediyorlar ve böylece onlardan ilim ve felsefe öğreniyorlardı. Bu hükümdarların en meşhuru Sicilya kralı Roger II (1127—1154) ve oğlu William I (1154—1166) idi; diğer müslüma âlimler yanında mesela meşhur âlim el-İdrisi (1100—1166) onların sarayında uzun zaman hocalık etmiştir.

III- Batı Felsefesine Etki Eden Müslüman Filozoflar:

Burada Batı Felsefesine sadece önemli derecede tesir etmiş olan müslüman filozofların tesiri ile, onların sadece felsefî eserlerinin tercümeleri söz konusu edilecektir. Dolayısıyla tesirleri az ve sürekli ob mayan müslüman filozoflardan bahsedilmeyecektir.

A- KİNDİ:

İlk müslüman filozof ve bilim adamı El-Kindi'nin bilimci ve filozof olarak Batı düşüncesine ve bilimine o kadar etki etmiştir ki, büyük Latin düşünce tarihçisi G. Cardano "De Suhtilitate" adlı eserinde onun kendi devrine kadar gelip geçen dünyanın en meşhur oniki harikasından biri olarak zikreder. Han'da Latinceler arasında Aikiudus olarak meşhurdur.

I- KİNDİ'DKJN TERCÜMELER:

A- Kindi'nin Lalincceye Çevrilen Eserleri :

- 1- Risale fi Mâhiyet'il-'Akl: İki kez Latinceye çevrilmişti ve kısa atıyla "De Inteilectus" olarak meşhurdur. Birincisi, Gherardo da Cremona tarafından yapılmıştır: "Verbum Jacob Alkindi de Intentione Antiquorum in Ratioue" adıyla; ikincisi "Johannes Hispanesis: "Liber Alkindi de Intellectu et Inteliecto" adıyla.
- 2- Fi al-Cevâhir il-Hamse: "De quinque essentiis" adıyla çevrilmiştir. Mütercimi, Gherardo da Cremona'dır.
- 3- Risale fi Mahiyyât il-Nevm ve'r-Rûyâ: "De somna et uisione" adıyla çevrilmiş olup, çeviri Gherardao da Cremona'ya aittir.
- 4- Risale bi-İleaz ve İhtisar fi'l-BırrhânPıl-Mantıkı: Liber Intro-ductorius in artem logicæ demonstrationis". Gherardo da Cremona tarafından çevrilmiştir. Latinler arasında çok meşhur olan bu eserin, bazan Earabi'ye de atı" edildiği olmuş ise de, Kindi'ye veya talibelerinden birine, mesela Sarahsi'ye ait olduğu sanılmaktadır.
- 5- Hangi eser olduğu belli değü: "De Certicis diebus" henüz elyazması halinde olan bu tercümenin, kimin tarafından yapıldığını bilmiyoruz.
- 6- Kitab ut-Tuffâha: Bugün Kindi'ye ait olduğundan şüphe edilen bu eser, Ortaçağda Kindi'ye atf edilmiş ve "Liber de pomo" adıyla Latinceye tercüme edilmiştir.
- 7- Tractatus de erroribus philosophorum: Arabça ashna sahib olmadığımız bu Latince çeviri de, Kindi'ye atf eddmıştır.

b) Kindi'nin İbraniceye Çevrilen Eserleri:

I- Kitab ul.-Tuffalîa: Eserin İbranice tercümesi el yazması olarak, Leiden Or. 4704, sb'de kayıtlı bulunmaktadır.

II- KINDİ'NİN TESİRLERİ:

a) Hristiyan Filozoflara Tesiri:

Birçok hristiyan filozofu Kindi'yi ismen zikrederek, ondan tesirlenmişlerdir. Kindi'den etkilenen ilk Batılı filozoflar arasında Guillaumed'Auvergne ve Albertus Magnus vardır. Genelde her iki düşünür Kindi'nin ilimler tasnifini aynen benimsemişlerdir. Albertus Magnus "De Somno et Vigilia" adlı eserini, Kindi'nin aynı mahiyetteki ve Latinceye "De Somno Visione" adlı eserinden nakillerle teşkil etmiştir. XIII. yüzyılda Kindi'den etkilenenler arasında meşhur Saint Thomas d'Aquino, "Summa contra Gentiles" adlı eserinde Kindi'nin akıl teorisini kabul etmiştir.

b- Yahudi filozoflara tesiri :

Kindi bir çok Yahudi filozofuna da çeşitli konularda tesir etmiştir. Mesela Isaac ben Solaman İsraili (öl. 932), "The Books of Definitions" adlı eserinde ve Ebu Süleyman Rabi İbn Yahya "Aritmetic of Nicomachus of Gerasa" adlı eserinde, felsefenin tariflerini Kindi'den almışlardır. Ayrıca aynı Isaac aynı eserinde birçok felsefi deyimini Kindi'nin "Risale fi Hudud-il-Esyâ ve Rusumiha" adlı eserinden aynen aktarmıştır; Adeta Kindi'nin sözkonusu eserini kopya etmiştir. Kindi'nin talebesi durumunda olan Ebû Süleyman Rabi' İbn Yalîya, ruh hakkındaki görüşlerini de ona borçludur.

R- FARÂBÎ

Batı hristiyan ve yahudi düşüncesine en çok etkisi olan müslüm filozoflardan birisi de Farabi'dir. Denebilir ki, Farabi daha hayatının son yıllarında, İbn Masarra (öl. 319/931) ve İbn Gabriel (Avicenna, öl. 450 / 1058) gibi Yahudi filozofların aracılığıyla Batı'da tanınmaya başlanmıştır. Latinler ve Batı Yahudiler arasında Alpharabius, Aven-nasar, Abunazar, Alunazar ve Album as at Alfarabi gibi çeşitli isimlerle meşhurdur.

I- Farabi'den Tercümeler:

a) Fârâbî'nin Latinceye Çevrilen Eserleri :

1- Kitabı fi'l-Akl (Sağır): Liber Alpharabii de Intellectu et Intellecto. Eseri meşhur mütercim ve filozof Dominicus Gundissalinus tercüme etmiştir.

2- Kitâbu fi'l-Fusûl il-Müntezâ'a li'l-İctilâ'at: Collectio Sententiarum variarum ad regimen politicum spectantium. Mütercimi belli değil.

3- Kitâbu fi'l-Hitâbe: Bu eserin Latince tercümesi Hermann Alman-nus yapmıştır. İki kez basılmıştır, a- Declaratio compendiosa supra libris rhetoricorum Aristotellis, Venedik, 1484; b-

Thetorica Aristotelis cum funtatissimi artium et theologiae doctoris....: née non Alpharabij coipendiosa deelarationa, , Venedik, 1515.

4- Kitâbu İhsa'il-Ulûm: Üç kez Latinceye çevrilmiştir: a- "Com- pendium omnium scientiarum" adıyla Jobn of Seville tarafından;

b- "De seieutiis" adıyla G. da Cremona tarafından; c- "De divi-sisne philosopliiae" adıyla Guncilissalinus tarafından. Bu son tercüme yakın zamana kadar bizzat bu mütercimin kendi özgün eseri olarak kabul ediliyordu ve ona mal ediliyordu.

5- Kitâbu Merâtib il-Ulum: "De ortu scientiarum" adıyla.

6- Tanbilu alâ Sabil is-Sa'ada: Bu eserin de Gundissalinus tarafından Latince'ye çevrildiği bildirilmektedir.

7- Kılabu fî İlm İl-Mizac: "Alpharabius de lempore" adıyla tercüme edilmiştir.

b) Farâbî'nin İbraniceye Çevrilen Eserleri : .

1- Kitâbu ifl-Akl (Sağır): Üç kez çevrilmiştir: a- Birinci tercümenin mütercimi belli değildir, b- İkinci tercüme, Jedaja ba-Penini veya, Ketab ha-Dcat adıyla olup, yine mütercimi belli değildir. c- Üçüncü bir tercümesi de, Kalonymos ben Kalonymos (öl. 1314) tarafından yapılmıştır.

2- Cevâbât li-Mesâ'il Suile 'auhâ: Todros Todrois tarafından çevrilmiştir.

3- Kitâbu Felsefe Eflâtun ve Eczâ'ilîa ve Merâtib Eczâ'ibâ min Evvelihâ ilâ Âbirihâ: Şamtob ben Yosep ben Falaquéra (XIII. asır) tarafından yapılmıştır. Tercüme mütercimin "Reşit ha-Hokma" adlı eseri içinde bulunmaktadır.

4- Kitâbu fîT-Fusûl il-Munteze'a li'l-İctima'at: Mütercimi belli değildir.

5- Fusûlu Yıblâcu ilâylîa fî Sııâcati'l-Mantık: Mütercimi belli değildir.

6- Kitâbu İhsa'il-Ulûm: Kalonymos ben Kalonymos tarafından tercüme edilmiştir. Tercüme, Falaquéra'nın Reşit ha-Hokma'sı içerisinde.

7- Kitâbu Kıyas is-Sağır: Mütercimi belli değildir.

8- Risale fî inâ Yeubağı en Yukaddeme Kaide Ta'allüu el-F<dsefe: Mütercimi belli değildir.

9- Risale fî Mâhiyat in-Nefs: Zerahîalı ben Isaac tarafından, 1284 de Roma'da tercüme edilmiştir. Tercüme Edelmanın "İlcmdah Gem/ah" içinde Königsberg'de 1856 yılında neşredilmiştir.

10-Kitâb ul-Münhal ilâ Sına'at. il-Mantık: Mütercimi belli değildir.

11-Risale fî'is-Safsata:'Mütercimi belli değildir.

12-Kitabu'ııS-Siyasat il-Medeniye: Moses ben Samuel ben Tıbbim tarafından 1284'de "Sefer lia-Tehalot" adıyla tercüme edilmiştir. Tercüme M. Philippowski tarafından "Sefer ba-Asiplı" adlı eser içinde Londra'da 1850—1851'de neşredilmiştir.

13-Şerhu Kitâb il-Makûlal il Aristûtâlis: Mütercimi belli değildir.

14-Şerhu Kitâb il-Muğâlata li Aristûtâlis: Mütercimi belli değildir.

15-Kitâbu Tahsil il-Sa'ade: Falanıuera tarafından kısmen tercüme edilmiştir. Tercüme mütercimın "Tesit ha-Hokınâ" sı içinde bulunmaktadır.

16-Uy/nı ul-Mesa'il 'alâ Ra'y Aristûtâlis: Mütercimi belli değildir;

17-El-Kavl fi Şerâ'iti'l-Yakin: Mütercimi belli değil.

C- FARÂBÎ'NİN KATALANCA YA ÇEVİRİLEN ESERİ:

Fârâbi'nın eserleri, Latince ve İbraniceden başka, bazı yerel Avrupa dillerine de çevrildiğini biliyoruz. Bunun bir örneğini, Arapça aslı henüz bulunmamış olan, Katalancaya çevrilmiş bir eseridir: De ortu sci-entarını.

II- Fârâbi'nın Tesirleri

a) Hristiyan Filozoflara Tesiri :

Fârâbi felsefesinin Batı hristiyan filozoflara tesiri büyüktür. Fârâbi'nın ilimler sınıflaması yakın zamana kadar hemen hemen her batılı filozofça tekrarlanmıştır. Bu konuda yazılan eserler, Fârâbi'nın İhsau'l-Ulûnı adlı eserinin adeta kopyasıdır. Mesela Doninicus Gundisalvi (öl. 1151) "De Divisioe Philosophiae" adlı eseriyle, Fârâbi'nın sözkonusueseri arasında hemen hiç fark yoktur. Farâbî tesirinin çok bariz olarak görüldüğü sahalardan birisi de, Onun akıl teorisi ve akılların sınıfla-masıdır. Hristiyan aleminin ortaçağdaki iki büyük düşünürü Alhertus Magtius ve St. Thomas d'Aquine, Farâbî'ye ismen zikrederek çeşitli konularda fikirlerinden yararlanmışlardır.

Farâbî'nın Varlık tarifi aynen St. Thomas tarafından tekrarlanmıştır. Allah'ın varlığının isbatı için Fârâbi'nın ortaya koyduğu deliller ve Allah'ın sıfatları hakkındaki yorumu benzer bir şekilde ayın kimse tarafından "Sununa Theologia" adlı eserinde tekrarlanmıştır.

Aynı filozoflar Farabi'yi. sadeee varlık konusunda değil, bilgi konusunda da tekrarlamışlardır. Fârâbi'nın bilgi teorisiyle St. Thomas'ın bd-gi teorisi arasında büyük benzerlikler vardır. Bu benzerlikler, duyuların bilginin teşekkülündeki rolü, aklî ve ruhî kuvvetlerin bilgi oluşturmadaki fonksiyonları, insan aklının Allah'ın bilgisine ulaşma şekli konularında görünür.

b) Yahudi Filozoflara Tesiri :

Yahudi filozofların ençok tesiri altında kaldıkları islâm filozoflarından birisi Fârâbi'dir. Eserleri onlarca pek tutulmuştur. Mesela es-Siyâ setuT-Medeniyye (veya MabâdiuT-Mevcûdât)

adlı eserini, meşhur Mıı-İbn Meymuu, Babbi Samıal İbn-Tibbou'a tavsiye ederken şöyle der: "Genellikle sana sadece E bu Nasr el-Fârâbi, nin mantık eserlerini okumanı tavsiye ederim; zira yazdıkları özellikle de MabaddiuT-Mevcûdût adlı eseri, undan lokma gibidir.

C- İBN SİNA

Batı dünyasına en çok etki eden müslüman filozoflardan olan İbn Sina'nın ismi Latince Avicenna şeklinde Latineleştirilirken Yahudilerce de "Aven Sina" şeklinde Ibranileştirilmişti.

I- İbn Sina'dan Tercümeler:

a) *Latinceye Çevrilen Eserleri :*

1- İbn Sina'nın Hayatı (Otobiyografi):

2- Kitâbu's-Şüa:

Batı'da "Assipha" veya "Sufficientia" adıyla bdiinen tek kişi tarafından değd çeşitli kısımları farklı zamanlarda çeşitli kimseler tarafından çevrildi. Eserin felsefi kısımlarının tercümesinden bahsedelim:

Mantık ve İsoğaci şerhini ihtiva eden bölüm, "De Universalibus" adıyla John Avendeatht (İbn Davûd) tarafından.

Metafizik: Metafiziğin tamamı "Metaphysica Avicennae de Pri- ma Philosophia" adıyla Gundisalvo tarafından.

Psikoloji: Tamamı "Liber de Anima veya "Liber Sextus naturalium" adıyla John Avendeatlı tarafından.

Fizik: Büyük bir kısmı "Sufficientia Phsicorum" adıyla John Avendeatlı tarafından.

3- Kitabı'n-Nefs: "Compendium de Anima" adıyla 1546 yılında Andréa Alpogo tarafından çevrildi.

4- Kitabı'n-Necât: Eserin çeşitli bölümleri çeşitli kimseler tarafından Latinceye çevrilmiştir.

b) *Fransızca ya Çevrilen Eseri :*

Kitabu's Şifa'nın mantık kısmı, "La Logique d'Avicenne" adıyla Vattier tarafından Fransızcaya çevrilmiştir ve tercüme Paris'te 1658 yılında basılmıştır.

c) *İbn Sina Üzerine Latince İnceleme Ve Araştırmalar :*

I- Hugues de Sienne (veya Hugues Benzi, 1370—1439), Fransız filo- zofu ve tabibi, İbn Sina'nın psikoloji üzerine özel bir inceleme yapmış- tır.

d) *İbn Sina'nın Süryanice'!ye Çevrilen Eserleri:*

Şimdiki bilgilerimize göre Kitabı's Şifa'nın bazı kısımlarının, Süryani Hristiyan yazar ve düşünür İbnu'l-Ibri (öl. 1286) tarafından Sür-yanice'ye çevrilmiştir.

II- İbn Sina Tesirleri:

a) *İbn Sina'nın Hristiyan Filozoflara Tesiri:*

İbn Sina'nın kendileri üzerinde açık tesiri görülen ilk hristiyan filozoflarının başında Alexandre de Halès ve Guillaume d'Auvergne gelir. Sonuncusu çeşitli eserlerinde Aristo ile yanyana müracaat ettiği ve "Asil Fdozof" dediği müslüman filozof İbn Sina'dır. Mesela sadece "De Univers" adlı eserinde otuzdan fazla müracaatta bulunur. Onu, Duns Scot, Saint Thomas, Saint Bonaventure, Albert us Magnus, ve Roger Bacon takib ederler. Bunlardan Albertus Magnus hemen bütün eserlerinin her sayfasında İbn Sina'ya bir atıfda bulunur. Aynı şekilde XIV yüzyılın ilk İbn Sinacıları arasında William of Oecam vardır; bilhassa İbn Sina' nin etkisi görülen modern Batılı filozoflar arasında Descartes'i zikretmek gerekir, o, özellikle İbn Sina'nın ruhun varlığının ruhun bedenden ayrı olarak var olduğunu isbat için kullandığı "Uçan Adam" misalini aynen tekrarlamıştır.

b) *İbn Sina'nın Yahudi Filozoflara Tesiri :*

İbn Davud ve Musa İbn Moymutı, İbn Sina'dan etkilenen ilk Yahudi fdozoflar arasındadırlar. Özellikle onun zorunlu ve zorunlsuz varlık ayırımı, bu iki filozofta dahil genelde bütün Yahdui filozoflarca kabul edilmiştir. Palqera, ilimler sınıflamasında Fârâbi ve İbn Sina'nın sınıflamalarını birleştirerek bir sınıflama yapar.

D- GAZÂLÎ.

Batı dünyasına en az İbni Sina ve İbn Rüşd kadar tesir eden bir başka filozof da Gazali'dir. Balıda "Algazel" olarak biliniyordu. Gazali'nin önemli eserleri, XII. yüzyıldan il ibaren Latinceye ve İbranice'ye çevrilmeyi; başlamıştır.

I- Gazali'den Tercümeler:

a) *Latinceye Çevrilen Eserleri :*

- 1- Makasidü'l-Felasife: Dominique Gundisalvi tarafından XII. yüzyılın sonlarına doğru çevrilmiştir ve çeviri Petrus Lichtenstein de Cologne tarafından Venedik'te 1506'da "Logica et philosophia Algazelis Arabis" adı altında yayınlanmıştır.
- 2- Tehâfutu'l-Felâsife: Gundisalvi tarafından çevrilmiştir.
- 3- En-Nefsü'l-İnsâni: "De Anima Humana" adıyla, Gundisalvi tarafından çevrilmiştir.
- 4-Mişkatu'l-Envâr: Fenestra Luminarium.

b) *'İbranice'ye Çevrilen Eserleri :*

1-Mizanu'l-Ainel: 13. yüzyılda Rabin Abraham ben-İlasdai de Bar-celon tarafından çevrildi. Bu çeviri, Goldenthal tarafından "Compendi-um Doctrinae ethicae" adıyla, Leipzig'de 1839 yılında yayınlanmıştır.

2- Makasidu'l-Felâsife: Birçok kez "Kavvwanot ha-'Philosophim" adıyla İbranice'ye çevrilmiştir.

3- TehâfutuT-Felâsife: Bir kaç kez tercüme edilmiştir. İlk kez, Don Benvenisli tarafından, ikinci kez, Zerabiah ha-levi ben Isaac (öl. •1411) tarafından çevrilmiştir.

4- Mişkatu'l-Envâr: Isaac Al'Iâsi çevirdi,

e) Gazali Üzerine İncelenle ve Araştırmalar :

I- Meşhur Yahudi filozofu Rabbi Mosé Almasnino (öl. 1538) filozofları tenkidindi; Gazalici. kesilmiştir. TehâfûtuT-Felâsife'yi İbrauice şerh etmiştir.

II- Gazali'nin Tesirleri:

a) Batı Hristiyan Filozoflara Tesiri :

Hristiyan filozoflara en az İbn Sina, Farabi ve İbn Rüşd kadar büyük tesiri olan başka bir müslüman filozof da, Gazali'dir. Gazali'den etkilenen ilk Hal ılı filozoflar arasında Raymond Marlinis, Alexandre ile Hales ve Guillame d'Auvergne vardır.

"De Anima" adlı eserinde ismini zikrederek Gazâli'ye akıl konusunda müracaat etmiştir. Asıl Batılı Gazalciler arasında Allier tis Magnus ve Saint Thomas vardır. Özellikle sonuncu, "Şurama The-ologica" adlı eserinde oldukça sık olarak çeşitli konularda Gazâli'ye atıfta bulunur. Başka bir Gazalici'de, Raymond Lulle'dür. O, İbn Rüşd'e yönelttiği hemen bütün tenkidlerinde Gazali'nin İbn Rüşd'e yaptığı tenkidleri kullanır.

b) Doğu Hristiyan Filozoflara Tesiri :

Gazali bir çok doğulu hristiyan düşünürleri de etkilemiştir. Gazali tesiri altında kalan filozof şüphesiz, İslâm dünyasında Ebu'l-Ferac adıyla tanınan Süryani Bar Herbraeus'tur. Onun sırasıyla süryanice ve Arab ça kaleme aldığı "Ethison" ve "Kitabu'l-İlamame" adlı eseri, Gazali'nin İhya'sının birer kopyasından başka birşey değildir.

e) Gazâlî'nin Yahudi Filozoflara Tesiri :

Gazali çok eskiden beri Yahudiler arasında bilinmesine rağmen, onlar arasında gerçek Gazâlicilik, XV. ve XVI. yüzyıllarda başlar. Joseph Albo, Abraham Bibago, Isaac Abravanel ve özellikle de Rabbi Mosé Almosnino (öl. 1538), yaraddış, alemin hadisliği, haşr ve ilâhi aşk konularında Gazali'den etkilenmişlerdir.

Gazali'nin ahlak ve tasavvufu tesirlerini 16. yüzyılda çokça görüldüğü bir başka Yahudi de Moise ben Habib'dir. Daha sonra Spinoza ve Mendelssohn gibi modern Yahudi filozoflarda da Gazali etkisi vardır.

E- İBN TUFEYL

Latinlerce Abubacer veya Aben Tofal olarak tanınan İbn Tufeyl' in bize katlar ulaşan tek eseri Hayy İbn Yekzân, özellikle Batıda bilimsel roman türü gibi ebedi bir türün ve felsefi düşüncenin gelişmesine büyük katkı yapmıştır,

I- Hayy İbn Yekzân m Çeşitli Dillere Terscümesi:

1- Latinceye ,2- İbraniceye ,3- İngilizceye , 4- Türkçeye , 5- Hollandacaya , 6- Almancaya , 7- İspanyolcaya , 8- Fransızcaya ,10- Rusçaya ve 11- Urduçaya çevrilmiştir.

Tufeyl'ib Tesirleri:

a) Hristiyan Filozoflara tesiri

Leibniz, İbn Tufeyl'i şu sözleriyle kendince onurlandırmak ister: "Arapların öyle filozofları var ki, onların uluhiyet hakkındaki hus ve fikirleri en yüksek hristiyan filozoflarının fikirleri kadar yüksektir. Bunu Pococke'un Arapçadan tercüme ile neşrettiği Philosophus Autodidactus (Hayy İbn Yakzan) adlı eserden anlamak kabildir."

Hayy İbn Yekzân, Avrupalıların dini düşünce ve duygularında da aynı şekilde büyük bir tesir icra etmiştir. Mesela İngiltere'deki "Kuaker" mezhebinin salikleri bu eseri adeta dini kitapları olarak benimsemişlerdi. David Hume, "Tabîî Din" teorisinde İbn Tufeyl'in etkisi görülür.

İbn Tufeyl'in bunlardan başka bir tesir sahası da, Avrupa'da yeni bir edebiyat akımının çıkışında görülür. Batıda ortaya çıkan ve genel olarak "Robinsonad" ya da "Adasal Romanı" diye adlandırılan bilimsel roman türleri, Hayy İbn Yekzân'ı örnek alarak meydana getirmiştir. Bunlar arasında Francis Bacon'ın "Yeni Atlantis'i, Thomas Morus'un "Ötopya"sı, Daniel Defoe'nin "Robinson Crusoe"si vardır.

j) Yahudi Filozoflara Tesiri :

Hayy İbn Yekzan'a ilk defa ilginin Yahudi filozoflarınca duyulmasına rağmen, şimdiki bilgilerimize göre Spinoza'ya kadar fazla bir tesir-lenme görülmemektedir. Daha önce de belirtildiği gibi, bu eseri İbrani-ceye ilk defa çeviren ve üzerine 1349 yılında İbranice bir şerh yazan, meşhur Yahudi düşünür Moise de Narbonne'dur. Ondan sonra esere ilgi duyan Spinoza olmuştur.

F- İBN RÜŞD

Batılılarca ismi, Averroes, Averroys, Aben-Rassad, Avenryz, Ad-veroys, Aben-Rois, Aben-Rust ve benzer şekillerde Latinceleştirilen İbn Rüşd, Batı felsefesinin oluşumunda en çok payı olan İslâm filozofudur.

I- İbn Rüşd'ten Tercümeler:

1- Latinceye Tercüme Edilen Eserler: a) *Şerhleri :*

1- Şerhu's-Sema' ve'l-Âlem: Michel Scot (öl. 1.235)

2- Telhisu's-Semâ ve'l-Âlem:

3- Şerhu Kitâbu'n-Nefs: Michel Scot

4- Telhîsu'Kitabi'n-Nefs:

5- Telhîsu'l-Kevn ve'l-Fesâd: Michel Scot.

6- TefsiruT-Kevn ve'l-Fesâd

7- Telhîsu Kitâbi'l-Hiss ve'l-Mahsûs: Michel Scot

8- Tefsir Mâ ba'da et-Tabi'a: Michel Scot

9- Telhisu Ma ba'da et-Tabi'a:

10- Telhîsu Kitâbi'l-ahlâk: Hermann l'Allemand

11- Şerhu's-Semâ'it-Tabi'i: Michel Scot

12- Telhîsu's-Semâ'it-Tabî'î:

13- Telhîsu'Kitabi's-Şi'r: Hermann l'Allemand

14- Organon'un Kitaplarının Telhislerinin Tamamı:

15- ez-Zarûî fi'l-Mantık:

16- Ccânî Siyaseti EîTatûn:

I») Özgün Eserleri

1- Tehâfulu'l-Tehâful:

2- Makale fî Ittisali'l-Akl bi'l-Insân:

3- Cevheru'l-Cirm: Michel Scot, "De Substantia orbis" adıyla

4- Kitâb fî'l-Fahs:

5- Zamîrna:

3- İbranice'ye Tercüme Edilen Eserler:

a) Şerhleri :

1- Tefsir Mâ ba'da et-Tabi'a

2- Ce'âmî'u's-Semâ'it-Tabi'a

3- Organon Telhisi

4- ez-Zarûî fi'l-Mantık (Organon'un bütün kitaplarıyla, Porphyre in Isasoge'un kısaltmasıdır.):

5- Şerhu's-Semâ ve'l-Âlem

6- Şerhu's-Semâ'it-Tabî'î

7- Telhisu'l-Kevn ve'l-Fesâd

8- Şerhu Kitâbi'n-Nefs

9- Telhisu'l-Burhan, Telhîsu'l-Cedel, Telhîsu'l-Kıyas

10-Telhisu'l-Kitâbi'l-Âhlâk

11- Cevâmic Siyâseti Eflâtun

12- Telhisu Kitabi's-Safsata, Telhîsu Kitâbi'ş-Şi'r, Telhisu Kitâ-bi'l-Cedel

13- Telhisu Kitâbi'l-Kıyâs

14- Telhisu Kitâbi'l-Iliss ve'l-Mahsûs: Moise ben-Tibbon

15- Şerhu Makâleti'l-İskender fi'l-Akl.

b) Özgün Eserleri :

1- Tchafutu't-Tchâfut: Calonyme bcn-David bcn-Todros, "Happalat ha-Ilappalah" adıyla.

2- Faslu'l-Makâl:

3- Makale fi Ittisâli'l-Akla bi'l-İnsân. Calonyme ben-Calonyme.

4- Menâhîcu'l-Edille fi Akâdi'lAMille.

5- Makale fi'l-Rcdd ala Ebi Ali İlm Sînâ.

II- İbn Rüşd Üzerine İbrauce İnciîleme ve Araştırmalar:

1- Lévi ben-Gcrson (Messer Léon):

2- Moise bcn-Narbonnc (Messer Vidal):

3- hllie del Medigo:

II- İbn Rüşd'ün Tesirleri:

a) Hıristiyan Filozoflara Tesiri

Hm Rüşd'ten etkilenen ilk hıristiyan filozofları arasında Michel Scot ve Hermann l'Allemand vardır. Fakat ilk ateşin ibn Rüşdcüler XII. yüzyılın ortalarına doğru görülür; bunlar arasında Amaury de Bene, David de Dinant ve onların talebeleri Robert de Courçon ve Maurice Espagnol'dur. Onları'da Alexandre de Halès ve Robert de Lincoln takip etmiştir. Fakat İbn Rüşd'ü en çok takdir eden Guillaume d'Auvergne olmuştur. "De Unıverso" adlı eseri, İbn Rüşd'ten alıntılarla doludur.

XIII. yüzyılda İbn Rüşd'den etkilenenlerin başında Roger Bacon ve Saint Thomas gelir. Sonuncusu, sade İbn Rüşd'ün birçok fikirlerini benimsememiştir aynı zamanda kendinin de ifade ettiği gibi, İbn Rüşd' ün Aristo'yu şerh etme metodunu da kendisinin Aristo üzerine yaptığı şerhlerde uygulamıştır. Hıristiyanlığa aykırı düşen bazı görüşlerini mesela, akılların birliği doktrinini, benimsememiş ve şiddetle tenkid etmiştir. Genelde İbn Rüşd'ü Gazali'ye tercih etmiştir. Duns Scot, İbn Rüşdcülüğü tenkid etmesine rağmen İbn Rüşd'ün "Şekilsiz madde" doktrinini benimsemiştir.

b) Yahudi Filozoflara Tesiri:

XII. ve XIII. yüzyıllarda İbn Rüşd'ten etkilenen ilk Yahudi filozoflar arasında meşhur Musa İbn Meymun ve talebesi Joseph ben-Juda vardır. Özellikle sonuncu, ol-Kifti'nin dediğine gön;, onun haşir konusundaki ve ruh hakkındaki görüşlerinden etkilenmiştir ve haşrin sadece ruhani olduğunu savunmuştur.

HAZIRLAYAN

AHMET ABDULAZİZ SAAT