

TOPLU ESERLERİ 5

İSLÂMDA FELSEFE VE FARABÎ II

Farabî Sonrası İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Cavit SUNAR



İSLÂMDA FELSEFE

ve

FARABÎ

II

Farabî Sonrası İslâm Felsefesi

Prof. Dr. Cavit SUNAR

ANADOLU AYDINLANMA VAKFI YAYINLARI

Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları 16

İrfan Dizisi: 5

ISBN 975-8586-17-3

ISBN 975-8586-15-7 (Tk. No)

2. Basım

Haziran 2004

© 2004 Anadolu Aydınlanma Vakfı İktisadi İşletmesi

Tüm yayın hakları saklıdır.

Anadolu Aydınlanma Vakfı İktisadi İşletmesi'nin yazılı izni olmaksızın tamamen veya kısmen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopya edilemez, çoğaltılamaz ve yayınlanamaz.

Tercüme hakkı yazara aittir.

Baskı Hazırlık

Ahmet Y. Özbilen

Kapak Tasarım

Murat Efe

Montaj/İç ve Kapak Baskı

Kurtiş Matbaacılık

0212 613 68 94

Cilt

Güven Mücellithanesi

ANADOLU AYDINLANMA VAKFI YAYINLARI

Cağaloğlu Yokuşu No: 40 Kat: 2

Cağaloğlu-İstanbul

Tel: (0212) 513 80 19 Faks: (0212) 513 81 09

e-posta:info@anadoluaydinlanma.org

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
Ön Söz	5
İbn Sînâ	7
Gazalî	22
İbn Bacce	38
İbn Tufeyl	46
İbn Rüşd	55
İbn Gabirol	84
İbn Me'mun	87
İbn Haldun	92
Sonuç	98

Ek Notlar

İbn Sînâ ek notları	99
Gazalî ek notları	105
İbn Bacce ek notları	115
İbn Tufeyl ek notları	124
İbn Rüşd ek notları	127
İbn Gabirol ek notları	140
İbn Me'mun ek notları	142
İbn Haldun ek notları	144
Sonuç ek notları	147

ÖNSÖZ

Farabî sonrası İslâm Meşşaf felsefesi Farabî felsefesinin bir devamından başka değildir. Farabî'yi peşleşen Şark ve Garp İslâm filozofları da onun eklektik sisteminden ayrılmamışlar, din ile felsefe uzlaşımını onun ışığında yapmışlar, gerçeğe ulaşmada akıl ve nazar yolundan başka yol tanımamışlar, akıl ve nazar sezgisini her türlü sezginin üstünde tutmuşlar, kalpleri akılla nurlandırmışlar, ruhları akılla ebedî ve mutlu kılmışlardır.

Gazalî gibi akl ile vahy'i, ilm ile iymanı, felsefe ile şeriâtı birbirinin karşıtı sananlar ve tutanlar ise bu sanı ve tutumlariyle bizzat gerçek dine karşıt olmakla kalmamışlar, dolayısıyla, İslâm medeniyetinin dünya hâkimiyetini kaybetmesinde de en büyük rolü oynamışlardır.

Cavit Sunar

Cavit Sunar'ın Aziz Hatırasına,

Prof. Dr. Cavit Sunar tefekkür dünyasına bir çok nitelikli eserle katkıda bulunmuş değerli bir düşünürümüzdür.

Özgün olarak Tasavvuf felsefesinde yoğunlaşan Cavit Sunar, dünyanın farklı kültür çevreleri ve düşünce iklimlerindeki irfan öğretilerini ayrımlı-birliği içinde ele aldığı eserlerinde kültürlerin özsel anlam bağlarını ortaya koymuştur.

Cavit Sunar'ın eserlerindeki akademik disiplin ve kavramsal özen, güvenilir bilgi ile düşünmenin rahatlığını sunmaktadır. Aynı zamanda, bilgilerin tefekkür tezgâhında dokunuşundaki üslûp ve ustalık, bilgilenme yanında manevî zevk oluşturarak, okuyucuyu anlamlı bir iç seyahate çıkarmaktadır.

Herhangi bir anlam kaymasına neden olmamak için eserlerde sadeleştirme ve dil yenilemesi yapmaksızın tıpkı basım uygun görülmüştür.

Bu değerli düşünürümüzün toplu eserlerini daha geniş kitlelere ulaştırmadaki çabamızı büyük bir nezaket ve özveriyle destekleyen saygıdeğer eşi Neriman Hanımefendi'ye en içten saygılarımızı sunarız.

Anadolu Aydınlanma Vakfı

İbn Sînâ

(980-1037)

Abu Ali al-Huseyn b. Abdullah b. Sînâ (980)de Buhara köylerinden (Eşşene)de doğdu, (1037)de Hemedan'da öldü. Bazı hocalardan bazı dersler görmekle beraber, incelemelerini, hemen hemen, kendi kendine yaptı. Ancak, kendisine pek güç gelen metafizik konuları Farabî'nin (Al-İbâne) adlı kitabının yardımı ile çözebildi. En önemli eseri, sistemini açıklayan (İşarât)ıdır. Bundan sonra ansiklopedik eserlerinden olan (Necat)ı gelir. Diğer bir çok kıymetli eserleri arasında (Hikmet-i Maşrikiyye), (Hikmet-i Aruziyye), (Hikmet-i Arşîyye), (Kasîde-i Ruhîyye), (Hay b. Yakzan) ve (Kanun)u özellikle söze değer ¹.

Sistemi

İlimleri basitten mürekkebe doğru sınıflayan ve matematikten mantığa ve metafiziğe geçen İbn Sînâ'nın felsefî sistemi Meşşâî sistemidir ². O, özellikle, Farabî'den etkilenmiş olmakla beraber Farabî'nin akılcılığını Razi'nin deneyciliği ile birleştirmiştir. Ancak, o, rasyonalizmde de durmamış, rasyonalizmden irrasyonalizme geçmiş ve Meşşâîlikten İsrakîliğe, en sonra da Tasavvufa ulaşmış ve Farabî'nin (Akl)ına karşılık (Nefs)i birinci plâna almıştır.

Bilgi Teorisi

İbn Sînâ bilgi konusunda hem deneyci hem akılcı olmakla beraber esasta o da Farabî gibi doğmatik ve rasyonalisttir. Onda esas görüş bilginin ma'kullerden ibaret olduğu, dolayısıyla, deneyin aklın sınırı içinde bulunduğuudur. Deney, daha önce, zihinde hazır bulunan (Varlık) ve (Çelişkenlik) Prensiplerine dayanır. Bu idealist görüş te İbn Sînâ'yı en sonda dinamizme götürür ³.

İbn Sînâ bilgi meselesi dolayısıyla Orta Çağın tartıştığı biricik mesele olan tümeller meselesini de özel bir şekilde ele alıp incelemiştir.

Farabî, tümelleri eşyanın içinde olmamakla beraber zihinde var sayan konseptüalist bir görüşe sahipti. İbn Sînâ ise tümelleri üç şekilde açıklamıştır:

1- Tümel kavramlar, Allah'ın düşündüğü ideler olarak vardır⁴.

2- Tümel kavramlar, soyut kavramlar olarak vardırlar, onlar, insan zihninin mahsuludurlar⁵.

3- Tümel kavramlar, tek tek (münferit) şeylerin içe ait mahiyeti olarak vardırlar, yani onlar tek tek şeylerde saklıdır⁶.

Felsefede ilk defa (Tekvin Delili)ni kullanan da İbn Sînâ'dır. St. Anselm bu delili İbn Sînâ'dan almıştır. Buna göre varlıkla düşünce birbirinin aynıdır. Bizim bütün düşündüklerimiz vardır ve biz, ancak, var olan şeyleri düşünebiliriz. Bu suretle İbn Sînâ metafizikle mantığı birleştirmiş, dolayısıyla, Allah'ta, Mutlak'ta düşünen ve ve düşünülene aynı kılmıştır.

Metafizik

İbn Sînâ'nın metafiziği Aristo, Yeni-Eflâtugculuk ve Kelâmıcı görüşlerin bir biresimidir.

Aristo'danberi gelen görüşe uyarak İbn Sînâ da metafiziği vücut ilmi diye tanımlar. Fakat, kendisi, zorunlu (vâcib) ve zorunsuz (mümkün) vücut görüşlerinden başka üçüncü bir vücut görüşü ortaya atar ve vücut mertebelerini şöyle sıralar:

1- Kendiliğinde ve kendiliğinden var olan zorunlu vücut, (Allah).

2- Kendiliklerinde zorunsuz, fakat, ilk sebebe bağılıkları sebebi ile zorunlu olan vücutlar, (Allah'tan sonra gelen semavî akıllar ve felekler ki bunlarda doğma ve ölme yoktur). İşte bu İbn Sînâ'nın ortaya attığı vücut mertebesidir.

3- Zorunsuz vücut, (Ay altındaki doğup ölen şeyler âlemi).

İbn Sînâ, zorunlu vücudu, yani Allah'ı ispatta, özellikle, sebeblik teorisine dayanır. Fakat, sebepliliği sadece hudus deliline değil, aynı zamanda imkân deliline de bağlar. Başka bir deyişle, varlık, yalnız, yaratılırken değil, yaratıldıktan sonra da Allah'a muhtaçtır. Bu suretle, bütün zorunsuzlar zorunlu vücuda bağlanır. Bu vücut ta vâcpte zâtının aynıdır. Başka bir deyişle, Allah, hem iç hem dıştır ve her şeye her şeyle tecellî eder⁷ ve yine her şeyden de münezzehtir.

İbn Sînâ, Aristo'ya uyarak kendisinden olumsuz (menfi) sıfatlarla ve kendisi bakımından da olumlu (müsbet) sıfatlarla söz ettiği Allah'ın, İlk sebebin faaliyeti, bütün ikinci dereceden sebeplerin faaliyetlerinin de temelidir.

Yaratılış meselesinde İbn Sînâ iki görüşü birleştirmektedir o, bir taraftan, monist bir kâinat görüşü ile Hâlık, Mübdi', Muhtdis dediği bir yaratıcı kabullenir; diğer taraftan da, Farabî'yi pesleyerek, Yeni-Eflâtuncu sudur teorisi gereğince, bir ilk sebep, bir zorunlu varlık olan ve fakat işlerinde hür olmayan (Fail-i Muhtar olmayan) bir Allah kabullenir. Ancak, onun esas hareket noktası yine sudur nazariyesidir. O da vücudun birliğine ve birden bir çıkar prensibine dayanır ve Allah'tan ilk aklın, ilk akıldan da diğer bir akıl ile birlikte bir nefis ve felek gibi üç şeyin ve bu mekanizma ile semavî varlıkların ve onuncu derecedeki Fa'al aklın aracılığı ile de ay altı âlemi, yani bu dünyaya ait varlıkların çıkışını ve sırasını kabullenir⁸. Şu kadar ki o, akıllar âlemi ile cisimler âlemi arasında ortağ olarak nefse ve nefis faaliyetlerine daha özel bir önem verir ve maddeyi de nefsin faaliyetinin alanı ve sınırı görür.

İbn Sînâ'ya göre de âlemin meydana çıkışında zamana ait bir başlangıcı yoktur, dolayısıyla, o da fail sebep gibi, Allah gibi ezeli ve ebedidir. Ancak, Allah'ın ezeliliği ve ebediliği kendi zâtındandır. Âlemin ezeliliği ve ebediliği ise kendiliğinden olmayıp fail bir sebebe dayanır. Bütün ikinci dereceden olan sebepler, en sonda, bu ilk sebebe dayanırlar. Kendiliğinden zorunlu olan bu ilk sebep tabiat alanındaki mekanik zorunluluğun da sebebidir. Zira, tabiat âlemi kendi zorunluluğu şuuruna sahip olan Allah'tan sudur etmiştir. Ancak, ilâhî zorunluluk, ezeli bir ilâhî inayetten başka değildir. Bununla beraber İbn Sînâ, tabiatla bağımsız kuvvetler de kabullenir ve ilâhî âlemde tabiat, zorunluluk ile hürlik Allahta bağdaştırılır⁹.

Kendiliğinden zorunlu olan varlık, Allah, her şeyden önce, zâtını bilicidir ve bu bilgi de varlığın sebebidir. O, mahiyeti bakımından akıl, âkil ve ma'kuldur. Bu zorunlu varlık, esasta, tümelleri bilir. Fakat, dolayısıyla ve tümellere ilişkileri derecesinde tikellere de bilgisi vardır¹⁰. Esasta, tikellere ait bilgi, aklın cisimleri etkileme aracı olan feleklerin nefsleri ile ilgilidir. İlâhî inayet te işte bu feleklerin nefsleri aracılığı ile âleme yayılmış ve bu âlemde parçalar ve insan için vahy ve mucizeden söz edilebilir olmuştur.

Fizik

İbn Sînâ, her şeyden önce, bir tabiat bilginidir, dolayısıyla, bu bakımdan da Aristo'ya yönelmiştir. Zira, Aristo, kavram teşkilini tabiat ilmine dayandırmıştır.

İbn Sînâ'ya göre cisimler madde ile maddeden ayrılmayan ve tabii bir tümel olan formdan yapılmışlardır ¹¹. Fizikî cisimlerin varlıkları kendi zâtları ve kemâllerine dayanır. Kemâller de ikidir: ilk kemâller ki bunlar, cisimle kaim olanlardır (renk, koku gibi); ikinci kemâller ki bunlar cisimsiz de kaim olanlardır (kuvvet, hareket gibi). İşte, fizik âlem, özellikle, kuvvet ve hareket gibi bu ikinci kemâller üzerine kurulmuştur ¹².

İbn Sînâ bu kuvvet fikri ile aşağıdan yukarıya doğru çıkarak psikolojiye, oradan da metafiziğe geçmekte, dolayısıyla, bir dinamizme ulaşmakta ve fiziği de metafiziğin başlangıcı yapmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre fizikî âlemin temellendiği kuvvet, dolayısıyla, bu kuvvetin eserleri sınırlıdır. Bu kuvvet, cismin içinde hareket sebebidir de. Zira, cisimlerdeki hareket ve faaliyetin sebebi cisim olamaz, cismin dışında bir şey de olamaz. Hareket ve faaliyetin sebebi, ancak, cismin kendinde olan bir kuvvet, bir form, bir nefis olabilir ¹³. Bu kuvvet, madde âleminde ilâhî âleme doğru yükselmek üzere üç türdür:

- 1- Maddeye ait kuvvetler.
- 2- Canlı cisimlere ait kuvvetler.
- 3- Semavî âleme ait kuvvetler.

Animist görüşten gelen tabii kuvvet ve meyl, ruhlar, gaye, feleklerin ruhları gibi fikirlerle madde ve ruh âlemlerinde ilâhî determinizme dayanan bir determinizm gören hocası Farabî'ye pek yaklaşamayan İbn Sînâ, Kâinat veya maddenin ezeli, ebedî ve değişmez kanunlara bağlılığını kabullenmekle beraber Yeni-Eflâtunçuluğun ilâhî feyz teorisinin etkisi ile, en sonda, bir finalizme ve mutlak spirüalizme varmaktadır. Onun, Yeni-Eflâtuncu etki altında biyolojik âlemle ruh âlemi arasındaki ayrılığı kaldıran canlı organik âlem görüşü de onu mistisizme götürmektedir.

Psikoloji

İbn Sînâ, psikolojisinde de deneycilikle akılcılığı birleştirir ve akıllar sınıflamasını özel bir nefisler veya ruhlar sınıflamasıyla tamam-

layarak psikolojisini fiziğine dayandırır. Onun psikolojisi nebatî nefis ile fiziğine ve düşünen nefis ile de metafiziğine bağlıdır.

İbn Sînâ psikolojisi üçe ayrılır:

- 1- Deneye ait psikoloji (nefis ve akıl teorisi).
- 2- Akla ait psikoloji (akıl mahiyeti).
- 3 Mistik psikoloji veya tasavvuf.

1- **Deneye ait psikoloji:** Nefis, kuvve halinde hayat sahibi olan her varlığın ilk kemâlidir. İbn Sînâ, nefis ve kuvvetleri konusunda Aristo'ya uyar ve nefsi üçe ayırır:

- a- Nebatî nefis: doğma, büyüme, gıdalanma.
- b- Hayvanî nefis: doğma, büyüme, gıdalanma, hareket etme, algılama.
- c- İnsanî nefis: nebatî ve hayvanî nefislerle birlikte akıl¹⁴.

İnsan nefsinin de iki kuvveti vardır:

- a- Yapıcı (âmile) kuvvet: İnsana mahsus hareket ettirici kuvvet.
- b- Bilici (âlîme) kuvvet: insana mahsus algılayıcı kuvvet.

İbn Sînâ'nın akıllar teorisi bu ikinci bilici kuvvete dayanır.

Farabî'de akıl dörde ayrılıyordu:

- 1- Kuvve halinde akıl.
- 2- Fiil halinde akıl.
- 3- Müstefad akıl.
- 4- Fa'al akıl.

Bu dört kuvvetten ilk üçü insan ruhunda bulunmaktadır.

İbn Sînâ'da ise akıl beşe ayrılmaktadır:

1- Heyulânî akıl: Bütün İnsanlarda bilme hususunda mevcut olan belirsiz isti'dat.

2- Meleke halinde akıl veya mümkün akıl: aklın açık ve zorunlu olanları bildiği mertebe (Birinci akıl derecesine göre fiil halinde olan bu akıl'ı Farabî, fiil halindeki akıl derecesinden ayrı bir derece saymamıştır).

3- Fiil halinde akıl: aklın kazanılmış (kîsbî) ve nazarî olan ma'kulleri algıladığı mertebe. Bu mertebe İbn Sînâ'ya göre ikinci aklın daha yüksek derecesidir.

4- Müstefad akıl: aklın kendisinde hazır olan ma'kullerin suretlerini fiilî olarak algıladığı merteye ki bu merteye aklın kemâl mertebesidir.

5- Kudśî akıl: bu merteye, aklın, eşyayı araçsız olarak sezgi ile bilme hâlidir ve meleke hâlinde akıl cinsinden yüksek bir derecedir ¹⁵. Bu kutsal akıl, kutsal kuvve derecesi, ancak, bazı kimselere mahsustur ve onlar da Peygamberlerdir.

İbn Sînâ amprik psikolojisini tecrid nazariyesiyle tamamlayıp rasyonel psikolojisine geçer.

İbn Sînâ'da da insanî nefsin fa'al akıl ile ittisali bir esastır, ancak, insanî nefis ile fa'al akıl arasında sadece bir ittisalden söz edilebilir yoksa insanî nefis ile fa'al akıl arasında bir ayniyetten söz edilemez. Başka bir deyişle, İbn Sînâ, fa'al akıl ile tasavvufa girmiyor, ruhu saflaştırıp oradan feyizlenme yolunu tutuyor. Şimdi, tecritte durum şudur: insan aklı, tikellerden tümelleri, ma'kulleri çıkarır ve fa'al akıl ile ittisâl etmekle de onları fiilî olarak algılar ¹⁶.

2- Rasyonel psikoloji: İbn Sînâ bunda nefis veya ruh tanımından ve varlığı hakkındaki delillerden söz eder ve spiritüalist bir görüş ortaya atar.

İbn Sînâ'ya göre nefis, hayat sahibi, her çeşit varlığın hareket prensibi ve ilk kemâlidir ve formdan ayrı ruhanî ve manevî bir cevherdir. Çünkü, varlığında tek ve aynidir. O, bedeni meydana getirir, ruhtan önce beden olamaz, beden ölümü ile de ruh yok olmaz. Bedeni koruyan ve ona etki yapan ruhtur.

Bir cevher olan ruh, bedenden tamamen bağımsızdır, çünkü, ruh bedensiz olarak kendi kendini bilebilir (İbn Sînâ'nın bu görüşü ispat yolunda kullandığı uçucu adam istiaresi namlıdır). Fakat, ruhun bedene, beden de ruha karşılıklı ihtiyaçları ve yardımları vardır. Esasta, beden, ruhun hizmetinde bir araçtır ve beden ruha en büyük hizmeti de bilgi için ruha duyumlar sağlamasıdır. Ruh, kendisinden çıkan birçok melekelerle, bedeni aracı kılarak yüksek bilgiler kazanıp kemâle vardıktan sonra kendine kavuşabilir, kendine kavuştuktan sonra da bedenden vaz geçebilir. Bedenle birleşmek suretiyle kişiliğini kazanan ruhun, beden ölümünden sonra tekrar bir bedene girmesi de söz konusu değildir.

İbn Sînâ da haşr hakkında Farabî gibi konuşmaktadır. Bazı risalelerinde haşrın maddî olacağına işaret eden İbn Sînâ, bazı risale-

lerinde de haşrın ma'nevî olacağından söz eder. Ona göre ma'nevî haşr ile ahirete ait mutluluk, çokluk âliminden kurtulup tekrar mutlak Bir ile birleşmektir. En büyük lezzet olan bu mutluluğa ruh, ancak, ölümden sonra erebilir. Bunun için de amelî akli kemâle ulaştırmak, duyulara ait lezzetten akla ait lezzete yükselmek, başka bir deyişle, ilâhî âlemi önce temmülle düşünebilmek, sonra da sevgi içinde yaşayabilmek gerekir¹⁷.

3- Tasavvuf: İbn Sînâ yukarıda kısaca işaret ettiğimiz işrakî fikirleriyle tasavvufuna geçer ve tasavvufu metafiziğe bağlar. Onda tasavvuf, Farabî'de olduğu gibi sübjektif bir hal değil, ayrı bir teori, akli bir görüştür, bununla beraber bağımsız bir ilim değildir¹⁸.

İbn Sînâ'nın tasavvufu (Esolocya) kitabındaki aşk felsefesine dayanır. Aşk, her varlığın esasıdır. Her şey ondan doğar ve onunla birliğe varır. Her çeşit sevgi, en sonda, Allah'ın tümel ve ezeli sevgisine ulaşır.

İbn Sînâ'da tasavvuf, kemâle erişmiş ruhun en yüksek lezzetidir. Bu da âlemdaki gerçeklerin, tertip ve düzenin kurucusu; bütün güzelliklerin kaynağı; düşünen, düşünce, düşünülen olan bir tek Allah'tan sudur eden ma'kulleri derin derin düşünüp bilmektir. İbn Sînâ'nın (İşarat) kitabında bildirdiğine göre bu gibi kimseler kutsal âleme yönelmiş kimseler olup bunlar insanların en seçkinleridirler. İnsanların en seçkinlerine (Ârif) derler. Âriflerin en seçkinine de (Peygamber) derler.

Ona göre iyi huyda ve doğru yolda olanlarda (Saîd) üç hâl görür:

1- İlk hâl ki bu zühhtür, yani Tanrıdan başkasından yüz çevirmektir.

2- Orta hâl ki bu ibadettir, yani Tanrıya gitmektir.

3- Son hâl ki bu bilgidir. Bu da Allah'ta yok olmak (fanî)tır.

İlâhî bilgi ve muhabbete erene ârif derler. Ârif, Hakka ulaştınca da onun bütün kudreti, iradesi ve ilmi, artık, Hakkın kudretinde, iradesinde ve ilminde yok olur. Yani, Hak ârifin kudreti, ilmi ve vücudu olur. Bu mertebede ârif, kader sırrına da vakıf olur. Böyle bir ârifin ibadeti de ancak Allah'a olur. Bu mertebeyi kavrayabilmek için ilim yakınlığından (ilmelyakin) hak yakınlığına (hakkelyakin) yükselmek ve bütünlüğü ile varlıktan geçerek zevka dalmak gerekir¹⁹.

Peygamberlik teorisi

İbn Sînâ'nın Peygamberlik teorisi veya din felsefesi de metafizine bağlıdır.

İbn Sînâ'ya göre insanlar bir cemiyet ve bir medeniyet içinde yaşamak zorundadırlar²⁰. Cemiyet hayatının temelini de ahlâk ve adalet kuralları teşkil eder. Bu kural ve kaideleri cemiyette kurmak ve geçerli kılmak ta ârifler ve özellikle onların en yüksek derecelisi olan Peygamberler sayesinde mümkün olabilir.

İbn Sînâ'nın (Necat) ve (İşarât) adlı kitaplarında vayh, levh-i mahfuz, melekler, mu'cize, Peygamberlik gibi meseleler gep psikolojik bir sistem içinde açıklanmış ve Peygamberlik, ruhsal melekelerin kemâl derecesi, kutsal aklın en üstün mertebesi, bir sezgi gücü sayılmıştır. Dolayısıyla, Peygamberlik, onda, kazanılmış (kisbî) bir hâl olmuştur.

İbn Sînâ'ya göre Peygamberde öyle bir nefis vardır ki bu nefis, nazarı hikmete ait gerçekleri öylesine hayallendirme, öyle sırlara ulaşma yetisindedir ki onlara en üstün insan aklı bile ulaşamaz. Dolayısıyla de Peygamberler, filozoflardan bu bakımdan daha üstündürler.

İbn Sînâ'ya göre vahy, insan aklı ile fa'al akıl arasındaki perdelerin tamamıyla kalkmasıyla insan aklına nufuz eden ilâhî feyzden ibarettir. Vahy meleği Cibril-i Emîn de fa'al akıldan başka değildir. Melekler, semavî nefisler, nuranî şu'leler; levh, feleklerin nefsleri; levh-i mahfuzda yazılı olmak ta tikellerin suretlerinin feleklerin nefslerinde çizilmiş ve nakşedilmiş olmasıdır. Mu'cize, nefsin maddede ve maddî âlemde irade kuvveti ile âdetlerin üsütünde bazı şeyler meydana getirmesi demektir.

Peygamberde üç ruhsal özellik olmalıdır:

- 1- Zekâsı parlak ve berrak olup hiç kimseden öğrenmeksizin en yüksek ma'kuller âlemini, yani gayb âlemini kavramalı.
- 2- Hayâl gücü kuvvetli ve mükemmel olup melekler (soyut akıllar)den sözler işidebilmeli, nuranî şu'leler görebilmelidir.
- 3- İrade gücü kuvvetli ve mükemmel olup tabiata hükmedebilmeli, mu'cize gösterebilmelidir.

Gerçi bu kabiliyetler, sadece, Peygamberlere, mahsus değildir, onlardan başka insanlar da bu kabiliyetlere sahip olabilirler. Şu kadar ki Peygamberlerde bu yolda fitrî bir mizaç ta vardır.

Peygamber, insanları dünyada ve âhirette doğru yola götürücü, dolayısıyla, ilâhî kanunu dünyada da hâkim kılıcıdır. Bu sebeple Peygamberler birer din kitabı ile gelirler ve dinsel kanunları da halkın anlayışına göre bildirirler ²¹.

Ahlâk

İbn Sînâ'nın, özellikle, din felsefesinin esaslı prensiblerinden biri olan ilâhî inayet görüşü, onun aklâkının da temelidir.

İbn Sînâ ahlâkının esası, iyiyi ve kötüyü ayırd etmek, sonra da kalbi tasfiye ile ona göre hareket etmektir. İnsanlarda iyiyi ve kötüyü ayırd etme ve ikisi arasında bir seçme yapma hür iradeye dayanır. Ancak, insanlardaki bu hür irade kendilerinden gelmez, o, Allah'ın inayeti eseridir. Fakat, bu ilâhî inayet, ilâhî zorunluluğun ta kendisidir. Bu da her şeyde mevcut olan kuvvetleri fiile çıkarmaktan ibarettir. Bu suretle de İbn Sînâ'da psikolojik hürriyet ile metafizik ve fizik zorunluluk prensipleri bu inayet teorisiyle bağdaştırılmak istenmiştir ²².

İnayet, Allah'ın ilminin kâinatın düzeni ve hayrı üzerine en uygun şekilde ilişkisi, kâinatın da bu ilişki şekli dolayısıyla sırf hayırdan sudur etmiş olmasıdır. İbn Sînâ'ya göre inayet kavramı ilim, kudret, hayır sıfatlarını içermektedir.

Allah, sırf hak ve sırf hayırdır ve her şey ondan sudur eder. Dolayısıyla, şer denen şey, ancak, hayrın yokluğundan ibarettir, kendi başına var olan bir şey değildir. Varlık ise zatı bakımından hayırdır. Şerrin, kötülüğün sebebi de maddedir. Kötülük, iyiliğe olan ihtiyaç ve iştiağın ve onun meydana çıkması ve bilinmesinin geçici bir aracı ve sonucudur ²³.

İbn Sînâ'ya göre varlıkların basit olarak en güzel bir tertip ve düzen içinde feyezânların başlangıcı, başka bir deyişle, varlıkların akıl âleminde toplu olarak bulunmaları (Kaza) dır. Varlıkların kaza-daki düzen ve tertip üze sebepleriyle dışa çıkmaları da (Kader) dir ²⁴. Hemen işaret edelim ki İbn Sînâ da Farabî gibi insanların kaderi üzerinde yıldızların etkisini şiddetle red eder ²⁵.

İbn Sînâ'yı Eleştirenler

İbn Sînâ'yı İbn Seb'in, İbn Teymiye, Munk, Emile Bréhier, Et. Gilson, Carra De Vaux, Leon Gauthier, İbrahim Madkour gibi

şarklı ve Garplı bir çok düşünürler çeşitli bakımlardan eleştirmişler ve özellikle, onun orijinal bir filozof olmadığı, tamamıyla Farabî'nin etkisi altında kaldığı, belli başlı felsefî tezlerinin daha önce, Farabî'de mevcut olduğu, felsefesini islâmiyetle uyuşturmayıp din çıkarına pek çok kayıplar verdiği hususunda birleşmişlerdir. Bununla beraber o, yine, başta Gazalî olmak üzere, tekfir edilmekten kurtulamamıştır. Daha hayatında yapılan bu ithamlardan çok üzülen İbn Sînâ düşmanlarına şu anlamda bir kıt'a ile cevap vermiştir:

Benim gibi bir adamı tekfir etmek kolay bir iş değildir.

Zira, benim imanım gibi bir iman kimsede yoktur.

Bu asırda benim gibi tek bir insan bulunsun... o da kâfir olsun...

O hâlde bütün dünya yüzünde bir Müslüman yok demektir ²⁶

İbn Sînâ'nın Şarkta Etkisi

İbn Sînâ felsefesi Şarkta felsefî Kelâm'ın da temeli olmuş ve bu etki Nasiruddin Tûsî, Seyyid Şerif Curcânî, İbn Seb'în, İbn Teymiye'lerden geçerek Kınalı Zade Ali ve İbn Kemal'lere kadar uzamıştır.

İbn Sînâ, ayrıca, psikolojisi ile Gazalî'yi, ittisâl teorisi ile de İşrakî felsefeyi etkilemiştir ²⁷.

İbn Sînâ'nın Garpta Etkisi

Daha on birinci yüzyılda, İbn Sînâ, Yeni-Eflâtuncu Salamon b. Gabirol'un (Hayat Kaynağı) adlı eseriyle Garpta tanınmağa başlandı. İslâm felsefî eserlerini ilk defa tercümeyle kalkışan Tulaytıla Baş Piskoposu Raymond'tur. Bu zat, özellikle, İbn Sînâ'nın eserlerini tercüme ettirmek maksadiyle Kastiliye'de Yahudilerden mürekkep bir tercüme kurulu kurdu ve başkanlığına da Dominik Gundissalvi'yi getirdi.

On ikinci yüzyılın ilk yarısından sonra ve on üçüncü yüzyılda İslâm felsefî eserlerinin lâtinceye tercümesi yoluyla Aristo'nun eserleri ve fikirleri Hıristiyan Skolâstiklerce tanınmağa başlandığı gibi bu tercümeler arasında bulunan (Kanun) ve (Şifa) ile de İbn Sînâ'nın etkisi yayılmağa başladı. Bir taraftan Augustine İbn Sînâ'dan aldığı ilham ile felsefesini sistemleştirirken diğer taraftan da İbn Sînâ'cı bir Augustine'cilik doğdu.

Bilgi meselesinde, akıllar teorisinde bir çok Hıristiyan filozoflar da İbn Sînâ'dan faydalandılar ve Yahudi filozofu Maimonides gibiler de kitaplarında İbn Sînâ'yı Aristo'dan üstün tuttular.

Yahudi Davud b. Johannes Hispanus'un yaptığı bir çok tercüme-
lerle de İbn Sînâ Hristiyan âleminde tamamen tanınmış oldu. İbn
Sînâ'nın, ruh tanımı ve sınıflaması başta olmak üzere, Garp Orta Çağın-
da Bonaventure, St. Thomas, Duns Scotus'a da etkisi büyük olmuş,
hatta, ruhu bağımsız bir cevher olarak tanımlamada Descartes bile
ona dayanmıştır.

On üçüncü yüzyılda, yine Tulaytıla'da Mihael Scot, İbn Rüşd'ü
de lâtin âlemine tanıttı. On üçüncü yüzyılda, Garpta, El-Kindî ve
özellikle Farabî hüküm sürerken on dördüncü yüzyılda İbn Sînâ
ve özellikle İbn Rüşd hepsinin yerine geçti ve on beşinci yüzyılda
ise İbn Rüşd biricik İslâm filozofu olarak sultanını yürüttü²⁸.

İbn Sînâ'nın Öğrencileri ve Çağdaşları

İbn Sînâ ve öğrencileri arasında özellikle Behmenyâr ile bunun
öğrencisi Abu Abbas al-Lukerî namlılardır. Birincisi ile İbn Sînâ
felsefesi en yüksek seviyesine çıkmış ikincisi ile de bu felsefe Horasan'a
yayılmıştır.

İbn Sînâ'nın çağdaşları arasında özellikle (Âsâr-ı Bâkiye) ve
(Kitab al-Hind)i ile namlı Abu Riyhan al-Bîrunî, Bağdat Adudiyye
hastahanesi baş doktoru olup İbn Butlan ile birlikte şerh ettiği yirmi
ciltlik Aristo metafiziği, Kitap al-Nafs'i ve Mısırlı ünlü âlim Rıdvân
ile yaptığı felsefî münakaşalarıyla namlı Abu'l-Farac b. al-Tayyib,
ve İslâm'da, fizik alanındaki özel buluşlarıyla pek haklı bir nam ka-
zanan büyük riyaziyeci ve astronom, metodcu ve filozof İbn Heysem
söze değer.

İbn Heysem'in felsefî görüşleri de pek orijinâldir. Ona göre din-
sel ilimler tamamen boş ve faydasız şeylerdir. Gerçeğe, ancak, mantıkla
kanalize edilmiş duyu ve akılla varılabilir. Bu sebeple de felsefe, bütün
ilimlerden üstün ve hepsinin temelidir. Gerçek filozof ta Aristo'dur.

İbn Heysem tüme varımı tasımdan üstün tutmuş, dolayısıyla, lâ-
tinceye çevrilen bazı eserleri aracı ile Francis Bacon'ı etkilemiş ve Orta
Çağ Avrupasında doğan amprizmin temeli olmuştur. Fakat, en sonda,
Heysem, Farabî'nin etkisine kapılarak amprizmden rasyonalizme
geçmiştir. Onun Meşşâî felsefesi gittikçe önemini kaybederek Şark
İslâm âleminde bir şey kazandıramamış, buna karşılık, onun zındık-
lıkla suçlandırılmasını sağlamıştır.

İbn Sînâ ile Gazâlî arasında da bir çok filozoflar yetişmiş ve bun-
ları Mısır, Irak ve Horasan filozofları diye üçe ayırmak âdet olmuştur.

Mısır filozofları, sadece, Farabî'ye bağlanmışlardır. Bunlardan, Peygamberlik teorisinde de Farabî'yi peşleyen İbn Fâtuk önemlidir²⁹.

Irak filozofları arasında da Abu'l-Berekât al-Bağdadî önemlidir. Aristo'danberi gelen zaman görüşüne karşı ortaya attığı vücudî bir zaman görüşü ile nam almıştır³⁰.

Horasan filozoflarına gelince, bunlar arasında zamanının bütün ilimlerinde üstad olan şair filozof Ömer Hayyam başta gelir. Felsefede İbn Sînâ'dan ve dinleri reddeden Abu'l-Maarri'den etkilenen Hayyam, ancak, felsefî bir ilâh kabullenmiştir. Hayyam, sadece, dünyayı yaşamış, âhireti inkâr etmiştir.

İbn Sînâ ve öğrencileri tarafından otoritesini sürdüregelen İslâm Meşşâî felsefesini Gazalî müthiş bir surette baltalamış ve İslâm'da felsefî düşüncenin çöküşüne sebep olmuştur. Bu devirlerde Şartka ilim ve felsefe Kelâmcıların, İsrakîlerin ve bazı bağımsız filozofların eline; Gazalî'ye reaksiyon olarak Garpta, Endülüste İbn Bacce, İbn Tufeyl ve özellikle İbn Rüşd tarafından canlandırılan İslâm Meşşâî felsefesi de bir takım siyasal olaylar yüzünden uzun ömürlü olamayıp İslâm Yahudi filozofların eline düşmüştü.

BİBLİYOGRAFYA

- A. Cemil**, *İbn Sînâ Hayatı ve Eserleri*, Darulfunun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, cilt. 3, sayı. 7, 1924.
- Abd al-Dayim Abu'l-Ata al-Ansarî**, *Ahdaf al-Falsafa al-İslamiyye*, Kahire, 1948.
- Abdulhalim Mahmud**, *Al-Tafkir al-Falsafî fi'l-İslâm*, Kahire, 1955.
- Abu Reyde**, *Nusus Falsafiyye Arabiyye*, Kahire, 1955.
- Abu Reyde**, (De Boer'dan tercüme), *Tarih al-Falsafa fi'l-İslâm*, Mısır, 1948.
- Ahmed Emin**, *Hayy b. Yakzan li- İbn Sînâ ve İbn Tufeyl ve al-Suhreverdî*, Mısır, 1952.
- Ahmed Emin**, *Zohr al-İslam*, Kahire, 1962.
- Ahmed Fuad al-Ahvani**, *Fi Alem al-Falsafa*, Kahire, 1948.
- Ahmed Fuad al-Ahvani**, *Ahval al-Nafs (Selasa Resail li İbn Sînâ)*, Kahire, 1952.
- Albir Nadir**, *İbn Sînâ va'n-Nefs al-Beşeriyye*, Beyrut, 1960.
- A.M. Goichon**, *La Philosophie D'Avicenne et son Influence en Europe Médiévale* Paris, 1944.

- Arthur J. Arberry**, *Avicenna on Theology*, London, 1951.
- Arthur J. Arberry**, *Revelation and Reason in İslam*, New York, 1957.
- Bols Mas'ad**, *Al-Vucud va'l-Mahiye*, Beyrut, 1955.
- Cavit Sunar**, *İslâm Felsefesi Dersleri*, Ankara, 1967.
- Carra De Vaux**, *Avicenne*, Paris, 1900.
- Cemaleddin al-Kıfti**, *Ahbar al-Hukemâ*, Mısır, 1326. (H.).
- Cemil Saliba**, *İbn Sînâ*, Dımişk, 1937.
- Cemil Saliba**, *Min Eflatun ilâ İbn Sînâ*, Dımişk, 1951.
- Cemil Saliba**, *Al-Drasat al-Falsafiyye*, Dımişk, 1964.
- Djamil Saliba**, *Eude sur la Métaphysique D'Avicenne*, Paris, 1926.
- Dagobet Rumes**, (Edit), *Treasury of Philosophy*, New York, 1964.
- Dwight M. Donaldson**, *Studies in Muslim Ethics*, London, 1953.
- Emile Bréhier**, *La Philosophie du Moyen Age*, Paris, 1949.
- Emin Mursi Kandil**, *İbn Sînâ* (İbn Sînâ'nın Mısır kitaplığında bulunan kitaplarının listesi), Mısır, 1950.
- Ernst Von Aster**, (Türkçe çev.) Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi Dersleri*, İstanbul, 1943.
- Ernst Von Aster**, *Felsefe Tarihinde Türkler*, İstanbul, 1937.
- Ernst Von Aster**, *Yeni Eflatunculuktan Aristoculuğa, İbn Sînâ* (Tarih Kurumu Yayını), İstanbul, 1937.
- Etienne Gilson**, *La Philosophie au Moyen Age*, Paris, 1952.
- Fahreddin Râzî**, *Munazarât al-Razî*, Haydarabad, 1355 (H.).
- G. C. Anawati**, (yayın) **Ahmed Emin**, *Muellefat İbn Sînâ*, Mısır, 1950.
- G. Quadri**, *La Philosophie Arabe dans L'Europe Médiévale*, Paris, 1960.
- Hâmid Abdullah**, *Al-İlac al-Nefsani*, Mısır, 1947.
- Hammude Garabe**, *İb Sînâ Beyn al-Din va'l-Falsafa*, Mısır.
- Hanna al-Fâhuri ve Halil al-Carr**, *Tarih al-Falsafa al-Arabiyye*, Beyrut, 1963.
- Haydar Bammat**, (Âdil Zuaytir), *Mecaliy al-İslam*, Kahire, 1956.
- Henry Corbin**, *Avicenne et le Récit Visionnaire*, Teheran, 1954.
- Henry Corbin**, *Histoire de la Philosophie Islamique*, Gallimard, 1964.
- İbn Sînâ**, *Tis'a Resail fî'l-Hikme va'l- Tabiiyat*, Kostantaniyye, 1298 (H.).
- İbn Sînâ**, (Muhyiddin Sabri), *Al-Necat*, Mısır, 1938.
- İbn Sînâ**, (İbrahim Madkour), *Al-Şifa*, Kahire, 1960.
- İbn Sînâ**, (Suleyman Dunya), *Al-İşarat va'l-Tanbîhat*, Mısır, 1960.
- İbn Sînâ**, (Suleyman Dunya), *Risala Adhaviyye fî Amr al-Maad*, Kahire, 1949.
- İbn Sînâ**, *Resail İbn Sînâ*, Haydarabad, 1353 (H.).

- İbn Sînâ**, *Fi'n-Nufus al-İnsaniyye ve İdrakatuha* (Tis'a Resail....), İstanbul 1293. (H.).
- İbn Sînâ**, *Al-Risala al-Arşıyye*, Haydarabat, 1353 (H.).
- İbn Sînâ**, *Hayy b. Yakzan*, Köprülü Kitaplığı, No: 1605.
- İbn Sînâ**, *Risala fi's-Saada va'l-Hucac inne al-Nafs al-İnsaniyye Cevher*, Haydarabad, 1353 (H.).
- İbn Sînâ**, (Ali Nasuh al-Tahar), *Al-Ruh al-Hâlîde*, Beyrut, 1960.
- İbn Sînâ**, *Risala al-Tayr*, (Resail İbn Sînâ, fi Esrar al-Hikme al-Maşrikiyye), Leiden, 1892.
- İbn Sînâ**, *Fi Isbat al-Nebevât ve Te'vil Ramuzuhim ve Emsalihim* (Tis'a Resail....), Kostantaniyye, 1298 (H.).
- İbn Sînâ**, *Risala fi'l-Ahd*, (Tis'a Resail...), Kostantaniyye, 1298 (H.).
- İbn Sînâ**, *Risala fi İlmi al-Ahlak*, (Tis'a Resail....), Kostantaniyye, 1298 (H.).
- İbn Sînâ**, *Risala fi Sır al-Kader*, Haydarabad, 1353 (H.).
- İbn Sînâ**, *Risala fi İbtal Ahkam al-Nucum*, Köprülü Kitaplığı, No: 1589.
- İsmail Hakkı İzmirli**, *İbn Sînâ'nın Felsefi Sistemi*, İbn Sînâ (Türk Tarih Kurumu Yayını), İstanbul, 1937.
- İsmail Hakkı İzmirli**, *İslamda Felsefe Ceryanları*, Darulfunun İlâhiyat Fakültesi Mesmuası, sayı. 15, 16.
- Julius R. Weinberg**, *A Short History of Medieval Philosophy*, Princeton Uni. 1964.
- Kemal al-Yazıcı**, *Al-Nusu al-Falsafiyye al-Saiga*, Beyrut, 1950.
- Kemal al-Yayıcı**, *Al-Nusus al-Falsafiyye al-Meystra*, Beyrut, 1963.
- Kemal al-Yazıcı ve Antuvan Gattas Kerem**, *İlam al-Falsafa al-Arab*, Beyrut, 1957.
- Kemal al-Yazıcı**, *Maalim al-Fikr al-Arabî*, Beyrut, 1958.
- K. Hafız Tufan**, *Makam al-Akl ind al-Arab*, Kahire, 1960.
- L. Ma'luf, Halil Eddeh, L. Şeyho**, *Makalat li-Ba'z Meşahir Felasifa al-Arab*, Beyrut. 1911.
- Louis Gardet**, *La Philosophie Religieuse. D'Avicenne*, Paris, 1951.
- Louis Gardet**, *L'İslam*, Desclée De Brouwer, 1970.
- Louis Gardet et M. Anawati**, *Introduction à la Théologie Musulmane*, Paris, 1948.
- Mahmud Kasım**, *Fi'n-Nefs va'l-Akl li-Felasifa al-Agrik va'l-İslam*, Kahire, 1954.
- Medenî Salih**, *Al-Vucud*, Bağdat, 1955.
- Mehmet Ali Aynî**, *İbn Sînâ* (Türk Tarih Kurumu Yayını) İstanbul 1937.

- Muhammed Kazım al-Tariycî**, *İbn Sînâ*, Bağdat, 1949.
- Muhammed Lutfi Cum'a**, *Tarih Felasifa al-İslam fî'l-Maşrık va'l-Magrib*, Mısır, 1927
- Muhammed Osman Necati**, *Al-İdrak al-Hissî ind İbn Sînâ*, Mısır, 1961.
- M.M. Sharif**, (Edit). *History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, 1963.
- Muhammed Yusuf Musa**, *Beyn al-Din va'l-Falsafa*, Kahire, 1959.
- Mustafa Abdurrazık**, *Tamhid li-Tarih al-Falsafa al-İslamiyye*, Kahire, 1944.
- Nedim al-Cisr**, *Al-Mu'cez fî'l-Falsafa al-Arabiyye*, Beyrut, 1951.
- Osman Ergin**, *İbn Sînâ Bibliyografyası*, İbn Sînâ (Türk Tarih Kurumu Yayını), İstanbul, 1937.
- Ömer Ferruh**, *Tarih al-Fikr al-Arabî*, Beyrut, 1962.
- Ömer Ferruh**, *Abkariyye al-Arab fî'l-İlm va'l-Falsafa*, Beyrut, 1952.
- Ömer Ferruh**, *Al-Farabiyan*, Beyrut, 1950.
- Salahaddin al-Munced**, *Al-Muntaka min Drasat al-Mustaşrikin*, Kahire, 1955.
- Soheil M. Afnan**, *İbn Sînâ*, London, 1958.
- Said Naficy**, *Bibliographie des Principaux Travaux Européens sur Avicenne*, Teheran, 1953.
- Taysir Şeyh al-Arz**, *İbn Sînâ*, Beyrut, 1962.
- Yahya Mahdavi**, *Fihrist Musannafat İbn Sînâ*, Teheran, 1954.
- Zahîruddin al-Bayhaki**, *Tarih Hukema al-İslam*, Dîmişk, 1946.

(Meşşâî Felsefesine Reaksiyon)

Gazalî

(1058-1111)

Abu Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ta'us Ahmed al-Tusî al-Şafîî H. 450 de Horasan'da Tus kasabasında doğdu ve H. 505 te öldü. Fıkıhta Şafîî mezhebine Kelâm'da da Eş'arî doktrinine¹ bağlı olan Gazalî, özellikle, Yusuf Nessac adlı bir sufi ile Nişapur'da baş Müderris olan Abu'l-Maalî al-Cuvaynî (İmam al-Haremeyn)den ders görüp feyz almış 1091 de de Nizam al-Mulk'ün Bağdat'ta açtığı (Nizamiye) medresesinin müderrisliğine tayin edilmişti. Başta sistematik kitabı olan (İhya al-Ulûm al-Din) olmak üzere şüpheli buhranlarından söz eden (Al-Munkiz min al-Dalâl) ve (Cevâhir al-Kur'an), filozofların görüşlerini inceleyen (Makasîd al-Felasife), filozofları tenkid ve tekfir eden (Tahafût al-Felâsife) ve ayrıca (Kimya al-Saada), (Al- İktisad fi'l-İ'tikad), (Mişkât al-En-var), (Eyyuha'l-Veled) gibi diğer kıymetli eserlerinde İslâm dininin diğer dinlerden ve özellikle felsefelerden üstünlüğünü ispatı gaye edindiğinden dolayı da çevresinde (Huccat'al-İslâm) ve (Zeyn'ud-Din) diye lakablanmıştı².

İslâm'da, gerçek meselesi üzerinde, Selefler his, akıl ve nakil yolunu tutmuşlar, onları peşleyen Kelâmcılar İslâmî esasları diyaletik (cedel) ve mantık yolundan ıspatlamağa çalışmışlar, filozoflar da Yunan felsefesine dayanarak uluhiyete ait meselelerde düşünce ve varlık prensiplerinden hareket etmişler ve din ile felsefeyi bağdaştırmağa çalışmışlardı. Din ile felsefe arasında yapılmak istenen bu bağdaşım da İslâm Meşşâî felsefesinde ilk adım olan El-Kindî'de bir karışım olmaktan ileri geçememiş³, bu barışımı, ancak, Farabî sağlamağa muvaffak olmuş ve dini felsefî temellerle sarsılmaz bir hale getirmek gayesiyle de onu felsefe yönünden yapmıştır⁴. Tarabî'yi peşleyen İbn Sînâ ise bu bağdaşımı kabul etmekle beraber, onu din yönüne yöneltmişti⁵. İbn Sînâ'dan sonra gelen İmam Gazalî ise, bu

büyük gayenin tamamen tersine, dinle felsefeyi, akılla vahyi birbirinden kesinlikle ayırmağı kendisine biricik gaye edinmişti.

İbn Sînâ'dan sonra Ehl-i Sünnet akîdesini temsil eden ve iymancılığın zirvesine çıkan Eş'arî Kelâmı İbn Sînâ okulunu şiddetli saldırılarla çökertmeğe başlamış, fakat, özellikle Gazalî, akıl ile vahyin birbirinin tamamıyla zıddı olduğunu i'lân ederek din namına akli yıkımı ve İslâm Meşşai felsefesine en büyük ve en yıkıcı saldırıyı yapmıştır.

Gazalî'ye göre din, ilme ait bilginin karşıtıdır. Binaenaleyh, dinin doğruları ilme ait bilgilerle aydınlatılamaz. Kaldı ki ilme ait bilgi de ispatlanamayan bir takım hipotezlere dayanır. Doğma, bilgidен üstündür, dolayısıyla, akıldan şüphe edilmelidir.

Mantıkî usulü kabul, delillerin in'ikâsını red ve felsefî konuları Kelâma soker, dolayısıyla, eski Kelâmcılardan ayrılarak Kelâmda üçüncü bir devir ačan Gazalî⁶ düşüncelerinde, özellikle, İslâm filozoflarından ve akılcılıktan pek faydalanmakla beraber yakîni elde etme meselesinde, önce, duyulardan sonra da akıldan şüphe ederek⁷ gerçeğı akıl ile değil, yaşayarak kabulü öne sürmüş⁸, ancak, bu kadarla kalmayarak akla karşı amansız bir savaş açmak suretiyle de, maalesef, İslâm medeniyetinin çöküşünde başlıca rolü oynamıştır.

Gerçek hakkında kesin yakîni akıl yüksekliğinde ve keskinliğinde değil de kalb saflığında arayan⁹ Gazalî, "İnsanlar uykudadırlar, öldükten sonra uyanacaklardır"¹⁰ hadîsinin işaret ettiği uyanma işinin böyle bir saf kalbin Allah tarafından uyandırılmasıyla, daha dünyada iken mümkün olduğunu ileri sürmüş ve bu kalb ölçüsü ile gerçek arayıcılarını dörde bölmüştür:

- 1- Kelâmcılar (ki bunlar rey ve nazar yolcularıdır)¹¹.
- 2- Filozoflar (ki bunlar mantık ve burhan yolcularıdır)¹².
- 3- Bâtınîler (ki bunlar bir İmama bağlanma ve yalnız ondan öğrenme yolcularıdır)¹³.
- 4- Mutasavvıflar (ki bunlar sırf keşif ve müşahede yolcularıdır)¹⁴.

Gazalî'ye göre Kelâmcıların, Filozofların ve Bâtınîlerin yolları, esasta, akla dayanmaktadır¹⁵. Ancak, akıl, her meseleyi çözecek, ve Allah'ı anlayıp bulacak güçte değildir. Dolayısıyla de metafizik, nazar ve istidlâl ile değil, ancak, vahy ile mümkündür ve vahye ait

yakının dayanağı da istiğraktır. Peygamberlik müessesesi zorunludur¹⁶.

Mutasavvıfların yoluna gelince, bu yol, Gazalî'ye göre, tasfiye yolu olup hem ilim gemi de hâl bakımından kemâl yoludur ve bütün yollardan üstündür¹⁷. Ancak, nasıl ki Kelâmcılar, sadece, halkın akîdelerini savunduklarından, Filozoflar, akli vahyin üstünde tuttuklarından, Bâtînîler de Peygambere değil de bir İmama ve onun öğretilerine dayandıklarından dolayı gerçeğe ulaşamazlarsa Mutasavvıfların Allah'lık iddiasında bulunanları, hulûl ve ittihad iddiasında bulunanları da gerçeğe ulaşmaktan uzaktırlar¹⁸.

Gazalî, dört bölüme ayırdığı gerçek yolcularından, özellikle, filozoflara saldırır ve onları üç bölüme ayırır:

- 1- Allah'ı ve ruhu inkâr edenler (Materyalistler-Dehriyyun)¹⁹.
- 2- Allah'ı kabul, fakat, ruhun bakasını ve âhireti inkâr edenler (Naturalistler-Tabiiyyun)²⁰.
- 3- Dinle uygunluk halinde görünmekle beraber, eseata, uyguzsuz olanlar (Metafizikçiler-İlâhiyyun)²¹.

Filozofların bu üç çeşidi de gerçeği kavramaktan uzaktırlar. Gazalî bu iddiasını ıspatlamak için işe ilimler sınıflamasından başlıyor ve her şeyden önce ilimleri ikiye ayırıyor:

1- Tevhid ile Allah hakkı, kul hakkı ve nefis hakkından ibaret olan ameli ilimler (Şer'i ilimler).

2- Akli ilimler²²

Gazalî akli ilimleri de şöylece sıralıyor:

- a- Matematiğe ve Mantığa ait ilimler
- b- Tabii ilimler.
- c- Varlık ilmi veya metafizik (Peygamberlik, mu'cizeler, kerametler, sufîlerin hâl ilmi.... v.s.)²³.

Gazalî, insan ilmini de ikiye ayırır:

- 1- İnsani öğrenme yolu.
- 2- İlâhi öğrenme yolu.

İnsani öğrenme yolu ya başkası tarafından veya kendi kendine olan öğrenme yoludur. Kendi kendine olan öğrenme yolu düşünce yoludur. Düşünce de tikel nefsin tümel nefsten faydalanmasıdır. Tümel nefis, bütün âlim ve hakîmlerden daha kuvvetli ve etkilidir.

İlâhî öğrenme yolu da vahy ve ilham yoludur. Vahy, yalnız Peygamberlere mahsus ilâhî bir bilgi tarzıdır. İlham ise Peygamber olmayan üstün insanlara mahsus içe ait (ledünnî) bilgi tarzıdır. Bu bilgi, Tanrı ile nefis arasında hiç bir araç olmaksızın kalbte doğrudan doğruya doğan saf ve lâtif bir bilgidir²⁴.

Gazalî, Farabî'nin (İhsa al-Ulûm)undan etkilenererek yine şöyle bir ilim sınıflaması yapar:

- 1- Matematik
- 2- Mantık
- 3- Tabiiyat
- 4- İlâhiyat
- 5- Siyaset
- 6- Ahlâk²⁵

Gazalî'ye göre ilk üç ilmin ilâhiyatla ilgisi yoktur. Felsefenin esaslı hataları da ilâhiyat ilmindedir ve o, sırf bu mesele için diyalektik yolunda (Tahafut al-Felasifa) adlı bir kitap yazmıştır.

Gazalî, (Tahafut) adlı kitabında on altısı ilâhiyata ve dördü de tabiiyata ait olmak üzere yirmi meselede filozoflara karşı gelmiştir. Bu meseleler sırasıyle şunlardır:

- 1- Âlemin kadîm, ezelî sayılması.
- 2- Âlemin, zaman ve hareketin ebedî sayılması.
- 3- Allah'ın âlemin fâili ve sâniî sayılması ve sâniin bir ırgad gibi görülmesi.
- 4- Âlem için bir sâniî vücuduna istidlâlde yetersizlik.
- 5- Allah'ın bir olduğuna dair ileri sürülen delillerde yetersizlik.
- 6- Allah'tan sıfatların kaldırılması.
- 7- İlk varlığın cins ve fasla bölünemeyeceği iddiası.
- 8- İlk vücudun basit olduğu, mahiyetsiz sırf vücud olduğu iddiası.
- 9- İlk varlığın cisim olmadığı hakkındaki delillerin yetersizliği.
- 10- Âlem için bir sâniin ve illetin gerekli olduğuna dair delil göstermekteki yetersizlik ve (Dehr)ciliğe sürüklenilme.
- 11- İlk varlığın eşyayı bildiğinin ve tümel olarak nevileri ve cinsleri bildiğinin ispatlanamaması.
- 12- İlk varlığın, aynı zamanda, kendi zâtını bildiği konusunda delil göstermekteki yetersizlik.

13- Allah'ın tikelleri bilmediği iddiası.

14- Semanın irade ile hareket eden bir hayvan olduğu ve çenbersel hareketi ile Allah'a taat ve ibadette bulunduğu hakkında yeterli delil gösterilememesi.

15- Semayı harekete getiren amacın açıklanamaması.

16- Semavî nefslerin bu âlemde meydana gelen bütün tikel şeyleri bildikleri iddiası.

17- Her şey için bir sebep kabulü ve sebep ile sonuç arasında zorunlu olarak ilişki bulunduğu, mu'cizenin imkânsızlığı iddiası.

18- İnsan nefsinin cisim ve araz olmayıp kendi kendisiyle kaim ruhanî bir cevher olduğu hakkında yeter derecede akli ispat gösterilememesi.

19- İnsan nefsinin bir kere vacut bulduktan sonra yok olmasının imkânsızlığı ve sermedî olduğu iddiası.

20- Haşrin cismanî olmayacağı, ruhların tekrar bedenlere girmeyeceği, cennet ve cehennemin de cismanî olmayacağı iddiası²⁶.

Yukarıdaki yirmi meseleyi şu altı meselede toplamak mümkündür:

1- Âlemin kıdemi ve ezeliliği meselesi.

2- Allahın sıfatları meselesi.

3- Allah'ın bilgisi meselesi.

4- Feleklerin nefsleri teorisi.

5- İnsanın nefsi meselesi.

6- İlliyyet teorisi²⁷.

Yirmi meselede filozofları reddeden Gazalî pek önemli tuttuğu üç meselede de onların kâfir olduklarına hükmetmiştir ki bu meseleler de şunlardır:

1- Âlemin başlangıçsız (kadîm) olması.

2- Allah'ın tümelleri bilip tikelleri bilmemesi.

3- Haşrin cismanî olacağının inkârı²⁸.

Gazalî bu üç meseleyi şöyle eleştirmektedir:

1- Âlemin başlangıçsız olduğu meselesi:

Filozoflara göre, Aristo'dan gelen görüş gereğince, âlem kadîmdir, başlangıcı ve sonu yoktur. Zira, sonradan meydana gelen şey gerçi madde ile meydana geliyor ama maddenin kendisi sonradan

meydana gelmiş olamaz. Başka bir deyişle, sonradan meydana çıkan şey madde değil, maddenin şekli, arazi ve niteliğidir. Allah maddeyi yaratmıyor, maddeye, ancak, şekil veriyor.

Gazalî ise sonradan meydana çıkan şeyin, yani mümkünün dayanağı olacak bir maddenin varlığını reddeder ve onun yerine aklın varlığını kabul ettiği bir şey kabul eder. Başka bir deyişle, filozoflara töre âlem, zorunlu olarak meydana gelmiştir. Gazalî'ye göre ise âlem, ilâhî irade ile yoktan yaratılmıştır.

Âlemin yaratılışı meselesinde Gazalî, filozoflarca kabul edilen zamanın sonsuz olduğu görüşünü de reddeder ve âlemin geçirdiği zamanın dışında ve ötesinde asla bir müddet olamayacağını, zamanın âlemle birlikte yaratıldığını ileri sürer. Gazalî'ye göre zaman, mekân ve sebep silsileleri, hatta, sayı silsilesi sonsuz değildir ve sonsuzluğun kuvve ve fiile ayrılması da önemli değildir. Gazalî'ye göre zaman ve makân, bizim muhayyele kuvvetimizin ve algı duyumu-muzun şartları olup dışa -ait gerçeklikleri ve geçerlikleri yoktur.

Kısaca, âlem, Allah'ın hür iradesi ile yoktan yaratılmıştır. Bu gerçeği de tabiata ve ondaki düzene yönelen akıl değil, fakat, Allah'a yönelen kalp gözü anlayabilir ²⁹.

2- Allah'ın bilgisi meselesi:

Filozoflara göre Yeni-Eflâtuncu sudur teorisi gereğince, âlem, Allah'tan sudur etmiştir, yoktan yaratılmış değildir.

Başka bir deyişle, Allah kendi zatını bilmekte ve bu bilgi ile var olmak ta aynı şeyi deyimlemektedir. Her şey Allah'tan zorunlu olarak çıkar; bununla beraber, Allah'ın ilmi, kudreti ve iradesi de aynı zamanda o şeyle ilgilidir. Bu suretle de bütün sıfatlar Allah'ın zâtına dayanmış olur. Bu görüşe göre de Allah, tümelleri tümel olarak bilir, fakat, tikelleri zaman ve mekân çerçevesinde teker teker bilmez. Tikelleri de, ancak, tümele nisbetle bilir.

Gazalî'ye göre ise âlem, Allah'ın bir yaratığıdır. Dolayısıyla, Allah, zâtını bildiği gibi kendi zâtından başka olan âlemdeki tek tek varlıkları ve olayları da bilir. Bundan ötürü Allah, tek tek her bir insanı küfür veya immandan bulunduğu hâl üzere bilir ³⁰.

3- Haşr meselesi:

Filozoflara göre ruh, maddeden bağımsız ma'nevî bir cevherdir. Başka bir deyişle, ruh maddeye muhtaç olmayan, kendi kendisiyle

var olan ve ölümden sonra da var olacak bir ruhanî cevherdir³¹. Bu sebeple haşr da, ancak, ruhanî olabilir.

Gazalî de aynı filozoflar gibi ruhun bedenden bağımsız ma'nevî bir çevher olduğunu, bedenın yok olmasından sonra da ruhun bakî kalacağını, dolayısıyla, haşrın da ruhanî olacağını kabul ederse de bu konuda o, filozofların aklı delillerine karşılık şer'î deliller ileri sürer. Gazalî, bu meselede de aklı değil, şeriati üstün tutar ve yine şeriata uyarak ruhanî haşrla birlikte bir de cismanî haşr kabul ve iddia eder³².

Gazalî, ruh anlayışında filozofların görüşünü benimsemekle beraber o, daha ziyade Kır'an ve hadîsin ruh tanımını kabullenir. Dolayısıyla, ondaki ruh kavramı Allah ile paraleldir. Gazalî'ye göre ruh ta Allah gibi bir ünitedir ve Allah gibi, her şeyden önce bir iradedir. Ruh, Allah gibi de hem her şeyin üstünde ve ötesinde (transcendant) hem her şeyin içinde (immanent)dir, yani, Allah nasıl kâinatın hem dışında hem de içinde ise ruh ta bedenlerin hem dışında hem içindedir. Ruh öyle bir aynadır ki bu ayna yalnız Allahın nuru ile parlar ve bu suretle de onda Allah'ın sıfatları ve mahiyeti akseder. Allah Ademe ruhundan nefh etmiştir³³ ve onu kendi sureti³⁴ ve fitratı üzre yaratmıştır³⁵.

Gazalî'ye göre Allah, nasıl, görülemez, bölünemez, zaman ve mekânla sınırlanamaz, hiç bir çeşit kategoriye giremez, rengi, şekli, büyüklüğü ve diğer şeyleri de düşünülemezse ruh için de durum aynıdır³⁶.

Âlemler başlıca ikiye ayrılır: emir âlemi ve halk âlemi³⁷. Emir âlemine ait şeylerde bölünme ve nitelikten söz edilemez. Bu sebeple ruh ta emir âlemine bağlıdır, çünkü, o, Allah'ın emrinden hasıl olmuştur³⁸. Halk âlemi de emir âlemine bağlıdır. Halk âlemini emir âlemi idare eder. Emirden maksat, dünyayı tertip ve düzene koyup idare eden ilâhî kuvvettir. Bundan ötürü de ruh, kendiliğinde ve kendiliğinden hayata sahip spiritüel bir prensiptir. Bu prensip bedene girmekle de bedeni canlı kılar ve onu kontrol eder, düzenler. Çünkü, beden, ruhun âleti, binek aracıdır.

Gazalî, dostlarına yazdığı bazı mektuplarda da şöyle demektedir: "Ruh bir mevcuttur ki yok görünür. Bir kimsenin onu görmesi imkân dışındadır. İnsanda hükmeden ve tasarruf eden ruhtur; kalıp, yani cesed ruhun zavallı bir esiridir. Her ne görülürse cesetten görüldüğü halde cesedin ondan haberi yoktur. Bütünlüğü ile âlemin

de âlemin meydana getirip düzenleyicisi ile misali şudur ki âlemin zerrelerinden hiç bir zerrenin vücudu ve düzenlenmesi (kıvamı) kendiliğinden değildir, ancak, onun meydana getiriciliği ve düzenleyiciliği ile her şeyin meydana getiriciliği ve düzenleyiciliği, zorunlu olarak, onunla olur. Çünkü, vücudun hak ve hakikatı onunla olup meydana getirilmişin ve düzenlenmişin vücudu kendisine ödünç verilmiştir”³⁹.

Kısaca, Allah, her şeyden önce, bir iradedir. Ancak, insan ruhu da Allah gibi, her şeyden önce, bir iradedir ve insan böyle bir ruha, yani iradeye sahip olması bakımından Allah ile akrabadır. İşte, Gazalî'nin ruh hakkındaki tasavvufî görüşü, onun psikolojisi ve epistemolojisinin de temelidir⁴⁰.

Gazalî'ye göre her insan dünyada bir mutluluk peşinde koşmakla beraber ruhun en büyük mutluluğu âhiret mutluluğudur. Bu da, ancak, âhiret gününe inanıp bu uğurda dünyadaki bütün eza ve cefalara göğüs gerenlere, iyi ahlâklılara, nasip olacaktır⁴¹.

Gazalî'ye göre insanlar âhiret hakkında dört bölüme ayrılırlar:

1- **Şeriatçılar:** Bunlar, dinî bildiriye uyarak haşrin cismanî, cennet ve cehennem lezzetlerinin de maddî çeşitten olduğuna ve bu lezzetlerin bitmeyeceğine inanırlar.

2- **Kelâmcılar ve filozoflar:** Bunlar, haşrin ruhanî, cennet ve cehennem lezzetlerinin de aklî çeşitten olduğuna inanırlar, maddî hazların fiilen varlığını yalanlarlar.

3- **Mutasavvıflar:** Bunlar, gerek duyulardan ileri gelen, gerek hayâl mahsulü olan, gerekse akla dayanan her çeşit lezzetleri yalanlarlar ve âhiret lezzetlerinin, sadece, ruhanî olduğunu kabullenirler.

4- **Cahiller:** Bunlar da bir takım budalalardır ki ölümün sırf yokluk olduğuna, insanların yokluktan gelip yine yokluğa gittiğine, dünyadaki taat ve isyanın âhiret hayatında hiç bir rol oynamayacağına inanırlar ve dünya hayatında, sadece, tutkuları peşinde koşarlar⁴².

Kısaca, Gazalî, haşr meselesinde filozofların ileri sürdükleri “Madde ma’kullerin mahallî olamaz” düsturunu, yani insan ruhunun kendi kendisiyle kaim ruhanî bir cevher olduğunu kabul etmekle beraber o, bu husustaki bütün felsefî delilleri reddeder ve onların

yerine şer'î delilleri koyar. Gazalî'ye göre de ruhanî haşr vardır, fakat, şeriat tarafından bildirildiği için, cismanî haşr de vardır.

Topluca deyecek olursak, Gazalî'ye göre ilâhiyat alanına giren bütün meselelerde bizi gerçeğe, yakîne götürecek olan şey soyut düşünce ve mantık değil, yaşanmış tecrübeden ibaret olan (Kalb Gözü) dür. Bu göze sahip olma yolu da tasavvuf yoludur⁴³.

Gazalî, kalb gözünü, çeşitli eserlerinde, şöylece tanımlamaktadır:

1- Kalb, kendisiyle hakikatin kavrandığı ma'nevî bir cevherdir.

2- Kalb, eşyanın özünü bir anda ve bütünlüğü ile sezip kavrayan ruhun en yüksek derecesidir. O, senin hakikatin, iç gözündür ve gayb âlemindeydir.

3- Kalb, levh-i mahfuzun kendisinde aksettiği kader aynası ve bilgi kaydanağıdır.

4- Kalb, dışa ait bilgide duyulara ve akla, içe ait bilgide de ilham ve keşfe dayanır.

5- Kalb gözü bir nurdur ki onunla görür, kalbin anahtarları da bir takım nurlardır ki gizlilikleri onlarla açar. En yüksek ve gerçek nur ise Allahtır; çünkü, Allah gerçek vücuttur, gerçeklerin gerçeğidir. Bu sebeple nur adı onda, aslî, diğer varlıklarda mecazdır.

6- Kalb, akıllıyı hayvandan, küçük çocuktan ve deliden ayırd eden anlamdır.

7- Kalb gözündeki nur hem kendini hem de kendinden başkasını görür ve algılar, fakat, et gözündeki nur kendini görmez başkasını görür, içi görmez dışı görür, sonsuzu görmez sonluyu görür, uzağı yakın, yakını uzak görür, büyüğü küçük, küçüğü büyük görür, duranı yürür, yürüyeni durur görür ve gördüklerinde de çoğu kere yanılır.

8- Kalb gözü veya akl için uzak ve yakın yoktur. Yerde ve göklerde bulunan her şeyi sebepleri ve gerçekleriyle kavrar ve onlara tasarruf eder.

9- Kalb gözü ma'kulleri, sonsuzluğu ve sonsuz olanı, Allah'ı da kavrar ve kendi özü ile bir olur. Allah'a ait bilgi lezzetleri kalbe aittir.

10- Kalb gözü iradeli olarak algılayıcı olduğundan âletsiz olarak kendisinin bilgisine ve kendisinin bilgisinin bilgisine de sahiptir.

11- Kalb gözüne bazen nefis, bazen ruh, bazen nur, bazen de akıl denir.

İlk

12- Kalb, terim olarak, Akıldır⁴⁴.

Gazalî felsefesinin dayanağı ve temel taşı olan kozalite meselesine gelince, o, filozofların kabullendikleri gibi, tabiatta bir sebeblilik ilkesi ve sebep ile sonuç arasında da zorunlu bir ilişki kabullenmez. Ona göre kâinatta ard arda sıralandığı görülen olaylar birbirine bağlı olmayıp ayrı ayrı olaylardır. Sebeple sonuç arasındaki bağlantı da bir alışkanlıktan ibaret olup zorunlu bir bağlantı değildir. Kâinatı sürekli olarak var eden ve ondaki tabii olayların gerçek sebebi ve etkileyici yalnız Allah'tır.

Başka bir deyişle, tabiat olayları irade ve kudret sahibi Allah'ın fiilleridirler, dolayısıyla de tabiat olayları arasında görülen ilişki ve tabiat kanunları da ilâhî âdete, yani sünnete uygundur. Olaylar birbirinin peşi sıra daima aynı suretle meydana gelirlerse de sebeple sonuç arasında hiç bir değişmez zorunlu ilişki yoktur. Bizim, tabiatta, sebep olarak gördüklerimiz, ancak, ikinci dereceden âdî sebeplerdir. Her şeyin gerçek sebebi ise, sadece, Allah'tır.

Kısaca, Allah'ın iradesi tabiat kanunlarının sınırı içinde ve onlara bağlı değil, tersine, tabiat kanunları Allah'ın iradesine bağlıdır, dolayısıyla, mu'cize vardır⁴⁵.

Gazalî, dini felsefeden üstün kılmak gayesiyle felsefe ve filozoflara karşı (Tehafut al-Felasife) adlı kitabıyla amansız bir savaş açmak ve sadece tasavvuf yolunu geçerli tutmak istemekle beraber (Mişkât..) ve (Al-Maznun..) adlı kitaplarında tasavvufa felsefî anlamlar vermiş ve felsefe yolunu tutmuştur⁴⁶. İbn Rüşd, Gazalî'yi red yolunda onun (Tehafut..) una karşılık yazdığı (Tahafut al-Tahafut) adlı kitabında onun bir çok fikirlerinin delillerinin yakîn ve ıspattan uzak olduğunu, hatta, şeriatta bile hataları bulunduğunu ortaya koydu. İbn Rüşd, aklın dine aykırı olmadığını, tersine, dinin yardımcısı ve tamamlayıcısı bulunduğunu ileri sürdü ve bunu ıspat yolunda da Gazalî'nin bile dini savunmada ve Kur'an'dan istihraçlarda bulunmada tamamiyle mantığa sarıldığına, çünkü, hakkın, ancak, mantıkla ortaya çıkarılabileceğine, filozofların maksatlarının da bundan başka bir şey olmadığına önemle işaret etti⁴⁷. Kaldı ki Gazalî'nin, fıkıh meselelerinde, tamamiyle hocası İmam al-Haremey'nin (Nihayet al-Matlab) adlı kitabına, felsefe ve filozofların reddine dair olan meselelerde de, özellikle, Yahya al-Nahvî'nin Eflâtun ve Aristo'yu red

hakkındaki kitabına dayandığı noktasında da ısrarla ve ittifakla durulmuştur⁴⁸. Gazalî, aklı şiddetle eleştirmiş ve ona ilmî bir yön çizebilmekten âciz kalıp ehl-i sünnet doktrinine sığınmış olmasına rağmen onun (İhya al-Ulûm) adlı kitabı bile Garp'ta zâhitlerce de red edilmiş ve bu yolda (al-İmlâ fi'r-Red ala-l-İhya) adlı bir kitap yazılmıştır⁴⁹.

Gazalî'nin Etkisi

Gazalî'nin etkisine gelince, bu etki, Şark'ta, din ile felsefeyi, akıl ile imanı ayırdığı için Kelâm alanında bile tepkiye çevrilmiş, Fahreddin Râzî ve Curcânî gibi Kelâmcılar Kelâm ile Fefsefeyi yeniden uzlaştırma luzumunu duymuşlardı.

İstanbul'un fethinden sonra da Fatihin emriyle ve gerçeğin ortaya çıkarılması amacıyla Gazalî'nin (Tahafut)u ile İbn Rüşd'ün (Tahafut)unu inceleyen Bursalı Hoca Zade ile Alaeddin Tusî, maalesef, Gazalî'yi desteklediler. Hoca Zade, kendisinin ayrıca yazdığı (Tahafut al-Felasife) adlı kitabında Gazalî yararına hareket etmiş ve hatta mevcut i'tirazlara kendi de iki İ'tiraz eklemiş ve filozofları red etmiştir. Alaeddin de yine bu konuda (Zahire) adlı bir kitap yazmış ve o da Gazalî yolunu tutarak filozofları red etmiştir. Ancak, şurası pek dikkate değer ki Hoca Zade de Alaeddin de yazdıkları kitaplarda İbn Rüşd'den hiç söz etmemişlerdir. Bu iki şahsı da daha sonra İbn Kemâl peşlemişdir.

Gazalî'nin Garp'ta etkisine gelince, bu etki, Gundisalvi'nin, onun eserlerini lâtinçeye tercümesi ile başlamış ve olumlu olmuştur. Gazalî'nin iman felsefesinden ilk etkilenenlerin başında Ramon Marti görülür. St. Thomas da gerek Ramon Marti aracı ile gerekse doğrudan doğruya Gazalî'nin iman felsefesinden etkilenmiş, fakat, diğer taraftan İbn Rüşd'ün Aristo felsefesinden de etkilenerek kendi sistemini kurmuştur. Özellikle, on dördüncü yüz yılda, Ockham, Nicola ve Peter gibi üç büyük septik filozof ta sebeplik meselesinde onun görüşünden faydalanmışlardır. Gazalî'nin, özellikle psikoloji alanında İbn Sînâ'dan faydalanması dolayısıyla, lâtinçe tercümeleri, aynı zamanda, İbn Sînâ'nın Garp üzerine etkisine de ayrıca yardım etmiştir.

Daha sonraları Pascal, (Pensées) adlı eserinde Ramon Marti aracı ile Gazalî'den etkilenmiş ve onun (Kalb gözü) terimini (Kalp Mantığı) diye deyimlemiş; Descartes matematik kesinliğe ulaşma-

da onun metodik şüphe yolundan gitmiş; sebeplilik konusunda ve sebep ile sonuç arasında zorunluluk olmadığı görüşünde Descartes'i peşleyen Occasionalist'ler ve Hume; aklın bütün meseleleri kavrama gücünde olmadığı, zaman ve mekânın da dışı ait gerçeklikleri bulunmadığı konusunda Kant; sezgi konusunda da Bergson hep onu peşlemişlerdir⁵⁰. Fakat, yine esefle tekrarlayalım ki felsefe alanında Garb'taki bazı büyük görüşlerin ilk adımını atan Gazalî, İslâm Dünyasında, kendisinden önce iki büyük Türk filozofunun ortaya koydukları büyük felsefî görüşlerin bir dînsizlik olarak görülmesine ve bunun sonucunda islâmın dinî ve felsefî hakimiyeti ile birlikte siyasî hakimiyetinin de çöküşüne, dolayısıyla, İslâm medeniyetinin de satvet ve i'tibardan düşmesine başlıca âmil olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

- Abu Bekr Abdurrazzak**, *Suhba al-Gazalî*, Kahire.
Abdullatif al-Taybavî, *al-Tasavvuf al-İslâmî al-Arabî*, Beyrut, 1928.
Abu'l-Ata al-Bekrî, *İ'tirafat al-Gazalî*, Beyrut.
Abduddayim Abu'l-Ata al-Ansarî, *Ahdaf al-Falsafa al-İslamiyye*, Kahire, 1948.
Abdulkerim al-Osman, *al-Drasat al-Nefsiyye İnd al-Muslimîn va'l-Gazalî*, Kahire, 1963.
Abdulkerim al-Osman, *Siyer al-Gazalî ve Akval al-Mutakaddimîn fih*, Dımuşk.
Abu Reyde, (*De Boer'dan çev.*), *Tarih al-Falsafa al-İslâm*, Mısır, 1928.
Ahmed Taşköprü Zade, (Türkçe çev.) *Kemalettin Mehmet, Mavzuat al-Ulûm*, İstanbul, 1313 (H).
Ahmet Hilmi Hoca Zade, *İmam Gazalî*, İstanbul, 1322 (H).
Ahmed Farid Rufaî, *al-Gazalî*, Kahire, 1926.
Ahmed b. Hanbel, *Musned*, Mısır. 1313 (H).
A.J. Arberry, *The Legacy of Persia*, Oxford, 1953.
A.J. Wensinck, *La Pensée De Ghazali*, Paris, 1942.
Alaeddin Ali al-Tusî, *al-Zahîre fi'l-Muhakama beyn Kitabeyn al-Gazalî ve Ibn Ruşd*, Haydarabad, 1317 (H).
Alfred Guillaume, *İslam*, London, 1961.
Behiyyuddin Deyyan, *al-Gazalî*, Mısır, 1958.
Buharî, *Sahih*, Leiden, 1908.
B. Carra De Vaux, *Ghazali*, Paris, 1902.
Brockelmann, *GAL*, I, 420-425; Suppl, I, p. 744-756.

- Cavit Sunar**, *İslâm Meşşat Felsefesinde İlk Adım: El-Kindî, İlâhiyat* Fakültesi Dergisi, Ankara, 1969.
- Cavit Sunar**, *İslâm'da Felsefe ve Farabî*, Ankara, 1972.
- Cavit Sunar**, *İslâm Felsefesi Dersleri*, Ankara, 1967.
- Cemil Saliba**, *al-Drasat al-Falsafiyye*, Dımeşk, 1964.
- Claud Field**, *The Confession of al-Ghazali*, London, 1909.
- D.M. Donaldson**, *Studies in Muslim Ethics*, London, 1953.
- Dagobert Runes**, (Edit), *Treasury of Philosophy*, New York, 1964.
- Ebi Nasr Abdulvahhab b. Takyuddin al-Subkî**, *Tabakat al-Safiyye al-Kubra*, Mısır, 1323 (H).
- Ebi'l-Kasım Ali b. al-Hasan b. Hibetullah b. Asakir al-Dımeşkî**, *Tebyin Kezb al-Mufteri fima Neseb ila'l-İmam Abi'l-Hasan al-Aş'arî*, Dımeşk, 1347 (H).
- Encyclopedia of Religion and Ethics**, London, 1953.
- Farid Jabre**, *La Notion De Certitude Selon Ghazali*, Paris, 1958.
- Farid Jabre**, *La Notion De La Ma'rifa Chez Ghazali*, Beyrut, 1958.
- Gazali (Abu Hâmid)**, *al-Kıstas al-Mustakim*, Beyrut, 1929.
- Gazali (Abu Hâmid)**, *Hulasa al-Tesanif fi't-Tasavvuf (al-Resail al-Farid)*, Mısır, 1327 (H).
- Gazali (Abu Hâmid)**, *Tahafut al-Felasifa*, Mısır, 1302; 1303; Beyrut, 1927.
- Gazali (Abu Hâmid)**, *Faysal al-Tafrika beyn al-İslam va'l-Zındika*, Mısır, 1907.
- Gazali (Abu Hâmid)**, *Kimya al-Saada*, (Macmua al-Resail), Mısır, 1328 (H).
- Gazali (Abu Hâmid)**, *Mışkat al-Anvar*, Mısır, 1322 (H).
- Gazali (Abu Hâmid)**, *al-Maznun al-Sagır*, Mısır, 1303 (H).
- Gazali (Abu Hâmid)**, *al-Risala al-Ledunniyye*, (al-Cevahir al-Gavalî min Resail al-İmam Hucca al-İslâm al-Gazalî), Kahire, 1934.
- Gazali (Abu Hâmid)**, *al-Munkiz min al-Dalâl*, Kahire, 1303 (H).
- Gazali (Abu Hâmid)**, (Türkçe çev.) *Said ve Zihni*, *al-Munkiz min al-Dalâl*, İstanbul, 1289 (H).
- Gazali (Abu Hâmid)**, (Türkçe çev.) *Hilmi Güngör*, *al-Munkiz min al-Dalâl*, Ankara, 1960.
- Gazali (Abu Hâmid)**, *İhya' Ulâm al-Din*, Mısır, 1306 (H). İstanbul, 1317 ve 1322 (H).
- Gazali (Abu Hâmid)**, *Mi'yar al-İlm*, Kahire, 1961.
- Gazali (Abu Hâmid)**, *al-İktisad fi'l-İtikad*, Ankara, 1962.
- Gazali (Abu Hâmid)**, *Kitab al-Maznun bihalâ gayr Ehlihi*, Mısır, 1303 (H).

- Gazalî (Abu Hâmid)**, *Kitab Mizan al-Amel*, Mısır, 1328 (H.).
- Gazalî (Abu Hâmid)**, *Mî'rac al-Salikin*, Kahire, 1964.
- Gazalî (Abu Hâmid)**, *Makasîd al-Felasifa*, Kahire, 1961.
- G. Quadri**, *La Philosophie Arabe dans L'Europe Médiévale*, Paris, 1960.
- Hanna al-Fahurî ve Halîl al-Carr**, *Tarih al-Falsafa al-Arabiyye*, Beyrut, 1963.
- Hasan Abdullatif Azzam**, *Ma li'l-Gazalî ve ma aleyh fi'l-Kavl al-Mansub ileyh "Leyse fi'l-Imkan Ebdaa mimma Kân"*, İskenderiyye, 1956.
- Haydar Bammât**, (Arabça çev) *Adil Zuaytîr, Mecaliyy al-İslâm*, Kahire, 1956.
- Henry Corbin**, *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris, 1964.
- İbn Hallekân**, *Vefayat al-A'yan*, Mısır, 1948.
- İslâm Ansiklopedisi**, *Gazalî maddesi*, cilt: 4.
- İsmail Hakkı İzmirli**, *Darulfunun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, sayı: 12, 1929; sayı: 16, 17, 1930.
- John Alden Williams**, *İslâm*, New York, 1963.
- Kemâl al-Yazıcı**, *al-Nasus - al-Falsafiyye al-Maysıra*, Beyrut, 1963
- Kemal al-Yazıcı ve Antuvan Gattas Kerem**, *İ'lam al-Falsafa al-Arabiyye*, Beyrut, 1957.
- Kerim Azkol**, *al-Akl fi'l-İslâm*, Beyrut, 1964.
- L. Gardet**, *L'İslâm*, Desclée De Brouwer, 1970.
- L. Gardet**, *Raison et Foi en İslâm*, Revue Thomiste, 1938.
- L. Ma'louf, L. Eddeh, L. Cheikho**; Makalat li Ba'z Meşahir Felasife al-Arab Muslimin ve Nasara, Beyrut, 1911.
- Louis Massignon**, *Time in Islamic Thought*, (Man and Time), London, 1958.
- Mahmud Ali Karaa**, *al-Sakafa al-Ruhiye fi Kitab İhya ulûm al-Din*, Kahire, 1947.
- Mehmet Ali Aynî**, *Huccat-ul İslâm İmam Gazalî*, İstanbul, 1327. (H.).
- Mehmed b. Mehmed al-Şehîr bi-Rodosî Zade**, *Tercüme Vefeyat al-A'yan li İbn Hallekân*, İstanbul, 1280. (H.).
- M. Kasım**, *Nusus Muhtara min al-Felasifa al-İslamiyye*, Mısır.
- M.M. Sharif**, (Edit.) *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, 1963.
- M. Şerafeetin Yaltekaya**, *Gazalî'nin Te'vil Hakkında Basılmamış Bir Eseri*, Darulfunun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, sayı: 16, İstanbul, 1930.
- M. Şerefeddin Yaltekaya**, *Gazalî ve Sencer*, Darulfunun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, sayı: 1, İstanbul, 1341. (H.).

- M. Smith**, *al-Ghazali: The Mystic*, London, 1944.
- M. Umaruddin**, *The Etnical Philosophy of Ghazzali*, Aliargh, 1949.
- Montgomery Watt**, *A Study of Al-Ghazali*, Edinburgh, 1963.
- Montgomery Watt**, *Faith and Practice of Al-Ghazali*, London, 1953.
- Muhammed Yusuf Musa**, *Beyn al-Din va'l-Falsafa fi Re'y İbn Ruşd ve Felasifa al-Asr al-Vasit*, Mısır, 1959.
- Muhammed Yusuf Musa**, *Falsafa al-Ahlak f'l-İslâm*, Kahire, 1963.
- Muhammed Lutfi Cum'a**, *Tarih Felasifa al-İslâm f'il-Maşrık va'l-Magrib*, Kahire, 1927.
- Musa Kâzım**, *Dinî İçtimaî Makaleler*, İstanbul, 1336 (H.).
- Mihrcan al-Gazali fi Dımışk**, ((Abu Hâmid al-Gazalî), Kahire, 1962. Bu kitaptan ele aldığımız makaler şunlardır:
- Abu'l-Ala Afifi**, *Eser al-Gazalî fi Tevcih al-Hayat al-Akhiyye va'r-Ruhiyye f'il-İslâm*.
- Abdulhamid Hasan**, *Minhec al-Gazalî f'il-Bahs anî'l-Hak*.
- Abdulhalim Mahmud**, *al-İmam Gazalî ve Ma'rifa al-Gayb*.
- Abdurrahman Bedewî**, *al-Gazalî ve Mesadırhu'l-Yunaniyye*.
- Abdulkерim al-Osman**, *Vezaif al-Nafs ind'al-Gazalî*.
- Ahmed Fuad al-Ahvani**, *al-Hassa al-Diniyye ind'al-Gazalî*.
- Ali Abu Bekr**, *al-Gazalî al-Muceddid*.
- Fethiye Suleyman**, *al-Tarbiye ind'al-Gazalî*.
- Heyyam al-Neveylatî**, *Tecrube al-Şek İnd'al-Gazalî*.
- İbrahim Madkour**, *al-Gazalî al-Fiylozof*.
- İsa Şahin**, *Nazariyye al-Ma'rifa ind'al-Gazalî*.
- Mahmud Kasım**, *al-Akl va't-Taklid fi Mezheb al-Gazalî*.
- Muhammed Sâbit al-Fendî**, *min Falsafa al-Din al-Gazalî*.
- Muhammed al-Haşimî**, *al-İlliyye va'l-İttifak fi Re'y al-İmam al-Gazalî*.
- Muhammed Abu Zuhra**, *al-Gazalî al-Fakîh*.
- Muhammed Behçet al-Baytar**, *Hucca al-İslam Abu Hâmid al-Gazalî*.
- Muhammed al-Sâdık Arcun**, *Miftah Şahsiyye al-Gazalî*.
- Muhammed al-Muntasır al-Kettanî**, *al-Gazalî va'l-Magrib*.
- M. Umaruddin**, *Al-Ghazali's Conception of Love with Special Reference to the Love of God*.
- Muhammed Cevad Mugniyye**, *Masdar al-Ma'rifa ve Hakika al-Kaşf ind'al-İmam al-Gazalî*.
- Mustafa Cevad**, *Asr al-İmam al-Gazalî*.
- Osman Emin**, *al-Cuvvaniyye al-Ahlakiyye ind'al-Gazalî*.
- Ömer Ferruh**, *Rucu' al-Gazalî ila'l-Yakîn*.
- Salahaddin al-Selcukî**, *Eser al-İmam al-Gazalî f'il-Ahlak*.
- Taysir Şeyh al-Arz**, *Nazariyye al-Ma'rifa ind'al-Gazalî*.

Yusuf al-Şarunî, *Muvazene Beyn Ara' al-İmam al-Gazalî va'l-Kadis Ogustin*.

Ömer Ferruh, *Tarih al-Fikr al-Arabî*, Beyrut, 1962.

Ömer Ferruh, *Abkariyye al-Arab fi'l-İlm va'l-Falsafa*, Beyrut, 1952.

P.M. Bouyges, *Essai de Chronologie des Ouvres d'al-Chazali*; edite et mis à jour par Michel (Allard), Beyrut, 1959.

P.M. Bouyges (Edit.), *Algazaliana*, Beyrut, 1922.

P.K. Hitti, *History of The Arabs*, London, 1949.

S.W. Zwemer, *A Moslem Seeker after God*, London, 1920.

Sarkis, *Mu'cam al-Matbuat*, Mısır, 1928.

Salih Saim, *Huccat-ul İslam İmam Gazalî*, İstanbul, 1315 (H.).

Seyyid Nawwab Ali, *Some Moral and Religious Teachings of al-Ghazzali*, London, 1946.

Solange Lemaitre, *Textes Mystiques*, Paris, 1955.

Suleyman Dunya, *al-Hakika fi Nazar al-Gazalî*, Mısır, 1947.

T. Arnold and A. Guillaume (Edit.), *The Legacy of İslam*, Oxford, 1931.

Taysir Şeyh al-Arz, *al-Gazalî*, Beyrut, 1960.

The Jewish Encyclopedia, New York, 1903.

Will Durant, *The Age of Faith*, New York, 1950.

Yakut al-Hamevî al-Rumî al-Bağdadî, *Mu'cam al-Buldan*, Mısır, 1906.

Yuhanna Kamir, *al-Gazalî*, Beyrut, 1947.

Yuhanna Kamir, *İbn Ruşd va'l-Gazalî, al-Tahafutan*, Beyrut, 1969.

Zeki Mubarek, *al-Ahlak ind'al-Gazalî*, Mısır.

(Gazalî'ye Reaksiyon)

ENDÜLÜS FELSEFESİ

Endülüste felsefe başlıca üç devreye ayrılır:

1- İbn Bacce'den önceki felsefe devri ki bu devirde özellikle tıp ve matematik birinci plânda, felsefe de ikinci plânda yer almış ve felsefeden de sadece mantığa önem verilmiştir ¹.

2- İkinci devre, İhvân-ı Safa Risalelerinin yayılmasıyla başlayan devredir ki bu devreyi İbn Bacce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd temsil ederler.

3- Üçüncü devre de İbn Rüşd felsefesinin Yahudi filozoflar tarafından devamından ibarettir.

Endülüs felsefesi, özel bir görünüş göstermekle beraber, o da esasta Aristo'cudur ve bu felsefenin en büyük filozofu da İbn Rüşd'tür.

İbn Bacce

(öl.1138)

Abu Bekr Muhammed b. Yahya b. al-Sâig (Avempace) İspanya'da Murabıt hanedanı devrinin önemli astronomu ², edebiyat ve musiki üstadı, derdlere deva doktoru ve Farabî'nin kurduğu Meşşâî felsefesinin Endülüs'te ilk mümessili pek namlı şair filozofudur ³. Aristo'ya yaptığı şerhleri, tıp, matematik, mantık, tabiiyat ve ilâhiyat hakkındaki kitapları ve hele (Kitab al-Nafs), (Risala al-Veda'), (Risala al-İttisâl) ve (Tadbir al-Mutavahhid) adlı eserleri ve Gazalî'ye yaptığı eleştirmelerle ün salmıştır. Endülüste, kafa ve gönül, yani felsefe ve musiki onun şahsında kemâl bulmuş, bu bakımdan da o, Endülüsün Farabî'si olmuştur ⁴.

İbn Bacce'de gaye Allaha ulaşmak (ittisâl)tır ⁵. O, bu gaye ile, istidlâl ile keşfi birleştirerek felsefesine tasavvufî bir renk vermiş ve

İşrakî bir yola yönelmiş olmakla beraber, esasta, matematik ve tabii ilimlere ve akılcı felsefeye önem veren Aristo'cu bir filozoftur.

İbn Bacce, Aristo gibi, metafiziğini ve psikolojisini fiziği üzerine kurar ve her şeyden önce varlıkları ikiye ayırır: hareketli varlıklar ve hareketsiz varlıklar.

Hareket eden varlıkların ezeldenberi hareket halinde olmaları gerekir. Ezeli olan bir hareket te hareket edenin kendi zâtından veya nefsinden gelemez. Bu ezeli hareket, ancak, sonsuz bir varlıktan gelebilir, bu varlık ta akıldır. Hareketi veren aklın ezeliğine karşılık, hareketi alan varlıklar sonludurlar. Akıl ile cisim arasında da kendiliğinden harekette bulunan nefis, aracılık eder⁶.

Başka bir deyişle, İbn Bacce her şeyden önce madde ve form meselesini ele almaktadır. Muhammed Sagîr Hasan al-Ma'sumi'ye göre İbn Bacce nazarında madde, formsuz olarak mevcut olabilir⁷. Ziza, eğer böyle olmasa, bu takdirde onun, madde ve forma bölünebilmesi ve bu bölünmenin de sonsuzca sürüp gitmesi gerekir. Ona göre maddede mevcut olan ilk formun soyut bir form olması demek, maddenin forma malik olmaması demektir.

İbn Bacce'de form kelimesi, ruh, şekil, kuvvet, kavram, anlam gibi çeşitli anlamlara gelir. Ona göre bir beden formunun üç derecesi vardır:

- 1- Genel ruh veya entellektüel form.
- 2- Özel (tikel, şahsî) ruhî form.
- 3- Fizikî form.

İbn Bacce ruhî formu da üçe ayırır:

- 1- Madde ile sıkı ilişkide bulunmakla maddî kavranılrları (ma'kulleri) tam ve mükemmel hale koyan toparlak cisimlerin formları.
- 2- Maddede mevcut olan maddî kavranılrlar (Ma'kuller, intelligibles).
- 3- Ruhun fakültelerinde mevcut olan formlar (selim akıl, tahayyül, meleke, hatıra... gibi) ki bunlar ruhî formlarla maddî kavranılrlar arasında aracıdırlar.

İbn Bacce, fa'al akıl ile ilgili bulunan formlara genel spiritüel formlar, selim akıl ile ilgili olan formlara da özel ruhî formlar der.

Genel spirüel formlar, sadece, bir tek ilgiye nail ve mazhar oldukları halde özel spirüel formlar iki ilgiye maliktirler: biri, duyulur olan ile özel, diğeri de idrâk eder olan ile genel⁸.

Varlıklara gelince, varlıklar, Allah'tan çıkışları sırasına göre kemâle sahiptirler ve birbirlerine nazaran kemâl bakımından derecelenirler. Dolayısıyla, her bir varlık, bilgi ve faaliyet bakımından da bunları kemâl derecesine göre kabullenir.

En yüksek bilgi Allah'a ve onun feleklerine ve meleklerine ait bilgidir ve dünyaya doğru inildikçe bilgi de derece derece kıymetinden kaybeder. Bununla beraber, her çeşit bilginin gayesi, insanı Allah'a kavuşturmadır.

Aklın, varlıkların mahiyetine ait bilgisi de iki çeşittir:

- 1- Algılanabilen, fakat, iycad ve keşf edilemeyen bilgiler.
- 2- Hem algılanabilen hem de iycad ve keşf edilebilen bilgiler.

Akla gelince, bir ilk akıl, bir de ikinci dereceden akıllar vardır. İnsan aklı, ilk akıldan en uzak olan akıldır. İnsan aklı da ikiye ayrılır: teorik ve pratik.

İnsan aklı, ilk akıldan en uzak olmakla beraber o, ilk akla yaklaşılma yetisindedir de. Bu yaklaşma da iki şekilde olur:

1- İspata dayandırılmış bilginin kazanılmasıyla ki bunda en yüksek akıl, artık, bir formdur.

2- Hiç bir gayret sarfetmeden ve geleneksel öğrenme yollarına bağ vurmadan bir bilgi kazanmakla ki bu da Süfîlerin yoludur.⁹

Başka bir deyişle, esasta iki çeşit bilgi vardır:

- 1- Tikel bilgiler.
- 2- Fa'al akıl aracı ile elde edilen ma'kullerin bilgisi ki bunlar tümel bilgilerdir.

Tikel bilgiler, genellikle eşyaya ait bilgilerdir. İnsanın eşyayı gereği gibi bilmesi için de onları akıl yolundan dört sebep ile, yani form, madde, fail ve gaye sebepleriyle tam olarak bilmesi lâzımdır. Ancak bu dört sebeple inceleme yolundan geçtikten sonradır ki ruhun bir iç görüşünden ve bu iç görüşün akılda aksetmesinden söz edilebilir.¹⁰

Tümel bilgilere gelince, kavranılrlara (ma'kullere) ait tümel bilgi, insan aklının kemâl derecesine aittir. İnsan akılı bu kemâl derecesine ise, ancak, fa'al akıl ile ittisâl ederek ulaşabilir. İnsan aklının fa'al akıl ile birleşmesinden maksat ta ilimsiz kuru tasavvufî bir halvet ve bir vecd değildir. Bundan maksat, ruhun, saflığını korumakla beraber akıl yolundan fa'al akıl ile tam bir birliğe kavuşmasıdır. İnsan aklının fa'al akıl ile böyle tam bir birliğe kavuşabilmesi ve fa'al akıl Allah'tan sadır olmakla Allah'a da kavuşabilmesi için de insanın ilim ve felsefe öğrenimi yapması ve bu yolda akıl kuvvetlerini geliştirmesi şarttır. Çünkü, insanı geliştiren, insanı insan yapan, ancak, bu yoldur ve böyle bir bilgiyi insana bahşeden de Allah'tır.¹¹

İbn Bacce, (Tadbir al-Mutevahhid, "İnsanlardan uzak yaşayan adamın tedbiri") adlı eserinde insanın, sadece, kavranılrlarla uğraşmasını tavsiye eder. Ziza, onca, insan için son gaye Kavranılrlardır. Çünkü, insan, mahiyeti bakımından, yani kendisinde bulunan bu kavranılrlar sayesinde üstün ve ilâhî bir varlıktır. İnsan, kendisinin aklî ve dolayısıyla üstün ve ilâhî bir varlık olduğunu da ancak fa'al akılla kavrayabilir. Bunun için de insanın fa'al akıl ile birleşmesi lâzımdır. İnsanın fa'al akılla birleşmesi de ancak kavranılrlar yoluyla ve aracı iledir. Bu kavranılrlar yolunda ilerledikçe insan ile fa'al akıl arasındaki perdeler kalkar. Perdeler kalktıkça da insan, gayb âlemini görmeğe ve bilmeğe başlar ve en sonda da bu âlemden haber veren bir Peygamber olur. Fakat, böyle bir ululuk ta ancak bu dünyada ve ancak ilimle mümkündür.¹²

İbn Bacce'nin bu tasavvufî görüşlerinde de Farafî'den etkilendiği açıktır.

Şimdi, madem ki insan kendini, ancak, akılla ve ilim yoluyla bilebilir, dolayısıyla, Allah'a giden yol da ancak bu yol olabilir.

Allah zorunlu varlıktır. Her şeyi mükemmel olan zâtından sudur ettiren ve mümkünler âlemine çıkaran odur. Onun kendi zâtına olan bilgisi, onun bütün eşyaya olan bilgisini de içerir ve onun eşyayı bilişi, eşyanın meydana çıkışının, yani yaradılışının da sebebidir.¹³

Başka bir deyişle, Allah, ilk prensiple eşyayı yarattığı gibi bütün fiillerin en üstün ve ilk yaratıcısı da odur. Yani Allah, fâillerin ve âmil-lerin de yaratıcısıdır. Gerçek fâil veya âmil Allah'tır, diğerleri, ancak, ona bağlı olduklarından dolayı fâildirler. Semavî cisimleri kaplayan fâil akıl, bütün yok olucu varlıkların fâilidir, fakat, asıl fâil, hem semavî cisimleri hem de fâil akılı yaratan Allah'tır. Fiziksel varlıklar,

sonsuzca devam edemeyip zamanda var olmaktan çıkarlar. Fakat, Allah, akıl ve ruhu, inayeti ile "Dehr"ın sürekliliğinde ve zevk içinde mutlu kılar. Bu sebeple bir hadiste "Dehri sövmeyiniz, dehr Allah'a gider" denmiştir.¹⁴

Yaratılıştta, insanla felekler, dolayısıyla, akıllar, fa'al akıl ve Allah arasında ilişkiler olduğu gibi bu dünyada da insanla hayvan, hayvanla nebat ve nebatla ma'den arasında da ilişkiler vardır¹⁵. İnsan da iki yönü ile bu iki âlemin ortasındadır. İşte, kendini, Allah'ını ve bütün yaratıkları ilim yoluyla ve böyle bir ilimle bilen insanın fiillerini ve hareketlerini de buna göre ayarlaması gerekir.

İnsanın aksiyonları da esasta ikiye ayrılır: hayvanî ve insanî. Dolayısıyla faziletler de ikiye ayrılır: formel faziletler ve spekülâfif faziletler. Formel faziletler doğuştan olup irade ve ihtiyara dayanmazlar. Spekülâtif faziletler ise spekülâsyona ve hür bir irade ve ihtiyara dayanan faziletlerdir.

İnsanî bir maksat veya bir menfaat ile değil de sadece doğruluk ve iyilik için yapılan bir aksiyon da ilâhî bir aksiyondur.

Başka bir deyişle, insana, özellikle aydın kişiye ve filozofa yakışan şudur:

a- Cisme ve organlara ait aksiyonları, zorunlu olduklarından, zorunlu olarak işlemeli.

b- Ruha ve nefse ait işleri de insanı son gayeye ulaştırıcı oldukları için işlemeli.

c- Fakat, akla ait şeyleri, yani kavranılabilirleri doğrudan doğruya yapmalı. Çünkü, kavranılabilirler insan için en son gayeyi teşkil ederler. Çünkü, insan, ancak, onlarla insandır ve dolayısıyla ilâhî bir varlıktır.

Bu yol, özellikle, filozofların yoludur. Çünkü, bu en son gayeye, ancak, filozof ulaşabilir. Filozof, bu en son gayeye ulaşınca da yüksek akıllardan, semavî akıllardan biri olur ve böyle olunca da ilâhî bir varlık olur¹⁶.

Kısaca, ancak, düşünceye, akla dayanan fiiller ihtiyarîdir ve ancak ihtiyarî fiiller insanîdir¹⁷. Ahlâklılık ta ancak bu gibi aksiyon ve hareketlerde söz konusu olabilir. Topluca söylemek gerekirse, insanlar, hayvanî nefslarına hâkim olmalı ve hayatlarınca kişisel ve nefsi faydaları peşinde değil, sadece, adâlet ve doğruluk yolunda yürümelidirler. Bu yol, iyilik yolu, varlık yoludur. Kötülük te iyiliğin, varlığın yokluğudur.

İşte, üstün ve gelişmiş bir devlet ve milletin evlâtları akılcı ve ahlâkça böyle bir yolda olmalıdırlar. Çünkü, ferdler, cemiyetlerin esasıdır. Ferdler ne kadar akıl yönünde gelişmiş ve hürlük kazanmış iseler böyle ferdlerden meydana gelen cemiyetler de o oranda yükselmiş olurlar. Bununla beraber, ferdlerin yükselebilmeleri, dolayısıyla, ilim elde edebilmeleri için de cemiyet şarttır. Ancak, böyle yüksek bir gayeye ulaşmak için cemiyet hayatının bazı zararlarını ortadan kaldırmak lâzımdır. Bunun için cemiyet içinde, fakat, cemiyetten uzakmış gibi yaşamak, başka bir deyişle, cemiyet içinde cemiyet yapmak gerekir.

Topluca ve kısaca, insan, bilgisiz kuru bir halvet ve riyazatlarla değil, ancak, ilim ve felsefe öğrenimi ile akıl kuvvetlerini adım adım geliştirebilir. Akıl kuvvetlerini geliştiren insan da fa'al akılla birleşebilir. Fa'al akılla birleşen insan da fa'al aklın kendisinden sudur ettiği Allah'a kavuşabilir. Bu birleşme ve kavuşma da insan için en büyük mutluluktur. Çünkü, ebedî hayat bundan ibarettir¹⁸. Dolayısıyla, herkes için ortak bir insanlık aklından ve onun fa'al akıl ile birleşmesinden söz edilebilirse de her bir insan aklı için bir âhiret hayatından söz etmek mümkün değildir. Bu, ancak, rasyonel olmayan nefis için mümkün olabilir.

Sırf felsefe, vahy bildirileriyle bağdaştırılamaz. Din, ancak, felsefî zekâyâ sahib olmayan halk için bir disiplin mahiyetindedir.

Yüksek akılcı felsefesi, kendisinden sonra gelen İbn Tüfeyi ve İbn Rüşd'e temel olan İbn Bacce'nin Ömer Hayyamı peşleyerek fıkıh yerine medenî kanunu savunması ve "Dehr, sürekli olarak bir değişiklik içindedir. Hiç bir şey hâli üzre devam etmez. İnsan, nebat ve hayvan gibidir. Ölüm, her şeyin sonudur"¹⁹ gibi sözleri de din açısından dine aykırı sayılmış ve felsefe ile dini ayıramayanlar ve felsefî kültürden yoksun olanlarca o da dinsizlikle suçlanmış²⁰ ve en sonda bu büyük adam tıp alanındaki büyük şâanını da çekemeyen rakipleri tarafından daha genç yaşında iken 1138 de zehirlenmiştir²¹.

İbn Bacce'nin etkisine ve öğrencilerine gelince, o, İkinci Hakem'in Şark'tan getirttiği, fakat, kendisine gelinceye kadar hiç kimsenin el sürmeğe cesaret edemediği felsefe kitaplarından hakkiyle faydalanan ve gösterdiği yüksek felsefî bir zekâ ile Endülüste büyük bir nam alan ilk İslâm filosofudur. İbn Bacce'nin başlıca öğrencisi de Abu'l-Hasan Ali b. Abdullaziz'dir. Bu zat, hocasının felsefî görüşlerini bir yere toplamış ve yazdığı ön sözde de İbn Bacce'nin felsefeyi kavramada

İbn Sînâ ve Gazalî'den çok üstün olduğunu ve bu yolda Farabî'den sonra ikinci üstad sayılması gerektiğini ileri sürmüştür²². İbn Bacce bir şiirinde de şöyle demektedir:

"Bütün ilim ve tefekkür vâdilerini dolaştım ve bütün felsefe ve ma'rifet âlimlerini gözden geçirdim. Hep gördüklerim, hayret eliyle çenelerini tutanlar veya nedamet dişlerini gıcırdatanlardır"²³.

BİBLİYOGRAFYA

Abbé Barbe, (Türkçe çev.) *Bohor İsrail, Tarih-i Felsefe*, İstanbul, 1331 (H.).

Abu Reyde, (De Boer'dan tercüme), *Tarih al-Falsafa fi'l-İslam*, Kahire, 1954.

Abu Nasr al-Fath b. Abdullah b. Hakan al-Kaysî, *Kalaid al-Akyan va Muhasin al-A'yan*, Kahire, 1283 (H.).

Adam Mez, (Arapça çev.) *Abu Reyde, Al-Hazara al-İslamiyye fi'l-Karn al-Râbi al-Hicrî*, Kahire, 1947.

Ahmed b. Muhammed al-Makkarî al-Tilimsânî, *Nafh al-Tıyb*, Kahire, 1949.

Ahmed Emin, *Zohr al-İslam*, Kahire, 1962.

Cavit Sunar, *İslam Felsefesi Derstleri*, Ankara, 1967.

Cemaleddin al-Kiftî, *Ahbar al-Hukema*, Kahire, 1326 (H.).

Dagoert Runes, (Edit.), *Treasury of Philosophy*, New York, 1964.

G. Quadri, *La Philosophie Arabe Dans L'Europe Médiévale*, Paris, 1960.

Hanna al-Fahurî ve Halil al-Carr, *Tarih al-Falsafa al-Arabiyye*, Beyrut, 1963.

Hayreddin al-Zirkli, *Al-İ'lam*, 1954-1959.

Henry Corbin, *Histoire de la Philsophie Islamique*, Paris, 1964.

İbn Bacce, *Risala al-Ittisal*, (Ahmed Fuad al-Ahvanî), *Talhis Kitab al-Nefs li Abi'l-Valid b. Ruşd ve Arbaa Resail*, Kahire, 1950.

İbn Bacce, (Basan) *Muhammed Sagır Hasan al-Ma'sumî*, *İlm al-Nafs*, Dımişk, 1960.

İbn Hallekân, *Vafayat al-A'yan*, Kahire, 1948.

İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, (Basan) *Ahmed Emin, Hayy b. Yakzan li İbn Sînâ ve İbn Tufeyl va's-Suhreverdi*, Kahire, 1952.

İslâm Ansiklopedisi, cilt. IV, İstanbul, 1950.

İsmail Hakkı İzmirli, *İslamda Felsefe Ceryanları*, Darulfunun İlâhiyyat Fakültesi Mecmuası, sayı. 18, İstanbul, 1931.

- İsmail Hakkı İzmirli**, *İslam Mütefekkirleri İle Garb Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, Ankara, 1964.
- James Hastings**, (Edit.), *The Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York, 1951.
- Kadri Hafız Tufan**, *Makam al-Akl İnd'al-Arab*, Kahire, 1960.
- Kemal al-Yazıcı ve Antuvan Gattas Kerem**, *İlam al-Falsafa al-Arabiyye*, Beyrut, 1953.
- Muhammed Abd al-Mun'im Haffaca**, *Kıssa al-Edeb fi'l-Endulus*, Beyrut, 1962.
- Muhammed Gallab**, *Al-Falsafa al-İslamiyye fi'l-Magrib*, Kahire, 1948.
- Muhammed Kasım**, *Fi'n-Nefs va'l-Akl li Felasifa al-Agrik va'l-İslam*, Kahire, 1954.
- Muhammed Lutfi Cum'a**, *Tarih felasifa al-İslam fi'l-Maşrik va'l-Magrib*, Kahire, 1927.
- M.M. Sharif**, (Edit.), *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, 1963.
- M. Şerefeddin Yalrkaya**, *İbn Bacce*, (Felsefe Arkivi), cilt. I, No. 1, İstanbul Uni., 1945.
- M. Şerefeddin Yalrkaya**, *İbn Seb'tnin Sicilya Cevaplarının Tercümesi*, (Felsefe Yıllığı) sayı. 2, Haşiyeye. 1, s. 6-8, Haşiyeye. 1, s. 8 ve s. 10-12, İstanbul, 1934-1935.
- Muhammed Yusuf Musa**, *Tarih al-Ahlâk*, Kahire, 1953.
- Omar Ferruh**, *Tarih al-Fikr al-Arabî*, Beyrut, 1962.
- Omar Ferruh**, *Abkariyye al-Arab*, Beyrut, 1952.
- Omar Ferruh**, *İbn Bacce va Falsafa al' Magribiyye*, Beyrut, 1952.
- Omar Riza Kahlale**, *Mu'cam al-Muellifin*, Dımışk, 1957.
- Paul Edwards**, (Edit.), *The Encyclopaedia of Philosophy*, New York, 1967.
- Salamon Munk**, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, Paris, 1955.

İbn Tufeyl

(1106-1185)

Abu Bekr Muhammed b. Abd al-Malik b. Tufeyl al-Kaysi Veya (Abubacer), Muvahhidler¹ devrinde Garanata'da Vâdi-i Aşk'ta doğan ve felsefe alanında olduğu kadar astronomi, tıp, matematik ve edebiyat alanlarında da pek nam almış olan bir filozoftur. Hayatını, özel doktoru bulunduğu Muvahhidin emiri Abu Ya'kub Yusuf b. Abd al-Mu'min'in sarayındaki zengin kitablığında incelemeler, araştırmalar ve aralarına İbn Rüşd'ü de soktuğu üstün âlim ve filozoflarla sohbetlerle geçirmiştir².

Ferd ve cemiyet meseleleri üzerinde önemle duran ve ferdi cemiyetin kökü olarak ele alan İbn Tufeyl, Yunan felsefesi ile Doğu hikmetinden bir sentez yapmak gayesiyle İbn Bacce'nin yüksek akılcılık felsefesini peşlemekle beraber tasavvufî unsurlara da önem vererek Suhreverdi'nin İşrak felsefesini de elden bırakmamış ve böyle bir sentezle yeni bir dünya görüşü ortaya atmış³ ve gerçeğe ulaşma yolunda kendinden önceki filozofları hatalı ve noksan görerek eleştirmiştir⁴. Yazmaktan ziyade düşünmekten zevk alan büyük filozof, düşünceleri arasında 1185 te Merakeş'te ölmüştür.

(Hayy b. Yakzan) risalesinde görüldüğü gibi gayelerden mebde'lerle değil de mebde'lerden gayelere giden, dolayısıyla, öğretime hiç bir luzum göstermeyen psikolojik bir yaşantıdan, irrasyonel bir meta fizikten ibaret olan İbn Tufeyl felsefesi⁵ her ne kadar İskenderiye yoluyla gelen Panteist Meşşâî felsefesine yakın ise de, esasta, ondan da ayrı bir karakterdedir.

İbn Tufeyl, Descartes'in fitrî fikirler nazariyesinin de temelini teşkil eden felsefesinde, gerçeğe ulaşma yolunda istidlâl ve hadsi, nazar ve zevki, şariat ve hikmeti birleştirmiş⁶ ve insan nefsinin fa'al akılla, ancak, teemmül yoluyla birleşebileceğini (İttisal) iddia etmiştir⁷. Başka bir deyişle, Allah'a kavuşma aracı olan en yüksek bilgi vecd'e

dayanır. Fakat, onun bu vecd'i felsefî bir anlamdadır ve vahyi de fa'al akıldan ibarettir.

İbn Tufeyl, kâinatın ezeli oluşu görüşünü de yoktan yaratılmış olduğu görüşünü de kabul etmez ve ona göre bu iki görüşün her ikisi de cismanî olmayan zorunlu bir varlığın, bir fâil sebebin mevcudiyetini gerektirir. Her şeyin gerçek sebebi Allah'tır. Kozalite zinciri Allah'ın sentetik bir fiilidir. Allah, kâinata zaman bakımından değil, ancak, zâtı bakımından öncedir, bu suretle, de kâinat, Allah'la birlikte ezeldir ve kâinat bizzat Allah'tan, Allah'ın zâtının bir tecellisinden ve Allah'ın özünün bir gölgesinden ibarettir. Allah'ın zâtının mahiyeti de ezeli bir işrak ve tecelliden başka değildir ⁸.

İbn Tufeyl'e göre de, Farabî ve İbn Sînâ'da olduğu gibi, Allah birdir. Bir'den de ancak bir çıkar ve çokluk, ikinci bir'den sonra başlar. Fakat, bu çokluk, baştaki birlikte; bu milyarlarca ışıklar, baştaki kaynak ışıktaki yok olucudur.

Allah imajı, insanın ruhunda daha başlangıçtan beri vardır⁹. Allah, cismanî olmadığından onu duyularımızla veya tahayyül gücümüzle kavrayamayız. Bunun gibi, ondan sudur eden varlıkların mahiyetlerini de bu yol ile kavramak imkânsızdır. Gerçek bilgi iki esasa dayanmalıdır: Akıl ve Sezgi. Bilgi, deneyin akıl ile ve aklın da sezgi ili uygunluğudur. İnsan, gerçeğe ulaşmada, gerek parçalardan bütüne (istikra') gerekse bütünden parçalara (Ta'lil), akıl yürütme yolunu da aşarak kendi içinde bulunan sezgi ışığına da yönelmelidir. Çünkü, Allah'ın zâtı sırf nurdur. Nur da, her şeyden önce, insanın içinde bulunan nurla algılanabilir. Ancak, sırf bur olan ilâhî zâtı algılayabilecek olan insanın içindeki nuru uyandırmak ve parlatmak, sadece, duyuların, aklın ve ruhun özel terbiyesi ile mümkündür ve ancak Allah hakkında bu suretle elde edilecek bir bilgi bize bizzat zâtı verebilir ¹⁰.

Din ve felsefe meselesine gelince, din ve felsefenin ikisi de aynı gerçeği ararlar ve aynı gerçeğe ulaşmak isterler. Sadece, bu arama ve ulaşma işinde tuttıkları yol, birbirinden ayrıdır. Din, halk için, fakat, felsefe, nâdir zekâlar içindir. Bu sebeple, felsefî bilginin temelleri duyuların algısı, akıl ve sezgidir. Din bilgisinin temelinde de sezgi bulunmakla beraber onun asıl kaynağı Allah'tan gelen vahy'dir. Başka bir deyişle, Peygamberlerin bilgisi vahy yoluyla doğrudan doğruyadır ve şahsîdir. Felsefe ferdîdir ve belirli bir mizaç ve zekânın aydınlanma sonucudur; insanın realite ile yüzyüze gelmesidir. Fakat, din, ferdî bir

meşgale değil, sosyal bir disiplindir, yani düzene ve kaidelere ait bir görüştür ve özellikle zühd hayatını hedef tutar. Tek bir cümle ile deyimleyecek olursak, din ve felsefe birbirinden ayrılamaz ve dinden uzak felsefe olamaz ¹¹.

Kısaca, İbn Tufeyl, İbn Bacce'nin yüksek akılcı felsefesini esas tutmakla beraber, onu, özellikle, Suhreverdî ve Şîrazî'den ilhamlanarak İşrak felsefesi haline sokmuş, fakat, bunu yaparken işrak görüşünü vücutçu görüşten önemle ayırmış ve aralarındaki farkı da bir rengin çeşitli anları gibi bir çeşit duygulanma olarak deyimlemiştir.

İbn Tufeyl, felsefî görüşlerini, özellikle, (Hayy b. Yakzan) adlı felsefî romanında açıklamıştır ¹². İbn Tufeyl, bu felsefî romanında üç gaye peşlemektedir:

1- İnsan, tabiatı, kendi kendine inceleyerek teemmül yoluyla felsefenin en yüksek gayesine erebilir, yani insan akı fa'al akılla ittisâl edebilir.

2- Tabiatı inceleme yolundan elde edilen deneye ve akla ait ilimlerle Allah'tan vahy yoluyla gelen ilâhî ilim, yani felsefe ile şariat arasında bir ayrılık olamaz. Tersine, bu iki ilim arasında tam bir beraberlik, uygunluk vardır.

3- Sırf gerçek, ancak, pek ender olan metin ruhlara mahsustur. Bu sebeple felsefî gerçekleri halktan gizlemek ve onları onların anladıkları derecede dinî dil ile uyarmak daha doğrudur ¹³.

Şimdi, bu gayeleri, bu felsefî romanda kısaca görelim:

İbn Tufeyl, bu felsefî romanında yedişer yıllık yaş devreleri ayırmakta ve her devreyi ilim için bir merhale saymaktadır.

İlk yedi yıllık devrede Hayy'ın ıssız bir adada kendi kendine doğması ve bir Ceylan tarafından beslenip büyütülmesi söz konusudur. İkinci yedi yıllık devrede de Ceylanın ölümü ve Hayy'ın bu ölümün, yani hareketsizliğin sebebini öğrenmesi, başka bir deyişle, bedeni hareket ettirici ve idare edici bir şeyin varlığını ve bunun kaybolmasıyla ölüm denen olayın meydana geldiğini, fakat, bu ölüm olayının, ancak, bedenle ilgili olduğunu ve bu ölüm olayında bedenden ayrılan şeyin, hangi çeşit olursa olsun, bütün canlıların hepsinin başlangıçlarına ait olan birliği sağlandığını, bunun da ruh olduğunu ve bu ruhun her canlının vücudunu o vücudun kendi araçlarıyla idare ettiğini

düşünüp bilmesi söz konusudur. Üçüncü yedi yıllık devrede de hayvanî ruhu öğrenen Hayy'in, hayvanlardan da faydalanabilmek için gerekli kuvvet ve araçları öğrenmesi söz konusudur.

Birinci Gaye

Artık, Hayy, yirmi yaşına gelmiş, tabiî olaylardan edindiği deneyler ve bilgiler sayesinde nazariyatla uğraşmağa başlamış, böylelikle de felsefe yolunu tutmuştur. Hayvanlarda olduğu gibi nebatlarda da birer nefis olduğunu ve onları harekete getiren nefslerin birer cins ile birer fasıldan ibaret bulunduğunu ve bu hususun cansızlar âleminde de böyle olması gerektiğini düşünüyor ve cisimlerdeki suretlerin, ancak, akılla kavranılabildiğini görüyor.

Hayy, varlığı incelerken, cisimlerin suret ile maddeden meydana geldiğini, maddede suretler değiştikçe fiil ve eserlerin de değiştiğini, evvelce olmayıp sonradan meydana çıkan bir şeyde onu meydana çıkaran bir şeyin varlığının zorunlu olduğunu düşünüyor ve bir illiyet prensibinin vücudunu ve bütün suretler sonradan meydana çıkmakla bütünlüğü ile âlemin de bir zorunlu vücuda bağlı ve muhtaç olduğunu kabulleniyor.

Bu düşünceleri çağında hayatının dördüncü devresinde ve yirmi sekiz yaşında olan Hayy, bütünlüğü ile kâinat için kabullendiği bu zorunlu (vâcib) vücudun kaç tane olduğunu bulmak için bu doğuşlar ve ölüşlerden, bu illetlerden ibaret olan tabiat âlemini bırakarak, gök cisimleri âlemini incelemeğe başlıyor. İncelemesi sonunda da bu gök cisimleri âleminin muhtar bir fâile muhtaç olduğunu ve bu fâilin cisim olmaması gerektiğini, doğuşlar ve ölüşler âleminin de tek bir cisim gibi olduğunu ve bütünlüğü ile varlığın ister yoktan yaratılışında, ister kadîm oluşunda cisim ve cismanî olmayan bir fâile bağlanması gerektiğini ve bu fâilin de cevher olmayıp illet olduğunu ve varlığın yoktan yaratılmış olmaktan ziyade kadîm olmasının daha doğru olacağını da kabulleniyor. Ve yine düşünüyor ki bu her şeyin kendisinden meydana geldiği zorunlu vücut Allah'tır ve Allah, sırf vücut, sırf kemâl, sırf güzellik, sırf ilim, sırf kudret.... tir de.

Böylece, otuz beş yaşına gelmiş olan ve duyular âleminde ma'kuller âlemine, eserden eseri yapana doğru yol alan Hayy, kendi kendine var olan bu sırf vücudun, yani Allah'ın, duyularla değil, ancak, insanın kendi zâtı ile, yani akli ile algılanabileceğini, dolayısıyla, insanın kendi zâtının da, zorunlu varlık cismanî olmaması gerek-

tiğini, bu sebeple de zorunlu varlık gibi, bedenden ayrıldıktan sonra da yok olmayıp ebedî olarak yaşayacağını, ve ancak daha bedende iken bedenî gafletlerden sıyrılıp daima Allahı düşünen ve onu sürekli olarak müşahade ile gerçek kemale ve lezzete ulaşmış olan insanın bu ebedilikte ebedî mutluluğa kavuşacağını da keşf ediyor.

Ve yine, Hayy, düşünüyor ki dünyadaki canlı veya cansız varlıklar, zorunlu vücuttan haberdar olmaksızın doğup yok olurlar ve bunların gayeleri, sadece, nevîlerinin yok olmamasını sağlamaktır. Buna karşılık, gök cisimleri yok olucu değildirler. Zira onlar bileşik değil, basittirler. Bu doğuşlar ve yok oluşlar âleminde en aşağı mertebede bulunan dört unsur yalnız cisimlik vasfına maliktirler. Bu cisimliğe bir suret eklenmekle nebat, birden fazla suretler eklenmekle de hayvan meydana gelir. Demek ki tabiatta bir gelişme (tekâmül) vardır.

İnsan da bir hayvan olmakla beraber onun gayesi başkadır. İnsan, biri nefsi veya ruhanî diğeri de cismanî olmak üzere iki şeyden bileşiktir. İnsanın ruhanî tarafı ilahî bir emirdir ve insan bu tarafı ile Allah'ı algılar, şeref kazanır. İnsanın bu ruhanî tarafı, cisimlere ait hassa ve vasıflarla ilişkisi olmayan, değişmez, yok olaz taraftır. İnsanın bu ruhanî tarafı da duyularla değil, ancak, kendisi ile bilinebilir. Çünkü, o, cisim değildir, cismanî de değildir. Bu sebeple de o hem ârif, hem ma'ruf, hem ma'rifettir; hem âlim, hem ilim, hem de ma'lumdur. İşte, insanın gerçek cevheri de buradadır, yani insanın insanlığı tefekkürden ibarettir. İnsanın cevherliliği tefekkürden ibaret olunca, yani insan, cisimlik sıfatları dışında bulununca, insan Allah'a benzemiş olur ki bu takdirde insanın Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanması, onun ahlâkiyle ahlâklanması gerekir. Allah'ın sıfatları ise zatının aynidir. Allah'a benzemek te gerçek mutluluktur.

Allah'a benzemek te üç türlüdür:

1- Bu duyular âleminde tasarrufta bulunmak ile. Fakat, bu Cenab-ı Hakkı müşahedeyi perdeler ve yalnız hayvanî ruhu besler.

2- Hayvanî ruhla müşahade ile. Fakat, bu müşahadede de insan, yalnız kendi zâtını görebilir, düşünebilir.

3- Tam ve hâlis bir istiğrak içinde müşahade ile. İşte, gerçek müşahade bu müşahededir. Zira, bu müşahade Allah'ı müşahededir ve böyle bir müşahadede bütün zâtlar fanî olur ki asıl gaye de budur. Ancak, bu üçüncü müşahade ikinci müşahedeye, ikinci müşahade de birinci müşahedeye dayanmakta olup hayvanî ruhu kuvvetlendirip geliştirmek lâzımdır.

İnsanın, zâtı bakımından Allah'ın zâtına bağlanması gerçek (Fenâ)dır. Bu da insanın zâtını Allah'ın zâtında yok etmesi demektir. Böyle bir yok olma da nefsi terbiye ile insanın kendisinde Allah'tan başka bir şey bırakmamaktır. Böyle olunca da artık o, Allah'ı her yerde görür, sesini duyar, sözünü anlar olur. Çünkü, Allah nuru, bütün kâinatı kaplayan ve saflık derecesine göre bütün varlıkta görünen gerçek varlıktır. Bu gerçek söze gelmez, ancak, işaretle bildirilebilir ki sonuç şudur:

İnsanın zâtının gerçeği Allah'ın zâtından ibarettir, yani bu makama ulaşan insan Allah'tır, nur kaynağıdır; diğer varlıklar bu nurun saçtığı ışıklar gibidir. İşte, tam (Fenâ) hâli budur. İnsan, bu hâlinde (Mufarık) lar denen semâvî nefsleri de müşahede edebilir.

Bu ilâhî âlem söze gelmez, tadılır. Duyularla kavranan âlem de bu ilâhî âleme bağlı olduğundan bu âlem de bütün bütün yok olmaz. Bununla beraber, ilâhî âlem, bu âlemden tamamiyle müstağnîdir. İşte ittisâlin gerçek anlamı da budur.

İkinci Gaye

Hayy, (Fenâ) âleminde yükselmiş ise de maddî vücuda ve vücudunun ihtiyaçları sebebi ile bu fenâ âleminden yine duyular âlemine dönüyor. Duyular âlemine dönünce de yine şevki artıp ebedî âleme yükseliyor. Fakat, yine maddî ihtiyaçları sebebi ile o âlemden duramayıp bu âleme dönüyor ve böylece o fenâ âlemi ile bu duyular âlemi arasında bir gidip gelmedir başlıyor. Hayy, bu arada elli yaşına varıyor ve artık bu gidip gelmelerden kurtularak sürekli bir ebdî hayata kavuşmak istiyor.

Tam bu sırada Hayy'ın adasına komşu bir adada beraberce yaşamakta olan Absal ve Salaman adındaki iki arkadaştan Absal, uzlete, keşfe ve tefekküre meyilli olduğundan sadece cemiyet hayatına düşkün ve o hayatın günlük işleriyle meşgul olan Salaman'ı terk ederek Hayy'ın bulunduğu adaya geliyor. Şariat sahibi olan Absal, Hayy'a her şeyden önce konuşmasını, ondan sonra da dinî akîdelerini ve ibadeti öğretiyor. Hayy da ona kendi bilgisini öğretince, Absal, kendi şariatında vârid olan şeylerin hepsinin Hayy'ın müşahede ettiği şeylerin misalleri olduğunu anlıyor ve o zaman kalb gözü açılıyor, tefekkürü parlıyor ve şariatla çözülmeyen hiç bir müşkil kalmıyor, dolayısıyla, o da doğru akıllılardan oluyor ve Hayy'ı da Allah'ın Evliyalarından biri sayıyor.

Hayy da Absal'dan işittiği şeriatla vârid olan şeylerin, kendisinin ulaştığı bâtınî makamında müşahede ettiği gerçeklere aykırı olmadığı görüyor ve Absal'ın Peygamberliğini de doğruluyor.

Kısaca, Hayy, şeriat ile felsefenin ikisinin de mutlak gerçeği aradıklarını görüp ikisini de birleştiriyor, yani vahy'i te'vil ederek felsefe ile aynı şey yapıyor. Böylelikle, ancak, bu gerçek derecesine ve bu sonsuz mutluluk mertebesine ulaşan kimsenin insanları Peygamberleri taklid yolundan çevirip filozofların tahkik yoluna iletebileceği anlaşıyor.

Üçüncü Gaye

Aralarındaki anlaşmadan sonra Hayy ile Absal, beraberce, Absal'ın eski arkadaşı Salaman'ın bulunduğu adaya gidiyorlar. Hayy, Salaman ve arkadaşlarına felsefenin sırlarını açıklamaya başlıyor. Fakat, Salaman'ın ve ona bağlı olanların felsefî sırlardan hiç bir şey anlamadıklarını ve hatta nefret ettiklerini görüyor ve anlıyor ki halkın çoğu felsefeden değil, sadece, şeriatla ve basit sözlerden anlar ve halkı da kendi anladığı dilde ve hoşlandığı yolda idare etmek gerekir.

Bunun üzerine Hayy, Absal ile birlikte tekrar kendi adalarına dönüyorlar ve orada akıl ve kalb, tefekkür ve uzlet yolunda başbaşa yaşayıp gidiyorlar¹⁴.

İbn Tufeyl, Hayy b. Yakzan hikâyesinin en sonunda şöyle demektedir:

“Bu vak'alar gizli tutulan ilimlerdenidir ki bunları ancak Allah'ı bilen bilir. Eskiler bu ilmi gizli tutmuşlardır. Bu sırada bazı filozofların ileri sürdükleri şeyler de bir takım safsatalardan ibarettir. Biz, Peygamberleri taklid yolunu bırakıp, insanları, tahkik yoluna yöneltmeğe çalıştık ve bu yolda, yine, bir tül perde altında bazı sırlar açıldık ki bu perdeyi ancak ehli olan yırtabilir”¹⁵.

İbn Tufeyl'in bu felsefî romanının etkisine gelince, Orta Çağ'da pek tanınmış ve (Tabiat Adamı), (Kendi Kendine Felsefe), (Ruhun Uyanması), (Maşruk Hikmetinin Esrarı) gibi çeşitli adlarla İbraniceye, Lâtinceye, bir çok Avrupa dillerine ve Türkçeye de çevrilmiş olan bu kitap Avrupada felsefî romanın kaynağı olmuştur. Bu yolda Thomas Morus'un (Utopia) sı, Francis Bacon'ın (Yeni Atlantid)i

ve halk arasında pek namlı olan (Robinson Cruso), hep, İbn Tufeyl'in bu kitabının yavrularıdır.¹⁶

Yeni Çağda Leibniz'in de pek ziyade takdirlerine mazhar olan İbn Tufeyl'in bu kitabındaki "İnsanın gerçek cevheri ruhudur. İnsanın insanlığı tefekkürden ibarettir" sözü, özellikle, Descartes'in şuurun cevherliğini savunmasına ve cevherliliğin esasını tefekkürde bulmasına da önderlik etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

- Abu Reyde** (De Boer'dan tercüme), *Tarih al-Falsafa al-İslam*, Kahire, 1954.
- Abd al-Halim Mahmud**, *Falsafa İbn Tufayl ve Risaletuhu Hayy b. Yakzan*, Kahire.
- Ahmed Emin**, *Zohr al-İslam*, Kahire, 1962.
- A.S.Fulton**, *The Improvement of Reason* (Hayy b. Yakzan), London, 1929.
- Cavit Sunar**, *İslam Felsefesi Dersleri*, Ankara, 1967.
- Dagobert Runes**, (Edit.), *Treasury of Philosophy*, New York, 1964.
- De Lacy O'Leary**, *Arabic Thought and Its Place in History*, London, 1922.
- F. Thilly**, *A History of Philosophy*, New York, 1951.
- G. Quadri**, *La Philosophie Arabe Dans L'Europe Médiévale*, Paris, 1960.
- Hayreddin al-Zirkli**, *İlam*, 1959.
- Hanna al-Fahurî ve Halil al-Carr**, *Tarih al-Falsafa al-Arabiyye*, Beyrut, 1963.
- Henry Corhin**, *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris, 1964.
- İbn Tufeyl**, **Hayy b. Yakzan**, (Ahmed Emin) *Hayy b. Yakzan li İbn Sînâ, ve İbn Tufayl va's-Suhreverdt*, Kahire, 1952.
- İsmail Hakkı İzmirli**, *Darulfunun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, sayı. 19-20, İstanbul, 1931.
- İsmail Hakkı İzmirli**, *İslam Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, Ankara, 1964.
- İslâm Ansiklopedisi**, cilt. 5/2, İstanbul, 1950.
- James Hastings**, (Edit.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York, 1951.
- James Kritzeck**, (Edit.), *Anthology of Islamic Literature*, New York, 1966.

- Kadri Hafız Tufan**, *Makam al-Akl Ind'al-Arab*, Kahire, 1960.
- Kamil Kaylanî**, *Hayy b. Yakzan*, Kahire.
- Kemal al-Yazıcı ve Antuvan Gattas Kerem**, *İlam al-Falsafa al-Arabiyye*, Beyrut, 1957.
- Kemal al-Yazıcı**, *Al-Nusus al-Sâiga*, Beyrut, 1950.
- Kemal al-Yazıcı**, *Maalim al-Fikr al-Arabî*, Beyrut, 1958.
- Kemal al-Yazıcı**, *Al-Nusus al-Falsafiyye al-Maysıra*, Beyrut, 1963.
- Léon Gauthier**, *İbn Tüeyl*, Paris, 1909.
- Muhammed Gallab**, *Al-Falsafa al-İslamiyye fi'l-Magrib*, Kahire, 1948.
- Muhammed Gallab**, *İbn Tufayl*, Macalla al-Ezher, Kahire, 1942.
- Mahmud Kasım**, *Nusus Muhtara min al-Falsafa al-İslamiyye*, Kahire,
- Muhammed Lutfi Cum'a**, *Tarih Felasifa al-İslam, fi'l-Maşrik va'l-Magrib*, Kahire, 1927.
- M.M. Sharif**, (Edit.), *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, 1963.
- Muhammed Yusuf Musa**, *Tarih al-Ahlâk*, Kahire, 1953.
- Muhammed Yusuf Musa**, *Beyn al-Din va'l-Falsafa*, Kahire, 1955.
- Nedim al-Cisr**, *Al-Mu'cez fi'l-Falsafa al-Arabiyye*, Beyrut, 1951.
- Omar Ferruh**, *Abkariyye al-Arab fi'l-İlm va'l-Falsafa*, Beyrut, 1952.
- Omar Ferruh**, *Eser al-Falsafa al-İslamiyye fi'l-Falsafa al-Avrubiyye*, Beyrut, 1952.
- Omar Ferruh**, *İbn Tufayl ve Kissa Hayy b. Yakzan*, Beyrut, 1959.
- Paul Edwards**, (Edit.), *The Ecnyclopedia of Philosophy*, New York, 1967.
- P.K. Hitti**, *History of The Arabs*, London, 1937.
- P.K. Hitti**, *İslam And The West*, London, 1962.
- Şerefeddin Yaltkaya**, *İbn Tomert, Darulfunun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, sayı. 10, İstanbul, 1928.
- Taysir Şeyh al-Arz**, *İbn Tufayl*, Beyrut, 1961.
- T. Arnold and A. Guillaume**, (Edit.), *The Legacy of İslam*, London, 1931.
- Yuhanna Kamîr**, *İnb Tufayl*, Beyrut, 1948.

İbn Rüşd

(1126-1198)

Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd (1126) da Kurtuba'da doğmuş, (1198) de de Merakeş'te ölmüştür. Kadılar ve Fakihler yetiştiren bir aileden olan İbn Rüşd, İbn Tufeyl'in himayesiyle sarayına girdiği Muvahhidin Emiri Yusuf'un ricası üzerine pek karışık olan Aristo tercümelerini gereği gibi düzeltmiş ve Aristo şârihi ünvanını almıştır¹.

İbn Rüşd, Farabî'den sonra, Aristo'yu en iyi anlayan ve şerh eden, Garp nazarında felsefesi ile Aristo kadar i'tibar kazanan, diğer İslâm filozoflarından da Aristo'nun en büyük şârihi, hür düşüncenin kurucusu ve İslâm felsefesinin Garb'a geçiricisi ve yüz yıllarca hâkim kılıcı² olarak pek nam kazanan Endülüs'lü İslâm filozofudur. Garb, gerçek Aristo'yu, ancak, onun İbranî ve Lâtin tercümelerinden tanıyabilmıştır. O, Aristo'nun (Siyaset) kitabından başka bütün kitaplarını Arapça tercümelerinden şerh etmiş ve özetlemiş ve bu şerh ve özetleri de küçük, orta ve büyük olmak üzere üç türlü yapmış³, kendinden önceki Aristo şerhçileri olan Aphrodisias'lı Alexander ile Savmastius'u Aristo'yu anlayamamakla suçlamıştır. İspanyadaki İbn Rüşd okuluna bağlı Yahudiler tarafından namı her tarafa yayılan İbn Rüşdün sayısı elliyi aşan pek kıymetli eserlerinden⁴ pek çoğu, İslâm devletinden sonra, hıristiyanlar tarafından Garanata meydanında seksen bin kadar sanılan diğer arapça eserlerle birlikte yakılmıştır.

İbn Rüşd te kendinden önceki İslâm filozofları gibi Yeni Eflatuncu rengi ile, fakat onlardan daha ileri bir şekilde, Aristo'yu peşlemiş⁵ ve Orta Çağ Aristoculuğunun kurucusu olmuş, yine onlar gibi felsefe ile dini bağdaştırmağa çalışmış ve ayrıca, kendinden önceki İslâm Meşşailerinin çeşitli fikir ve öğretilerini de bir bütün halinde uzlaştırmağa sağlamış⁶, dolayısıyla de İslâm felsefesinin temsilcisi sayılmıştır.

İbn Rüşd felsefesinde, özellikle, şu noktalar üzerinde önemle durulmaktadır:

- 1- Gazalî'nin eleştirilmesi.
- 2- Âlemin kıdemi meselesi.
- 3- Allahı bilme ve Allah'ın bilmesi meselesi.
- 4- Akıl, nefs ve ittisâl nazariyeleri.
- 5- Âhiret ve şeriatla hikmetin uygunluğu meselesi.
- 6- Devlet görüşü ve kadınların hürriyeti meselesi.

Gazalî'nin akla ve felsefeye karşı olan tepkisine karşı tepki İbn Bacce ile başlamış ise de bu tepkinin gerçek ve kuvvetli temsilcisi İbn Rüşd'tür⁷. Gazalî'nin akılla İslâm Meşşâflerine, dolayısıyla, akla attığı tokadı İbn Rüşd, aynı akıl yoluyla kendisine atmış ve Gazalî'nin maksadının hakkı bulmak değil, fakat, filozofları küçük düşürmek olduğunu, halbuki bütün kudretini filozoflardan aldığını ve ana meselelerde felsefî fikirlerin dışına çıkamadığını ve çıkmanın da imkânsız olduğunu ileri sürmüştü ve hele onu, şemanın hareketi ve kemalî hakkındaki on beşinci meselede, cahil ve şerir olmayan bir kimse olmakla beraber, kasden cahillere ve şerirlere yakışan sözler söylediğinden dolayı da pek ayıplamıştır⁸.

İbn Rüşd, Gazalî'yi sadece felsefe bakımından değil, fakat, aynı zamanda din bakımından da şiddetle eleştirmiş, Gazalî'nin şeriatı da anlamadığını ve zedelediğini ileri sürmüştü ve İslâmiyetin en yüksek bir düzen ve islâh yolu olduğunu⁹ i'ân etmiştir. İbn Rüşd'e göre dini anlayabilmek için de ilim yolundan gitmek gerekir. Nitekim, bizzat kur'an, gerçek ilmi araştırmağı ve yüzlerce kere, düşünmeğı ve ibret almağı emr eder. Bizzat Kur'anın bu emri ve işareti de gerçek din adamlarının, ancak, filozoflar olabileceğini ve Kur'anı da ancak onların te'vil edebileceklerini gösterir¹⁰. Zira, vahy, felsefenin zıddı değil, tamamlayıcısıdır¹¹. Dinle felsefeyi birbirine aykırı ve birbirinin zıddı görmek cahilliğin en büyüğüdür. Şu kadar ki din hayâl gücüne dayanır ve halk içindir. Felsefe ise ispata dayanır ve aydınlar içindir. Başka bir deyişle, Allah'ı bilmede esas, iki yol vardır: inayet yolu ve ihtira' yolu¹². Bu iki yol da Kur'an'da âyetlerle gösterilmiştir. Bu iki yol, hem halkın hem de aydınların yoludur. Ancak, halk, sadece duyularla edinilen algı derecesinde kaldıkları halde aydınlar, bu, duyularla elde edilen algıyı bir de ispatla tamamlarlar ki asıl yol budur, şeriat yolu da budur. Şeriatın iki yönü vardır: İç ve dış¹³. Halk, şeriatın, sadece, dış yönünü, aydınlar ise şeriatın hem iç hem de dış yönünü

bilirler ve bu sebeple de şeriatın akla aykırı gibi görünen dış yönünü te'vil etme ve bu te'vil ile de şeriatın dışını ve içini birleştirme, dolayısıyla, dinin gerçeğini bilme ve herkesin aklının derecesine göre bildir-meğe de yetkilidirler¹⁴. İşte, bunu yapabilenler de, ancak, gerçek filozoflardır. Felsefe, bütün ilimlerin en üstünü ve insanlığın son gayesidir. Zira, felsefenin konusu, varlığı ilâhî bir eser olarak incelemek, oradan da gerçek var olanı, yani Allah'ı bulmaktır¹⁵. Allah'a gerçek ibadet te ancak budur.

Gazalî'nin İslâm Meşşâi filozoflarını kâfir saymağa kadar gittiği ve dolayısıyla İslâm'da içtihad kapısının kapanmasına ve din adamlarının, dinin gerçek emri ve öğretisi olan, akıl ve ilim yolundan ayrılmalarına sebep olduğu belli başlı üç konu üzerinde İbn Rüşd'ün Gazalî'ye karşı ileri sürdüğü görüşleri ve dolayısıyla felsefesinin ana hatlarını şöylece özetleyebiliriz:

1- Alemin başsızlığı ve sonsuzluğu (kıdem) meselesi:

Genellikle sudur nazariyesini kabullenen İbn Rüşd'e göre:

a- Âlem yaratılmıştır.

b- Fakat, bu yaratılış ne yok (adem) tan, ne de bir defada olmuştur. Âlem, her an yeniden yaratılmaktadır ve bu suretledir ki âlem, harekete geçer ve bir teviye idare edilir.

c- Fakat, bu yaratılışın başı ve sonu yoktur¹⁶.

Bu görüşü ile İbn Rüşd, birer bakımdan Kelâmcılardan ve filozoflardan ayrılırken birer bakımdan da onlara yaklaşmakta ve âlemin, başlangıçsız olduğu görüşü ile başlangıcı bulunduğu görüşünü, dolayısıyla, din ve felsefeyi bağdaştırmağa çalışmaktadır. Başka bir deyişle, İbn Rüşd'ün bu görüşüne göre hem âlem sonradan meydana çıkmış hem de ilk madde ezeli kalmış oluyor. Hatta, İbn Rüşd'e göre ilk maddenin kabullendiği suret, Aristo'da olduğu gibi dıştan gelmez, kuvve halinde maddenin içinde bulunur. Ezelde, olabilirlerle, olan; hareketsizlikle, hareket; birbirinden önce veya sonra değildir. Allah, tam kemâl sahibi olduğundan zorunluluktan da irade ve ihtiyardan da müstağnidir¹⁷.

Aristo'da Allah, kâinatı, hayır ve güzellik cazibesiyle görmek-sizin idare eder ve hareket ettirir ve Allah, kâinatın merkezidir ve ilk akıldır. İbn Rüşd'e göre ise Allah'ın kâinatla ilişkisi doğrudan doğruya değil, ondan ilk sâdır olan, ilk akıl aracı iledir ve Allah ilk

akıl değildir. Allah'ın kâinatı idaresinde sadece aracı rolünde olan ilk akıl, feyzini doğrudan doğruya Allah'tan alır, fakat, ilk akıldan sonra gelen diğer varlıklar feyzlerini ilk akıldan alırlar. Dolayısıyla, Allah, ilk akıl aracı ile sadece tümelleri idare ve tedbir eder¹⁸. Zira, o, mutlak hayırdır ve ondan sadece hayır sâdır olur. Şer, ancak, maddeden noksanlıktan doğar.

2- Allah'ın tümelleri (küllîleri) ve tikelleri (cüz'ileri) bilmesi meselesi:

İbn Rüşd'e göre Allah'ın bilgisi, ancak, tümellere, kanunlara, nevi'lere ait olup Allah tikellerle uğraşmaz. Daha doğrusu. Allah tikelleri de bilirse de onun tikeller hakkındaki bilgisi bizim bilgimize hiç benzemez. Bizim bilgimiz, etkilenmeğe dayanan bir bilgidir. Allah'ın bilgisi ise, tamamen tersine, etkileyen fiilî bir bilgidir. En doğru olan şey de ilâhî bilgiyi tümellikle de tikellikle de vasıflandırmamaktır¹⁹.

İbn Rüşd bu noktada, dolayısıyla, insanın fiilleri ve kader meselesine de dokunarak şöyle der: İnsanların fiilleri hem kendi iradeleri hem de dış etkiler sonucudur. Yani, insan, ne mutlu surette hür ne de mutlak surette kadere bağlıdır veya insan, nefsi bakımından hür, fakat, dış olayların etkisi bakımından sınırlı ve kayıtlıdır. Zira, bize dışta etkide bulunan şey, bizim bir şeyi ya yapmamızın ya yapmamamızın sebebidir ve bu dış etki, yani bizde bir şevk veya nefret uyandıran dıştaki şey, bizim irademize bağlı değildir, tersine, tabîî kanunlara veya ilâhî inayete bağlıdır. Eğer, irade ve fiillerimiz dış sebeplere veya kanunlara veya ilâhî inayete uymak ve sınırlı bir düzen içinde meydana çıkmak zorunda ise şu hâlde fiillerimiz de sınırlı, zorunlu, ve önceden takdir edilmiş demektir. Âlemde görünen tertip ve düzen sebeplerin birbirini peşlemelerinden ibarettir ve tabîî kanunları teşkil ederler. Bu sebepler ise Allah'ın ezelf ilminde mevcuttur, bu sebeple de âlemde bir kaza ve kader, söz konusudur.²⁰ İbn Rüşd, sözlerini ispatlama yolunda Kur'an'da da insanın hem cebir hem ihtiyar ile vasıflandırıldığına işaret etmekte ve cebircilikle kadercilik arası bir yol tutmakta ve bu konuda da şeriat ile felsefe arasını uyuşturmağa çalışmaktadır.

Allah'ın kâinatı idaresi ve kâinatın da yaratıcısına ittisali konusu ile ilgili olarak ta İbn Rüşd, özellikle, feleklere ait akıllarla insanlara ait akıllar ve nefslere meselesini ele alıp inceler.

Yukarıda da kısaca işaret ettiğimiz gibi İbn Rüşd de Aristo'da görülen kuvve ve madde ikiliği yerine İslâm felsefesinin esası olan tevhide getirmek maksadiyle İslâm Meşşâî filozoflarınca ortaya atılan orijinal sudur nazariyesini, dolayısıyla, Allah'ın, kâinatı idare edeu kuvvetlerin merkezi ve kaynağı olduğunu ve Allah'ın kâinatın her bir parçasını doğrudan doğruya değil de kendisine doğrudan doğruya muttasıl olan ve vâsıtasıyla kâinatı yarattığı ilk akıl ve ondan da çıkan diğer akıllarla idare ettiğini kabullenmektedir. Bu sudur nazariyesine göre felekler kendilerine mahsus akıllariyle kendilerini bilebildikleri gibi kendilerinden daha aşağı âlemlerde ceryan eden şeyleri de bilebilirler. Bütün bu feleklerin akılları ilk akıldan çıktığından ve ona bağlı olduğundan, ilk akıl, kâinatta ceryan eden her şeyi bilir. İlk akıl da Allah'tan doğrudan doğruya ilk çıkan ve doğrudan doğruya ona bağlı olan tek şey olduğundan Allah kâinattaki tümel veya tikel her şeyi bilir. Bu noktada önemle işaret etmek gerekir ki İbn Rüşd te yıldızların insanlar üzerinde etkisi olduğuna, dolayısıyla, asrtroloji, sihir tılsım, gibi ilimlere inanmaz ve hatta bu hususta Farabî ve İbn Sînâ'yı da aşmağa çalışır.²¹

İnsanlara ait akıllara ve nefslere gelince: o bu yolda Aristo'dan sonra kendisine kadar gelen görüşten ayrılarak yeni bir görüş ortaya atmıştır.

İbn Rüşd'den önceki insanî akıllar görüşüne göre biri aktif, fa'al (bilfiil), diğeri de pasif, kuvve hâlinde (heyulânî) iki akıl vardır. Pasif akılı harekete geçiren fa'al akıldır ve pasif aklın fa'al akıl tarafından harekete geçmesiyle de o kazanılmış (mükteseb veya müstefad) akıl adını alır. Her İnsanın kendisine mahsus bir akılı vardır, fakat, buna karşılık fa'al akıl herkes için birdir ve aynidir.

Pasif akıl İbn Rüşd'e göre, kendinden önce dendiği gibi, ferdi olan ve üniversal fa'al aklın etkisi ile çalışan bir akıl değil, fakat, üniversal aklın insanda geçici olarak bulunan bir parçasıdır. Yani, pasif akıl, sadece, bir mizaçtan ibaret değildir, o, fa'al akıl cinsindedir. Bu sebeple de o, sinir sisteminin kendi çalışması sonucu, meydana gelen bir akıl diye kabul edilemez. Bu akıl gerçi insanın içindedir, fakat, kökü dışarıdadır ve insanın ölümünden sonra tekrar o köke dönecektir.

Daha başka bir deyişle, İbn Rüşd'den öncekilere göre pasif akıl dış etkileri kabullenen boş bir levhadan ibarettir ve üniversal bir mede' olan fa'al aklın etkisi ile faaliyete geçip (Müstefad) akıl olur. Bu pasif

akıl, aslında fânîdir ve beden ile birlikte ölür gider. Ancak, insanın aktif, fail aklıdır ki üniversal olan fa'al akılla birleşir ve dolayısıyla ebediyete kavuşur.

İbn Rüşd'e göre ise aklın kendi başına bağımsız bir varlığı yoktur. O, zâtın bir kudret ve faaliyetinden ibarettir. İnsandaki akıl, bir bakıma aktif ve bir bakıma pasiftir yani, hem dış etkileri kabullenme isti'dadındadır hem de onlara şekil verme kuvvet ve kabiliyetindedir. Akıl, duruma göre, bu iki halden birini alır. Üniversal akıl ile ilişkiye geçen ve onunla birleşmeğe yönelen, aklın fail tarafıdır ki akıl bu suretle genel ve ölümsüz olan gerçekleri alır ve bu da onun en büyük mutluluğunu teşkil eder. Daha da başka bir deyişle, fa'al akıl, insan aklından başka değildir.

Her insanın akli ilk akıldan çıkmak ve ona dayanmakla bütün insanların akli bir tek aklıdır ve bu sebeple de bir insanîyet aklından söz etmek gerekir. Madem ki fa'al akıl ebedîdir, buna dayanan insanîyet aklının da insanî hayatın da bir ebediliği olması gereklidir ²².

Akıl, mutlak bir mevcuttur, dolayısıyla, felsefenin de bulunması zorunludur. Zira, mutlak akıl, ancak, felsefe yoluyla temaşa edilebilir, sufilerin sandıkları gibi ilimsiz kuru halvet ve tecerrüd insana bir şey kazandırmaz. İnsan, duyularına ait meyillerden ne derece uzaklaşır ve gerçek ilme ne derece yaklaşırsa o derece yükselmiş, kemale ve mutluluğa kavuşmuş olur. Mutlaka, Allah'la ittisâl denen şey de bundan ibarettir ²³. İnsan, ancak böyle bir ittisâl ile ebedî hayata, cennete kavuşur ve onun için artık gizli bir şey kalmaz. Fa'al akılla ittisâl eden insan akli mufarik akıllar la da ittisâl edebilir.

İşte, bu şekildeki aklî bir riyazet ve ittisâl de İbn Bacce²⁴ ve İbn Tufeyl'in ittisâl nazariyelerinden daha üstün bir derece taşır ve İbn Rüşd'ün tamamen aklî mahiyet ve aklî renkteki tasavvufunu teşkil eder.

3- Âhiret meselesi:

İbn Rüşd'ün âhiret hakkındaki görüşü de onun, akıl ve nefis birliği görüşüne dayanır.

İbn Rüşd bir çok yerde ferdî ve bağımsız bir nefsten ve onun bakasından söz ederse de bu yoldaki fikri kesin değildir. O da, esasta, diğer Meşşafî filozofları gibi, aktif ve pasif akıl nazariyesi bakımından, insan öldükten sonra onun süflî melekelerinden hiç bir şey kalmayıp

hepsinin yok olacağını, fakat, sadece, fa'al akıldan olan ve bütün insanlar için ortak bulunan aklın bakî kalacağını ve insanlığın bu parçalanmaz olan akıl hayatından ibaret olduğunu ileri sürer.

İbn Rüşd te kendinden önceki Meşşâî filozofları gibi cismanî haşri hem kabul eder hem etmez görünür, daha doğrusu, o, böyle bir şeyi din açısından kabul, fakat, felsefe açısından red eder. Bununla beraber, yukarıda da açıkladığımız gibi, onun esas görüşü ferdî ruhun bakasını red eden ve ancak bir insanlık ruhundan söz eden görüştür. Zira, nefler de akıllar gibi tek bir nefsten ibarettir ve aslında hepsi bir şeydir ²⁵.

Kısaca, İbn Rüşd din ve Peygamberlik müessesesinin gerçek olduğunu kabul ve halkın idaresi ve fikrî terbiyesi yolunda pek büyük kıymetini de takdir etmekle beraber Allah'ı en üstün bir bilgi ile bilebilme ve ona akıl ve ruh gücünün en yüksek derecesiyle ve hali ile kavuşabilme yolunda felsefeyi bütün hayatı boyunca her şeyin üstünde tutmuş ve hayatının son sözü de: "ruhum felsefenin ölümü ile ölüyor" olmuştur ²⁶.

Gazalî'nin filozofları tekfirindeki iddiaları ile onların sadece mantığa değil, dine de aykırı olduklarını ispatlayan İbn Rüşd'ün cevaplarını karşılaştıran Şeyh-ul İslâm Musa Kâzım'ın bu karşılaştırmasını ve sonucunu burada ana hatlarıyla özetlemeği de, gerçeğin tamamiyle ortaya çıkması bakımından, pek luzumlu ve faydalı bulmaktayız.

Şeyh-ul İslâm Musa Kâzım'ın bu konudaki yazısını şöylece özetleyebiliriz:

Genellikle ileri sürüldüğüne göre İbn Rüşd'çe uluhiyet, tabiatın dışında değil, içindedir, adeta kâinatın ruhudur. Onun bizzat söylediğine göre yaratıkların ölümü, asıllarına dönmenin ilk adımıdır.

İbn Rüşd'ün felsefî fikirleri, ana hatlarıyla, Gazalî ile yaptığı eleştirmelerde izlenebilir. Bu eleştirmeler de özellikle dört meselede toplanabilir:

- 1- Alemin ezeliyeti:
- 2- Âlemin ebdiliği.
- 3- Allah'ın âlemin sâniî olup olmadığı.
- 4- Haşrin cismânî olup olmayacağı.

A- Âlemin ezeliîliğı meselesi:

Gazalî'ye göre filozoflar, âlemin ezeliîliğı hakkında üç delil ileri sürerler:

1- Âlem kadîmdir. Zira, kadîmden hiç bir araç olmaksızın bir hâdisin suduru imkânsızdır.

Gazalî'ye göre ise âlem kadîm değil, hâdistir. Gerçi, âlemin hudusu hakkında Allah'ın iradesi ezeliîdir, fakat, bu ezeliî irade, âleme, âlemin hudusu zamanında taalluk etmiştir.

İbn Rüşd'e göre ise Gazalî'nin görüşü gerçekten uzaktır. Çünkü, âlemin hâdis olduğu kabul edilecek olursa:

a- Ya failin fiilinin failde dıştan bir başkalaşma gerektirdiğı kabul edilecektir,

b- Ya da başkalaşmalardan bazısının dıştan gelmesine lazım kalmaksızın başkalaşmanın bizzat kendisinden çıktığı kabul edilecektir.

Birinci duruma göre fail için dıştan bir başkalaştırıcı olmak gerekir. İkinci duruma göre de kadîm olanın bir nevi başkalaşma ile başkalaşmış olması gerekir. Halbuki bunların ikisi de doğru olamaz.

2- Gazalî'ye göre filozofların âlemin ezeliîliğı hakkında ikinci delilleri de şudur: âlemin hâdis olduğu kabul edilirse Allah'ın âlem üzerine öncülüğü ya illetin ilettelenmişe öncülüğü nev'inden illî bir öncülüktür ya da zamanda meydana gelen bir olayın yine ondan sonra zamanda meydana gelen bir olaya öncülüğü nev'inden zamanda bir öncülüktür.

Şimdi, Allah'ın âlem üzerine öncülüğü, eğer, illî bir öncülük ise illî bir öncülükte önce olan ile sonra olanın zamanda eşit olmaları gerekir ki bu takdirde ya ikisi de hâdis ya ikisi de kadîm olur. Hak Taalânın şanı ezeliî olmak olduğundan âlemin de ezeliî olması gerekir, tersi olamaz. Çünkü, bu takdirde aralarındaki öncülüğün bir zaman öncülüğü olması lâzım gelir.

Ve yine, eğer, Allah'ın âleme öncülüğü bir zaman öncülüğü olması gerekirse, zaman, âlemden olmakla, âlem ve zaman yok iken Allah'ın bir zaman içinde bulunması, yani zamandan önce bir zaman olması gerekir. Zamandan önce bir zamandan söz etmek te mantıkça imkânsızdır. Zaman hâdis olmayınca da demek kadîmdir. Zaman kadîm olunca da hareket te kadîm demektir, zira zaman, hareket miktarıdır. Hareket kadîm olunca da hareketi yaptıran, yani hareket ettirici de kadîm demektir.

Gazalî'nin kendi görüşüne göre ise zaman hâdis ve mahlûktur ve kendisinden önce asla başka bir zaman yoktur. Allah'ın âlem ve zaman üzerine öncülüğü olduğunu ileri sürmemizden maksat ta âlem yok iken Allah vardı ve sonra âlem de Allah ile oldu demektir. Âlem yok iken Allah vardı dememizden maksat ta ezelde Allah vardı, fakat, âlem yoktu demektir. Âlem, sonradan Allah'ın vücudu ile var oldu dememizden murad da âlemin, ancak, zât-ı bârî ile vücuda geldiğini bildirmektir. Allah'ın âlemin üzerine öncülüğü olduğunu ifadeden maksat ta Allah yalnız olduğu halde vücutla teferrüd etmiş olduğunu ifadedir. Âlem, tek bir şahs gibidir.

Gazalî'nin bu ikinci delile verdiği karşılık ile filozoflar arasında pek o kadar ayrılık yoktur. İbn Rüşd ise bu dikkatı daha başka bir surette göstermektedir, şöyle ki:

İbn Rüşd'e göre Gazalî'nin bu sözleri de diğerleri gibi muğalatadır. İbn Rüşd diyor ki: açıktır ki âlemde iki vücut vardır: biri, kendisine zaman eklenmeyen vücut, diğeri de kendisine zaman eklenen vücut. Şimdi, kendisine zaman eklenmeyen vücudun zamana bitişik olan vücudu öncülüğü ne zamanda bir öncülük ne de illî bir öncülük-tür. Aksi takdirde hareket etmeyen mevcudun hareket eden mevcuda öncülüğü, hareket eden iki mevcuttan birinin diğeri üzerine öncülü-lüğüne benzetilmiş olur. Hareket etmeyen mevcut ile hareket eden mevcut arasında böyle bir benzetme ve icra ise yanlıştır. Bu sebepten, hareket etmeyen vücudun hareket eden vücuda öncülüğü, ancak, vücut bakımından vücut ile bir öncülüktür. Yabî, bu, başkalaşmayan ve kendisinde zaman hükmünü icra edemeyen bir vücudun zaman içinde başkalaşan diğeri bir vücuda öncülüğü demektir. Şu halde, bu iki vücut beraberdir veya bunlardan biri diğerine zaman bakımından önde bulunmuştur demek yanlıştır. Bu, yanlış olunca, Gazalî'nin filozoflar ağzından (âlem hâdis olduğu takdirde Allah'ın âlem üzerine öncülüğü ya illî bir öncülük ya da zamanda bir öncülüktür) diye isnad ettiği söz de bir iftiradan ibarettir.

3- Gazalî'ye göre filozofların âlemin ezeliliği hakkındaki üçüncü delilleri de şudur: Her hâdis olan şeyden önce bir maddenin bulunması zorunludur. Zira, hiç bir hâdis maddeye ihtiyaç göstermemezlik edemez. Binaenaleyh, madde hâdis değildir. Hâdis olan şey, madde üzerine cari olan suretler, arazlar ve keyfiyetlerdir.

Gazalî'nin kendi görüşüne göre ise hâdis olan bir şeyin hâdis oluşundan önce bir madde olup o hâdis olan şeyin imkânının hudus

vuku bulmadan önce o madde ile kaim olması lâzımgelmez, dolayısıyla, maddenin kıdemi de gerekmez.

İbn Rüşd'e göre Gazalî'nin bu sözleri de sırf safsatadan ibarettir. Çünkü, bir şey hâdis olmasından önce mümkündür demek o şeyin hâdis oluşundan önce dışta bir şeyin mevcut olduğunu kabul etmek demektir ve bu da zorunludur ki o da maddedir.

B- Alemin ebedîliği meselesi:

Gazalî'ye göre filozoflar âlemin ebedîliğini de iddia etmişlerdir ve bu husustaki başlıca delilleri de şudur: âlem ebedîdir, çünkü, Allah'ın, önce, âlemin vücudunu irade etmişken sonra ademini irade etmesi kendisinin bir halden diğer bir hale değişmesi demektir. Bu ise Allah hakkında muhaldir. Şu halde, âlemin ademi de muhaldir.

Gazalî'nin kendi görüşüne göre ise Cenab-ı Hakkın sonradan âlemin ademini irade etmesiyle kendisinin bir halden başka bir hale geçmesi gerekmez. Bu irade ile Allah'ın kendisi değil, fiili, yani iradesinin ilişik olduğu şey değişir. Bundan da muhal lâzımgelmez.

İbn Rüşd'e göre Gazalî'nin filozoflara karşı ileri sürdüğü böyle bir iddia da safsatadan başka bir değildir. Çünkü, İbn Rüşd'e göre bir şeyin ademi demek o şeye mahsus olan suretin o şeyden yok olması demek olup bir şeyin vücudu demek te yok olan suretin yerine diğer bir suretin o şeyde, o maddede husulu demektir.

C- Allah'ın âlemin sâniî olup olmaması meselesi:

Gazalî'ye göre filozoflar ve dehrîlerce Allah âlemi nsâniî ve failidir ve bu âlem, onun fiili ve sun'udur. Fakat, bununla beraber filozoflarca bu âlemin ilâhî bir fiil olması şu üç bakımdan mümkün olmamak gerekir:

1- Evvelâ, failin muhtar ve mürid olması lâzımdır. Filozoflara göre ise Allah, mürid değildir. belki de asla sıfatı yoktur. Allah'tan sudur eden her şey, ısının ateşten, ışığın güneşten suduru gibi hiç bir ihtiyar ve irade olmaksızın sudur etmiştir.

2- Allah kadîm, fiil ise hâdis olduğundan ve âlemin yaratılışında filozoflarca kıdem bulunduğundan onlara göre âlem bu bakımdan da ilâhî bir fiil olamaz.

3- Ve yine, filozoflara göre birden ancak bir çıkar. İlk mebd'e ise her bakımdan birdir. Âlem ise çeşitli şeylerden mürekkep olduğundan

filozoflara göre âlemin ilâhî bir fiil olması, bu bakımdan da mümkün olmamak gerekir.

Gazalî'nin görüşüne göre ise bir şey, sırf sebeblilik ile gerçekten fail ve sâni' adlarını alamaz. Gazalî'nin yukarıda da işaret ettiği gibi failin muhtar ve mürid olması lâzımdır. Yani, bir şeyin kendisinden irade, ihtiyar ile bir fiil vakî olursa o şey, ancak, o zaman fâil ve sâni' adlarını alabilir.

İkinci durum için de Gazalî şöyle diyor: filozoflarca fiil için ihdas şarttır, bir şey ihdas olunmadıkça ona fiil denilmez. Halbuki filozoflara göre âlem kadîm olduğundan onun ihdası mümkün değildir. Âlemin ihdası bâtil olunca da onun ilâhî bir fiil olması da bâtil olmuş olur.

Üçüncü durum da ilk iki duruma bağlıdır. Kısaca bu üç duruma göre filozoflarca âlemin ilâhî bir fiil olması mümkün değildir. Bununla beraber onların âlem ilâhî bir fiil ve subhanî bir sun'dur demeleri sırf kendi bâtil i'tikadlarını örtmek içindir.

İbn Rüşd'e göre ise Gazalî'nin birinci durumda fâilin muhtar ve mürid olması lâzımdır sözü yanlıştır. Zira, bir eser meydana getiren şeyler iki sınıftır: bir sınıf, yalnız bir eser yapıyor, o da bizzat husule geliyor. Meselâ, ateş sıcaklık, buz da soğukluk yapıyor. Filozoflar da bunlara (Tab'an Fâil) derler. Diğer bir sınıf şeyler de vardır ki bunlar bir vakit bir şey ve başka bir vakit o şeyin zıddını yaparlar. İşte, bunlar mürid ve muhtar olup eşyada etkileri ancak ilim ve irade ile hasıl olur. Halbuki âlemin faili olan Allah'u Taalâ böyle tabîf ve iradî etkilerden münezzehtir. Zira, irade ve ihtiyar denilen şeyler etkilenmeler ve başkalaşmalardan inarettir, Allah ise bu gibi şeylerin tamamen dışındadır.

Kısaca, Allah'ın bir şeyi nasıl ve ne ile yaptığını hiç kimse bilemez. Çünkü, iradesinin önümüzde ceryan eden şeylerde bir benzeri yoktur. Bu sebeple filozoflar etkilenme kabilinden olan irade ve ihtiyar ile hasıl olan fiili, ilk failden, yani Allah'tan nefy ettiler. Allah, beşerî iradeye benzemez bir irade ile müriddir diyen bir kimse ile Allah beşerî ilme benzemez bir ilim ile âlimdir demek arasında hiç bir fark yoktur. Cenab-ı Hakkın nasıl bildiği bizim algımızın dışında olduğu gibi nasıl idare ettiği de algımızın dışındadır.

İbn Rüşd, ikinci durum bakımından da Gazalî'yi şöyle cevaplandırmaktadır: eğer âlem, kendi zatında kadîm ve hareketsiz olmak

üzre mevcut olsaydı kendisi için bir fail bulunmamak gerekirdi. Fakat, bu kıdem, eğer daimî hudus içinde bulunması bakımından kadîm anlamına ise, yani âlemin hudusunun başı da sonu da olmadığı anlamında ise, o takdirde âlem, yine Allah tarafından iycad ve ihdas edilmiş demektir. Esasen Allah'ın ihdas ediciliği ve iycad ediciliği her hangi kesik bir hudustan ise bu sürekli hudus bakımından daha yerindedir. Bu bakımdan da âleme kadîm vasfını değil, hudus vasfını vermek daha münasıptır. Ancak, filozoflar, âlemi, (bir ademden sonra bir şeyden her hangi bir zamanda hâdis) anlamından korumak için "Kadîm" olarak vasıflandırılmışlardır.

İbn Rüşd'ün üçüncü durum hakkında Gazalî'ye cevabı da şudur: (birden ancak bir sudur eder) kaidesine cevap vermek pek güçtür.

Allah'ın iradesi meselesine gelince: Allah'ın iradesi bizde görülen "İstek" anlamına değildir. Eğer irade böyle bir anlama alınırsa o takdirde öyle bir irade de Allah'ın mahlukudur. Allah ise kendi mah-luku ile ittisaf edemez. İbn Rüşd'e göre Allah'ın ilmi, başarı, sem'i... bizdekilere benzemez. Böyle olunca, Allah'ın iradesi de bizdeki irade ile kıyaslanamaz. Allah'ın iradesi, kendine mahsus küllî bir iradedir. Eğer bizim irademiz Allah'ın iradesine kıyas edilebilse idi "Kaderiye" mezhebi doğru olmak gerekirdi. Fakat, bizdeki irade de mahlûk bir cüz'î iradedir. Ehl-i Sünnet imamları mutlak cebr ile mutlak kader arasını bulmak için orta yolu seçmelerinde pek isabet etmişlerdir.

Filozofların âlem için bir sâni' ıspatından acizleri:

Gazalî bu meseleyi de şöylece açıklıyor:

İnsanlar üç kısımdır:

- 1- Ehl-i Hak.
- 2- Dehriye.
- 3- Filozoflar.

Hak ehli olanların iddiaları şudur: âlem hâdistir, her hâdis için bir muhdis lâzımdır. Şu halde âlem hâdisdir ve onu ihdas eden de Allah'tır.

Dehriyenin iddiaları da şudur: âlem, bulunduğu hâl üzre kadîm-dir. Binaenaleyh, âlem için bir sâniin vücuduna luzûm yoktur.

Filozofların iddiaları da şudur: âlem kadîmdir, fakat, âlemin bir de sâniî vardır. Bu iddia ise tam bir çelişmedir.

Gazali, bu sınıslamadan sonra flozafları ele alarak şöyle diyor: ama filozoflar diyeceklerdir ki biz "âlem için bir sâni' vardır" dediğimizde o sâni'den maksadımız terzi, marangoz gibi bir muhtar sâni' değil, belki bir illettir ki biz ona "İlk Mebde' " deriz. O da kendi vücuduna dıştan bir illet olmayıp kendisi başkasının vücuduna illet ve sebep olan şeydir. Kendisine âlemin sâni'i deyişimiz işte bu te'vil yolu ile. Kendi vücuduna dıştan bir illet olmayan illetin ispatı da şöyledir: âlemde mevcut olan eşyanın ya illeti vardır ya yoktur. Eğer illeti varsa bu illetler silsilesinin sonsuzca sürüp gitmesi bâtil'dir. Dolayısıyla, illetler silsilesinin, kendisi için başka bir illet olmayan illete dayanmış olması zorunlu olur ki biz o illete "İlk Mebde' " veya "Âlemin Sâni'i" deriz. Ve eğer bu âlemin bir illeti olmayıp âlem kendi kendisine mevcut olmuş ise ilk mebde' yine zahir ve sabit olur. Zira, bizim ilk mebde'den maksadımız illetsiz mevcut olan şey olup bu ise şu takdirde zorunlu olarak sabittir.

Gazali filozoflar adına ileri sürdüğü bu fikirlerden sonra kendisi şöyle cevap veriyor:

1- Sizin mezhebinizce bu âlem kâdim olup illeti olmamak lâzımgelir. Gerçi siz "âlemin cisimlerinin illeti olmamak ikinci nazar ile sabittir" diyorsunuz, fakat, biz sizin bu sözünüzü şu meseleden sonra tevhid ve sıfatları nefy etme meselelerinde iptâl edeceğiz.

2- Mevcudatın sonsuzca illetleri olmak suretini farz ve takdirde sizin için hiç bir sakınca yoktur. Vakıa siz: "sonsuzca illetlerin teselsülü muhâldır" diyorsunuz ama bu söz sizce doğru değildir. Zira, siz vasıta ile olsun vasıtasız olsun sonsuz olan işlerin vukuunu i'tiraf ediyorsunuz. Zira, siz: "evveli olmayan hadiselerin vukuunu kabullenerek kâinat silsilesinin evveli yoktur" diyorsunuz. Şimdi, sizce sonsuz şeylerin mevcudiyeti caiz olunca sonsuzca olan o şeylerden bazısının bazısına illet olması neden caiz olmasın? Şu halde ey filozoflar sizin âlem için bir sâni' ispatından âciz olduğunuz meydandadır.

İbn Rüşd bu konuda da Gazali'yi şöyle cevaplandırıyor: bir sâni' ispatı meselesinde filozofların mezhepleri hak ehli ve dehriye mezheplerinin ikisinden de daha ziyade akla uygun ve açıktır, çünkü, fâil iki kısımdır:

1- Birincisi o fâildir ki kendisinden bir mef'ul sudur eder ve bu mef'ul-un vücudunun tamamı hasıl oldukta bu mef'ul, artık, fâilinden müstağni olur, marangoz gibi.

2- İkincisi o fâildir ki kendisinden bir fiil sudur eder ve o fiil bir mef'ule ilişkili olur ve o mef'ul mevcut olduktan sonra da fâilinden müstağni olamaz. Binaenaleyh, fâilin fiili mef'ulun vücuduna eşit olmak, yani o fiilin ademine mef'ulun ademi ve vücuduna mef'ulun vücudu lâzım gelmek bu nevi' fâile mahsustur ve fâillikte bu fâil evvelki fâilden daha şerefli ve üstündür. Zira, birinci fâil, mef'ulunu yalnız iycad ederek onu korumasını başkasının himayesine bıraktığı halde bu ikinci fâil, kendi mef'ulunu hem iycad ediyor hem de koruyor. Bu fâil ise ilk muharriktir ki ilk muharrik hem nev'î hareketi ve bu hareket aracı ile bir takım eşyayı halk ve iycad eder hem de onları korur ve gözetir.

Şimdi, filozoflar, hareketin behemehal bir fâilin fiili olup âlemin vücudu da ancak hareketle tamam olduğuna i'tikad eylediklerinden bunlar: "hareketin fâili kim ise âlemin de fâili odur. Eğer, bu fâil kendisini bir lâhzacık hareket ettirme fiilinden geri alsa bütün âlem yok olur" dediler. Hatta şöyle bir kıyas ta yaptılar: âlem bir şeydir ki vücudu başka bir fiile, yani hareket ettirilmeğe tâbîdir. Her fiil için de bir fâil lâzımdır. Binaenaleyh, âlem için de bir fâil lâzımdır. Vakıa bunlar: "kadîmin fiili kadîm olmak vâciptir" i'tikadında bulundularsa da bundan maksatları: "bu âlem fiilinin başı da sonu da olmayan ezeli bir fâilden sudur etmiştir" demektir. Yoksa "âlem bizatihi mevcut ve kadîmdir" demek değildir. Nasıl ki âlemi hudustan önce adem ile vâsfedenlerin hesaplarına öyle geldi ve öyle sandılar.

D- Filozofların cismanî haşrı inkârları meselesi:

Gazalî'ye göre filozofların maad hakkındaki fikirleri şudur: filozoflar, ruhların bedenlere tekrar girmesi ile cesetlerin haşrini ve cismanî olarak cehennem ateşini ve cennet ni'metlerini ve huriler ve saire gibi insanlara vaad olunan âhiret ni'metlerini inkâr edip "bunlar halkın aşağı tabakalarına mertebe ve derece cihetiyle cismanî olandan daha yüksek olan ruhanî mükâfat ve mücazâtı anlatabilmek için temsil yoluyla söylenmiş sözlerdir" dediler. Onların bu sözleri bütün müslümanların inançlarına aykırıdır. Zira, filozoflar dediler ki: insan nefsi, ölümden sonra ya vasıflanamaz bir lezzet içinde yahut tanımlanamaz bir elem içinde sonsuz bir baka ile bakıdır. Sonra bu elem, bazen ebedî olur bazan olmaz ve belki uzun bir müddet sonra tamamen kalkar da. İnsanlar, nasıl, dünyada dünya mertebeleri ve lezzetleri bakımından sayılamayacak ayrılıklarla ayrılmış iseler âhirette de ruhânî lezzet ve elem dereceleriyle sayılamayacak ayrılıklarla ayrılmışlardır. Ebedî lezzet, tamamiyle saflaşmış ve kemale ermiş nefslere,

ebedî elem de kötü huylarla bulaşıp kalmış ve kemâle ermemiş nefs sahiplerine mahsus olup, yok olacak elem ise, yalnız, çirkin huylarla huylanmış olmakla beraber aslında nefslerini kemâle erdirenler içindir. Binaenaleyh, mutlak mutluluğa, ancak, ilm ile kemâle ulaşmak, nefsi şehvetlerden sıyırmak, ruhu da tertemiz yapmakla ulaşılabilir. Bütün bunlar da amel ile hasıl olur.

İlm ile kemâle ulaşmak şunun için zorunludur ki akıl kuvvetlerinin gıda ve lezzeti ma'kulleri algılamasındadır. İnsan, ancak, aklı ilimlerle Allah'ı ve sıfatlarını ve meleklerini ve eşyanın vücut ve mahiyetini bilebilir. Bu sebeple akla ait ilimlerden başkaları, ancak, akla ait ilimlere yardımcı durumundadırlar. Ve nasıl, daha dünyada akla ait ilimlere yardımcı durumundadırlar. Ve nasıl, daha dünyada akla ait lezzetler duyulara ait lezzetlerden üstün ise âhirette de en üstün lezzetler bunlardır.

Nefsi şehvetlerden kurtarma ve ruhu saflaştırma da şunun için zorunludur ki nefs beden ve bedenin duyularıyla uğraştıkça şehvanî ve hayvanî lezzetlerinden kurtulamaz. Bu gibi lezzetler ise nefsi ma'kulleri algılamaktan alıkoyar ve onu gittikçe hayvanlaştırır. Dolayısıyla, böyle bir insanın ruhu da hiç bir zaman saflaşamaz. Akla ait ilimlerle kemâle gelmemiş ve ruhu da saflaşmamış bir insanın ise Allah'ın ve eşyanın gerçeklerine ulaşması ve onları kavraması asla mümkün olamaz. Bütün bunları dünya hayatında elde eden insanlar ise öldüklerinde, yani bedenlerinden sıyrıldıklarında sanki zındandan çıkmış gibi olacaklar ve dünyada sağladıkları bütün bu iyi şeylerin gerektirdiği ni'metlere kavuşacaklardır. İşte, insanlara vaad edilen cennet te bundan ibarettir. Aklını ilimle geliştirmeyen, nefsinin ve ruhunu da temizleyip paklaştırmayan, yani ilmî ve amelî faziletlere sahip olmayanlar ise öldüklerinde ilim ve amelden noksanlıkları derecesinde ceza göreceklerdir. Bu ceza da bir takım tahassürlerden ibarettir. İşte, nefsin azabı ve vaad edilen cehennem de bundan ibarettir.

Âhirete dair şeriatta vârid olan suretlerden maksat ise âhiret lezzetlerini ve elemelerini temsilden ibarettir. Çünkü, halk tabakası bu lezzetleri ve bu elemeleri anlamak ve kavramaktan âcizdirler. Bunun içindir ki âhiret lezzetleri ve elemeleri onların anlayabilecekleri şeylerle temsil edilmiş, fakat, bununla yetinilmiyerek âhiret ni'metlerinin halka vasf olunan şeylerin üstünde olduğu da söylenmiş ve ihtar edilmiştir.

İşte âhiret ve âhiret halleri hakkında filozofların mezhebi bundan ibarettir.

Gazalî bu konuda kendi görüşü olarak ta şöyle diyor: âhiret hakkındaki filozofların fikirlerine biz de katılırız ve nefsin bedenden ayrıldıktan sonra bakî kalacağını da kabul ederiz. Şu kadar ki biz “nefsin bedenden ayrıldıktan sonra bakasını şeriat ile bildik” deriz. Çünkü, şeriat, maadın vukua geleceğini haber vermektedir ve maad ta, ancak, nefsin bakası ile mümkün olabilir. Binaenaleyh, biz, filozofların “nefsin bedenden ayrıldıktan sonra bakası sırf akıl ile bilinir” davalarını inkâr ederiz.

Filozofların, Kur'an'da vasf oldunduğu üzere cesetlerin haşrini ve cennetteki cismanî lezzetleri ve cehennemde de cismanî elemeleri ve cennet ve cehennemin vücutlarını inkâr etmeleri de şeriata aykırıdır. Binaenaleyh, biz bu meselede de filozofların sözlerini red ve inkâr ederiz. Zira, ruhanî mutlulukla cismanî mutluluğun, ve yine, ruhanî şakavet ile cismanî şakavetin arasını birleştirmekte bir sakınca yoktur. Allah'ın Kur'andaki görünmeyen ruhanî lezzetlere ait bazı sözleriyle bu yolda vârid olan bazı kudsî hadisler ise, sadece, lezzetlerin hepsini bilmeyenler hakkındadır.

Bir de âhirette ruhanî lezzetlerin bulunması cismanî lezzetlerin de bulunduğunu kabul etmemeye gerektirmez. Çünkü, bu iki şeyin arasını birleştirmek mümkündür. Öyle ise bu hususu şeriata uyarak tasdik etmek gerekir....

Gazalî, maad hakkında, maadla ilgili daha başka meselelere de dokunduktan ve kendi görüşlerini savunduktan sonra şöyle diyor: cismanî maad iki mesele üzerine kurulmuştur:

- 1- Âlemin hudusu ve bir hâdisin kadîmden husulunun cevazı.
- 2- Ya sebepler olmaksızın veya bizim bilemediğimiz sebeplerle her şeyi halk ve iycad ki biz bu iki meseleyi de gerektiği gibi açıkladık.

Kısaca, aşağıdaki üç meselede akıl bakımından bir imkânsızlık yoktur:

- 1- Âlem yok iken Allah'ın mevcut olup sonra bu âlemi yaratmış olması.
- 2- Allah'ın ileride bir ikinci yeni düzen üzere âlemi inşa ve iycadı.
- 3- Bundan sonra da âlemi tamamiyle yok edip yalnız kendisinin bakî kalması.

Ve eğer, mükâfat ve mücâzâtın ve cennet ve cehennemin ebedî olduğuna dair şer'î naslar vârid olmasa idi bu üçüncü durum da mümkün olurdu.

İbn Rüşd, maad meselesinde de Gazalî'yi şöyle cevaplandırmaktadır:

Zebur'dan ve İsrail oğullarına mensub olan Suhuf'lardan açıklandığı ve İncil'de de sâbit olduğu ve İsâ'dan da tevatür ile nakl olduğu vech ile en evvel cesedlerin haşırına kail olanlar Musa'dan sonra gelen Benî İsrail enbiyası olup Sâbî'ler de buna kail olmuşlardır. Ebu Muhammed Hurrem demiştir ki: bu Sâbiyye şeriatı, akdem şeriatlardandır. Filozofların, şeriatları ta'zim ve herkesten ziyade hükümlere uymuş oldukları kendi hâl ve şanlarından ortaya çıkmaktadır. Zira, filozoflar bilirler ki insan hayatı yalnız dünyada amelî san'atlarla, hem dünyada ve hem âhirette ise ancak nazari faziletlerle ve bu iki hayat ta ancak ahlâkî faziletlerle ve ahlâkî faziletler de sırf Allah bilgisi ile ve Allah bilgisi de sırf şeriata ait taat ve ibadetler üzre olmak ve âhret işlerini akıldan çıkarmamak ve haramlardan kaçınmakla mümkün olabilir.

Filozoflar kat'iyyen bilirler ki şeriatlar ortak bir yoldur, yani herkesin anlayabileceği gönül çekici bir üslub ile her çeşit halkı hikmet ve mutluluk yönüne ileten ve bununla beraber hem hakîmlerin kendilerine mahsus mesleklerine tenbih ve işaret hem de ortak olan yollarını öğreten ve bildiren bir yoldur. Felsefe ise yalnız felsefe öğrenmeğe liyakatı ve ehliyeti olana mutluluk yolunu açıklama ve öğretme hususuna himmet eder. Bu sebeple şariatlara bağlılık kerkese vâciptir. Çünkü, özel bir sınıfın vücudu ve mutluluğu elde etmesi, ancak, genel olan sınıfa katılmakla tamamlanabilir. Dolayısıyla, hakîmler, şeriatların kıymetini pek iyi takdir ederler.

İsrail oğullarında da mevcut olup Süleyman Aleyhisselâma nisbet edilen kitaplardan açıklandığına göre İsrail oğullarında da pek çok hakîm bulunduğu şüphe yoktur. Daha doğrusu, vahy erbabı olan enbiya hep hakîmlerdir. Bunun içindir ki: "her nebî hakîmdir, fakat, her hakîm nebî değildir" kaziyesi en doğru kaziyelerdendir. Vaki, her hakîm nebî değildir ama (âlimler enbiyanın vârisleridir) hadîsine en uygun düşen zatlar ancak hakîmlerdir. Hendese gibi burhana ait san'atların mebâdisinde "Musâdarât" ve "Usul-u Mevzua" olunca vahy ve akıldan alınan şeriatların mebâdisinde de bunların bulunması her şeyden önce sâbittir. Vahy ile olan her şeriata akıl karışıp hatta dışa ait akla aykırı olan cihetlerini en güzel suretle te'vil bile etmiş ise de bu âlemde yalnız akıl ile bir şeriat olabileceğini kimse teslim etmemiştir. Zira, sırf akıl ile olan şeriat, hem akıl hem vahy ile olan şeriattan pek noksandır. Binaenaleyh, bütün hâkimler "amallere

ilişik olan şeylerin enbiyayı taklid ile alınması vâciptir” diye i’tikad etmişlerdir. Çünkü, şeriata ait amellerden hasıl olan faziletler o amellerin vâcib olduğuna en kuvvetli burhandırlar.

Kısaca, bütün hakimler, şeriatlarda enbiyaya taklid reyini kabullenmişler ve zorunlu mebde’lerde hakimler nezdinde makbul ve medhe şayan olan şey de bütün halkı faziletli amellere en ziyade teşvik eden şeydir demişlerdir. Bununla beraber bizim şariatımız bir çok bakımdan diğerlerinden de üstündür... Ve yine, maad hakkında açıklanan i’tikad da böyle olup diğer şeriatlarda ona dair olan i’tikadlardan daha ziyade insanları salih amellere iletir ve teşvik eder. Bunun içindir ki maadı, cismanî işlerle temsil , ruhanî işlerle temsilden üstündür. Nitekim, Allah, Kur’anında mü’minlere vaad edilen cenneti “altından ırmaklar akan bahçeler”e benzetmiş Peygamberimiz de bir hadisinde cennette “gözün görmediği ve kulağın işitmediği” şeylerin bulunduğunu bildirmiş, İbn Abbas da “dünyada âhret ni’metlerinden sadece isimler vardır” demiştir.

Şimdi, bunların hepsi o vücudun başka bir neş’e olup bu vücuttan üstün olduğuna ve o tavrın başka bir tavr olup bu tavrdan a’lâ olduğuna delâlet eder. Cansızlara ait suretlerin bir tavrdan diğer tavra inkılâb ede ede en sonra her birinin algıya ait birer suret olduğunu düşünen ve algılayan bir akıl sahibine bu âhret neş’esini inkâr etmek doğru olmaz. İnkâr edenler zındıktırlar. Gazalî’nin zındıklar hakkında söylediği sözler pek yerindedir.

Bunlara karşı şöyle bir savunma daha lâzımdır: nefis bakî değildir. Haşr günü iade olunacak şeyler ise bu dünyadaki ruh ve bedenin aynı değil, mislidir. Zira, yok olan bir şey aynı ile iade olunamaz. Bunun için nefsin bir araz olduğunu söyleyen ve iade olunacak nefis ve cismin de yok olmuş olan nefis ve cismin aynı olacağını i’tikad eden Kelâmcıların mezhepleri üzre maade kail olmak doğru olmaz. Çünkü, yok olduktan sonra var olan şey, nev’de birdir, sayıda bir değildir.

Maad meselesi hakkında İbn Rüşd’ün Gazalî’ye verdiği bu cevaptan sonra Şeyh-ul İslâm Musa Kâzım da bu konuda şöyle demektedir:

Filozofların haşr meselesine cisimliliği sokmak istememelerinin bir başka kuvvetli sebebi bulunduğu gibi İmam Gazalî’nin bir beden ve bir cesedi kabul ettirmeyi ısrarında da diğer bazı şeriata dayanan sebepler vardır.

Filozofların dayandıkları sebep şudur ki: semavî dinler dışındaki eski dinlerde ölülerin bu dünyadan mezara götürdükleri aynı cesetlerle haşr olunacaklarına inanıldığı gibi Musâ ve İsâ dinini benimseyen bazı kavmler nezdinde de bu inanışa pek benzer inanışlar پیدا olduğundan ve hatta İslâm'da bile bazı kısır anlayışlılar haşr işine hemen hemen aynıyle bu anlamı vermeğe kalkıştıklarından filozoflar bir âhireti, bir haşr ve neşri inkâr etmemekle beraber ruhumuzun terk ettiği kalıbın aynine geri dönmesini farz ve takdirde ilmî ve fennî bir çok mahzurlar bularak sırf bu mahzurları ortadan kaldırmak için haşrin ruhanîliği üzerinde durmuşlar ve ruhanî bir haşri cismanî bir haşrden daha ma'kul bulmuşlardır.

Bununla beraber, İmam Gazalî'nin âhiret nefsleri için her nasıl olursa olsun birer beden mevcudiyeti ile yetinmesi filozofları ısrardan döndürecek bir uyuşma noktası olabilmektedir. Meselâ filozoflar "cehennem ateşi yakıcı ve oraya atılacak insan cesetleri yanıcı oldukları halde cehennemde ebedî kalmaklık nasıl kabil olur? Oraya atılan cesetler yanıp yok olup giderler. Ebedî olarak kalmanın imkânı için ya o cesetler bu cesetlerden veya o ateş bildiğimiz bu ateşten başka türlü bir şey olmak lâzımgelir" diyebilirler. Hele, cesetlerin bu cesetlerden başka türlü olabileceğini (ateşe atılan bir vücudun derisi pişip yandıktan sonra yerine başka bir derinin geçeceği) mealindeki âyet ile de ıspat ederler. Zira, böyle bir insan derisinin bu dünyaki cesetler için tasarlanması mümkün değildir. Bu dünyadaki cesetlerimiz, değil cehennemdeki, hatta, cennetteki ebedilik için bile elverişli değildir. Bu dünyaya ait cesetlerimiz bu dünyada bile, ancak, sınırlı bir zaman için devam edebilmektedir. Şu halde, cennetteki cesetlerin ebediyete tahammül edebilmeleri için bile gıdalanma ve çürüyüp gitme bakımından bir denge hasıl etmeleri gerekir. İşte bu durum da âhirete ait beden ve cesetlerin dünyaya ait beden ve cesetlerden daha başka bir tabiatta olmalarını gerektirir. Bu haller ise açıkça değil ise de zımnen bir te'vil sayılırlar. Eğer böyle olmasaydı Gazalî "bedenden ayrılan nefslerin başka türlü bir isti'dat gerektireceği ve bu isti'dadın sebeplerinin de, ancak, haşrda tamamlanacağı umulur" diyemezdi.

Gazalî, âhirete ait bedenlerin dünyaya ait bedenlerle aynı olmasını zorunlu görmemekle filozoflarla birleşmektedir.

Sonuç

Gazalî'ye göre filozofları üç meselede tekfir gerekir:

1- Âlemin kîdemine kail olmaları ve cevherlerin hepsi kadîmdir demeleri.

2- İnsanlardan sudur eden cüz'î olayları Allah'ın ilmi kaplayamaz demeleri.

3- Cecetlerin haşrını ve tekrar dirileceğini inkâr etmeleri.

Gazalî'ye göre müslümanlardan hiç bir fırka bu üç meselede bu i'tikadda bulunmamışlardır. Ama bu üç meselenin dışındaki meselelerin her birini İslâm fırkalarından biri söylemiş ve kabul etmiştir.

İbn Rüşd'ün Gazalî'ye cevabı da şöyledir:

Bize göre, maad meselesi filozoflarca nazari meselelerdendir.

Filozoflar atfedilen "Allah cüz'î şeyleri bilmez" sözü de doğru değildir.

Filozofların, âlemin kıdemine kail olmalarına gelince: onların bundan maksatları da Kelâmcıların kasedtikleri ve onun üzerine filozofları tekfir ettikleri anlamdan başkadır. Filozofların "cevherlerin hepsi kadîmdir" demelerinden maksatları "cevherlerin yaratılışı o husustaki ezeli iradeyi hemen peşlemişti" demektir. Halbuki Gazalî, filozofların bu sözden maksatları yaratılıştan istignadır hükmü ile onları tekfir etmiştir.

Filozofların âhiret ile ilgili Kur'an âyetlerini temsile hamletmeleri meselesine gelince: gerek âyetlerde gerekse hadislerde temsil yolu tamamıyla kapanmışmıdır ki filozofların bu meseleden temsil zannına ulaşmaları tekzihe hamledilmek derecesinde yersiz görülsün? "innal-lahe lâ yestahyî en yadribe meselen mâ baûzeten fema fevkaha" âyeti bu meseleden filozofların imdadına yetişecek burhanlardır.

Sonra, Gazalî (Tehafüt..) adlı kitabında "müslümanlardan hiç bir kimse ruhanî haşre kail olmadı" diye yazdığı halde başka bir eserinde sûfiyenin ruhanî haşre kail olduklarını yazmakla ve ruhanî haşre kail olanlardan yalnız filozofları tekfir edip sûfiyeyi tekfir etmemekle tenakuza düşmüştür.

Ve en nihayet İbn Rüşd sözünü: "Vallâhilazîm, eğer ehliyet ile beraber hak talebi zorunluluğu ve ehil olmayan kimsenin (yani Gazalî'nin) böyle karışık meselelere cür'eti olmasa idi bu konuda tek harf bile konuşmazdım" ²⁷ diye bitirmektedir ²⁸.

Sosyoloji

İbn Rüşd'ün cemiyet görüşüne gelince o, bu konuda kendinden önce cemiyete rağmen ve cemiyet içinde bir inziva ve infirad tavsiye eden İbn Bacce'den ve zevk yolunu nazar yolundan, dolayısıyla, inzivayı cemiyet hayatından üstün tutan İbn Tufeyl'den ayrılarak insanlar için hiç bir suretle cemiyet hayatından ayrılmamağı şart koşar ²⁹.

Ahlâk

Bir ferd olmakla beraber bir cemiyet içinde yaşamak zorunda olan insan da ahlâk alanında, yani fiilleri ve hareketlerinden dolayı da bir bakıma hür ve bir bakıma hür değildir. Bununla beraber ahkî hareket, ancak, aklî muhakemeye dayanan harekettir. Şu kadar ki ilmî bir nazariye olmayıp sadece şer'î hükümlerden ibaret bulunan dinin de, gayeleri bakımından, ahlâk ve siyaset alanlarındaki rolü pek büyüktür.

Siyaset

Siyaset alanında da Eflâtun'un (Cumhuriyet) adlı kitabından ilham alan İbn Rüşd'e göre hükümeti tecrübeliler ve filozoflar idare etmelidir. Böyle bir hükümette, halka fazilet telkin edecek olan şiir, belâgat ve cedel öğretilecek ve insanlara zulmden kesin olarak kaçınılacaktır³⁰. Zulumlerin en korkuncu da, özellikle, din adamlarının zulumleridir. İslâm tarihinde Emevîlerin zulmu buna misâldir.

Kadınların Hürriyeti

Organik bünyesi ve ruhsal halleri ne olursa olsun, kadınlar, erkekler gibi aynı hakka sahip olmalıdırlar. Genellikle, hayatın her alanında kadın erkeğin yanında olmalı ve hatta hükümeti de idare etmelidir. Onlara da bütün hareketlerinde tam bir hürriyet tanınmalıdır. Nikâh, hukukî bir akiddir ibarettir³¹.

İbn Rüşd'ün kadınlar hakkında bu temenisi ondan yüzyıllar sonra, Mısır'da Kasım Emin tarafından canlandırılmak istenmiş, fakat, ancak Atatürk Türkiye'sinde gerçekleşmiştir.

İbn Rüşd'ün Öğrencileri

İbn Rüşd'ün öğrencileri arasında Ebu'l-Hasan Sehl b. Malik, Ebu Bekr b. Cevher, Ebu'l-Kasım b. Taylesan gibi zatlar sayılabilirse de bunlar, özellikle, felsefenin dine aykırı olmadığını savunmaktan ileri gidemediklerinden felsefe alanında nam kazanamamışlardır³². İbn Rüşd sonrası İspanya'sında İbn Arabî (+ 1240) ve hele İbn Seb'in (+ 1269) de Meşşâi etkisi görülebilir ise de bunların nam aldıkları alan, özellikle, tasavvuftur.

İbn Rüşd'ün asıl öğrencileri Yahudiler olmuş ve onun Garpta tanınmasına ve yüzlerce yıl, felsefe alanında bir otorite sayılmasına, dolayısıyla, yardımcı olmuşlardır.

İbn Rüşd'ün Garpta Etkisi

İbn Rüşd'ün etkisine gelince, yukarıda da işaret edildiği gibi arapçadan lâtinceye yapılan tercümelerle Garpta tanınan ve en büyük etkide bulunan İslam filozoflarından biri de İbn Rüşd'tür. İbn Rüşd felsefesinin Garba geçmesinde ve yüz yıllar boyunca Garp kültürünü etkilemesinde en büyük rolü, müslüman devletin yıkılmasından sonra Fransaya sürülen ve çoğu İbn Rüşd okuluna bağlı olan, Yahudi tercümciler ve filozoflar oynamışlardır.

Arapçadan İbraniceye yapılan tercümelere, ancak, on üçüncü yüz yıldan sonra rastlanabilmektedir. İbraniceye ilk tercüme Samuel ben Tibbon tarafından İbn Rüşd ve diğer müslüman filozofların eserlerinden yapılan seçmeleri ihtiva eden ve "Filozofların Görüşleri" adı verilen eserdir. Yine, Tibbon ailesinden Moses ben Tibbon'un 1260 sıralarında yaptığı tercümelerde, Maimonides'in "Delâla al-Hâirîn"i ile birlikte, İbn Rüşd'ün şerhlerinin de pek çoğu bulunmaktadır.

Daha sonra ikinci Frederick, Samuel ben Tibbon'un damadı Yakub ben Abba Mari'yi maaşlı tercümcisi olarak Napoli'de görevlendirdi ve Yakub, İbn Rüşd'ün Aristo'nun Organon'una yazdığı şerhleri lâtinceye çevirdi.

Yine, on üçüncü yüzyıl ortalarında, İbn Rüşd'ün öğretilerinin etkisi altında Tulaytula'lı Jehuda ben Solomon Kohen "Hikmet Yolu" adlı bir kitap, biraz sonra da Yusuf b. Falaquera bazı risaleler, daha sonra da Gerson b. Solomon "Semanın Kapısı" adlı bir kitap yazdı. Ve yine bu sıralarda Solomon b. Yusuf b. Eyyub, İbn Rüşd'ün (de Coele) ve (de Mundo) üzerine yazdığı şerhleri tercüme etti. On üçüncü yüzyılın sonlarına doğru Zerechim b. İsaac, İbn Rüşd'ün Physique, Métaphysique, de Coele ve de Mundo üzerine yazdığı şerhleri tercüme etti.

On dördüncü yüzyılın başında Kalonymos b. Meir, İbn Rüşd'ün Aristo'nun aşağı yukarı bütün eserlerine yazdığı şerhleri ile onun "Tahafut al-Tahafut"unu, daha sonra da, Jehuda b. Meshullam, İbn Rüşd'ün (Nikomağın Ahlâkı) ve Eflâtun'un (Devlet)i üzerine yazdığı şerhleri İbraniceye çevirdi. İşte bu sıralarda arapça felsefe eserleri de İbraniceden Lâtinceye tercümeğe başlandı. Bu tercümelerde, başlangıçta, İbn Sînâ ön plânda olmakla beraber, daha sonra İbn Rüşd ön plâna geçti.

On dördüncü yüzyılda Levi b. Gerson, İbn Rüşd'ün "İttisâl" ve "Cevher al-Ecram al-Semâviye" adlı eserlerine, ve daha, sonra Nar-

bon'lu Moses de İbn Rüşd'ün hem Gerson tarafından ele alınan hem de diğer bazı eserlerine şerhler yazdılar. Bunları da daha başka Yahudi tercümeciler peşlemiş ve Elias del Medigo İbn Rüşd'ülerin son büyük mümessili olmuştur.

On beşinci yüzyılda Yahudi İbn Rüşd'cülüğünün artık tamamıyla sönmeğe başladığı görülmektedir. On altıncı yüzyıl ortalarına doğru Rabbi Moses Almosnino, İbn Rüşd'e karşı Gazalî'ye dayanmış, Yahudi düşüncesi de felsefe aleyhine dönmeğe başlamış ve özellikle, Aristo'dan yüz çevirip Eflâtun'a yönelmişti³³.

İbn Rüşd'cülüğün Lâtinler arasında yayılmasına gelince, bu yayılma da, özellikle, Yahudiler aracı ile oldu. Bu yayılmanın merkezleri de İspanyada Tulaytıla, İtalyada da Napoli ve Sicilya idi. 1215 te İmparator olan Frederich, doğuya yaptığı haclı seferleri esnasında arapça öğrenerek İslâm kültürü ile yakından temasa gelmiş ve ona hayran olarak 1224 ta Napolide bir Üniversite kurmuş ve bu Üniversiteyi İslâm ilimlerini batıya tanıtmak için bir akademi haline getirmişti. Frederich, burada, Arapçadan İbraniceye ve Lâtinceye çeşitli tercümeler yaptırdı. Bununla da kalmayarak, bu imparator ve oğlu Paris ve Bologne Üniversitelerine Yunancadan ve Arapçadan tercüme edilmiş bir çok felsefî eserler de hediye ettiler ve İslâm etkisinin yayılmasına bu suretle de hizmette bulundular. Fakat, bu imparator'un faaliyetinden çok daha söze değer olan şey, bu sıralarda, Tulaytıla baş Piskopusu Raymond'un emri ve kontrolü altında, özellikle, İslâm felsefî eserlerinden tercümeler yapmakta olan ve başta Yahudiler olmak üzere Müslüman ve Hıristiyanlardan ibaret bulunan bir tercüme kurulunun Tulaytıla'daki tercüme faaliyeti idi. Bu büyük tercüme kurulunun büyük tercümecileri arasında da, özellikle, Gundisalvi, Johannes Hispanus, Gerard, Michael Scot ve Hermann bulunmakta idi.

Bunların Arapçadan yaptıkları ilk tercümeler matematik, astroloji, tıp, tabiat felsefesi ve metafizik ve mantığı da içeren psikoloji alanlarında olmuş, El-Kindî, İbn Sînâ ve Farabî'nin eserleri bunlardan sonra ele alınmıştır. İbn Rüşd'ün Aristo şerhleri ile eserleri ise on üçüncü yüzyıl ortalarına doğru tercüme edildi.

İşte, Hıristiyan dünyası, Aristo felsefesinin aslını ve Aristo'nun eserlerini, ancak, İbn Rüşd'ün bu şerhleriyle tanıyabildiler. Bu sebeple de İbn Rüşd'ün namı Hıristiyan dünyasında gittikçe yayılmağa başladı. On üçüncü yüzyıl ortasında da İbn Rüşd felsefesi Paris Hıristiyan kültür merkezini tamamıyla hâkimiyeti altına aldı ve bu hâkimiyet te on yedinci yüzyıl ortalarına kadar sürdü.

İbn Rüşd'ün felsefî otoritesine karşı koyulmağa gelince, bu karşı koymanın ilk gayretine 1209 yılında Pariste toplanan ruhanî mecliste rastlamak mümkündür. Bu ruhanî mecliste, vahdet-i vücudçu bir filozof olarak kabul edilen ve dolayısıyla zındık sayılan Bena'lı Amalrich ile Dinant'lı David yakılmağa mahkûm edildi. Ve yine, 1209 kararı ile İbn Rüşd'ün Aristo şerhlerinden, evvelâ (Kitab-ut Tabiiyat)¹, sonra da (Ma Ba'det-Tabia) sı yasaklandı. Bu yasaklamayı da 1215 te, Arapça yoluyla gelen bütün Aristo bildirileriyle birlikte İbn Sînâ'nın hulâsaları hakkındaki diğer bir yasaklama peşledi. Aynı yılda, Papa dokuzuncu Gregory İslâm felsefesini de yasakladı.

Fakat, İbn Rüşd'cülüğe en büyük düşmanlık Dominiken tarikatının iki büyük mümessilinden gelmiştir. Bunların biri olan Albertus Magnus, üstadı saydığı İbn Sînâ'ya karşı koyduğundan dolayı o da İbn Rüşd'e karşı gelmiş, Albertus'un öğrencisi olan St. Thomas Aquinas da maddenin ezeliği, sudur nazariyesi ve özellikle aklın birliği meselesinde Hıristiyanlığa mahsus bir taassupla İbn Rüşd'ü kâfir saymış ve ona şiddetle saldırmıştır.

St. Thomas'dan sonra Raymond Martini de Gazalî'ye dayanarak Rüştiye felsefesine saldırmış, bu saldırıyı da Romalı Giles'in ve daha başkalarının saldırıları peşlemiştir.

Bu arada bir çok Fransiskanlar da St. Thomas'ya ve taraftarlarına karşı geldiler. Bu suretle de kilise ikiye ayrıldı: İslâm felsefesini kabullenenler ve kabullenmeyenler. Fransiskanlardan pek çoğu İbn Rüşd'ü tuttular. Roger Bacon, İbn Rüşd'ü, Aristo felsefesini gereği gibi anlayan en büyük filozof olarak i'ân etti. Nasıl ki Dante de, Katolik dinlerini ve Mesih'lerini berbad ettiği sözleriyle, İbn Rüşd'ü terbiyesizce söğen Kilise büyüklerine karşı onun vekar ve haysitini korumuştur.

1269 da Paris Peskoposu da İbn Rüşd'ün şahsiyetinde felsefeye büyük bir darbe daha vurdu ve âlemin ezeliğine, insanların babası olan Âdemin bulunmamasına, insanî aklın birliğine, insanın fiillerinde Allah'ın inayetinin etkisi bulunmadığına ve daha bunun gibi İbn Rüşd aracılığı ile gelen felsefî fikirlere inananları kâfir olarak i'ân etti ve onları lânetledi.

On üçüncü yüzyılda Avrupada İbn Sînâ'dan daha aşağı bir otoriteye sahip olan İbn Rüşd, on dördüncü yüzyılda bütün otoriteleri gölgede bırakarak en büyük otorite oldu. Bunun da başlıca sebebi İbn Rüşd'ün tıbb kitapları sebebi ile Bologna ve Padua Üniversitelerinin

İbn Rüşd'cülüğün gerçek merkezi olması, dolayısıyla, İbn Rüşd'ün akılcı etkisinin Güney Fransadan Kuzey İtalyaya kadar olan alanı kaplamış bulunmasıdır. Bundan ötürü de İbn Rüşd, Padua Üniversitesi'nde "Felsefenin Padişahı" ve "Filozoflar Bey'i" ünvanlarını aldı. On beşinci yüzyılın ortasında ise ilim âleminin rakipsiz üstadı oldu. Daha toparlak bir hesapla on üçüncü yüzyılda Farabî, on dördüncü yüzyılda İbn Sînâ, on beşinci yüzyılda da İbn Rüşd Garb'a başlı başlarına hükmettiler.

Fakat, on altıncı yüzyılın sonunda, nefsin ebediliği meselesi pek büyük bir önem kazanmakla ve İbn Rüşd'ün, ruhun ölümden sonra Allah'ta fanî olduğu görüşü Hıristiyanlığın ruhun ebediliği akîdesine aykırı bulunmakla Aphrodisias'lı Alexander'in nefis görüşüne i'tibar edilerek gerek Padua Üniversitesinde gerekse halk arasında İbn Rüşd felsefesine tepkiler gittikçe artmağa başladı. Alexander'in nefis görüşünün üstün tutulması sonucu olarak ta zâten Yunan ilimlerine meyyâl olan İtalyada felsefe alanında da Yunan metinlerine bağlanma hevesi uyandı. Padua ve Venedik, Aristo'nun; Floransa da Eflâtun'un asıl metinlerine döndüler ve Venedik, akılcı bir felsefeyi, Floransa da kalpçi bir felsefeyi temsil ettiler. Bu sıralarda Protestanlığın zuhuru ile de Yahudilerin galebesi arttı ve en nihayet, Padua Üniversitesinde Rüşdiye reisi olan Caesar Cremonini'nin 1631 de ölümü üzerine de Rüşdiye felsefesi tarihe geçti.

Kısaca, İbn Rüşd'ün Aristo şerhleri, Aristo'nun Garpta tanınmasını ve anlaşılmasını sağlarken İbn Rüşd hakkında Lâtince yapılan tercümelemler de İbn Rüşd felsefesinin on üçüncü yüzyıldan sonra Garpta hâkimiyetini ve Hıristiyan teolojisi üzerindeki İslâm Aristoculuğu etkisini kesinleştirdi. On üçüncü yüzyıldan on yedinci yüzyıla kadar tamamıyla İbn Rüşd'ün hâkimiyeti altında kalan Garp Hıristiyan kültürü, ancak, on yedinci yüzyıl ortalarında, özellikle Albertus Magnus ve St. Thoma Aquinas'dan beri süregelen gayretler ve bu gayretlere eklenen Protestanlığın zuhuru ile bu büyük İslâmî etkiden pek güçlükle kurtulabildi ve bu etki tarihe mal oldu.

Şu noktaya önemle işaret etmek gerekir ki İbn Rüşd'ün, sadece, insanlık fikrini deyimleyen, dolayısıyla, bütün insanları içine alan hür felsefî düşüncesinin Hıristiyan Avrupasında etkisi o kadar büyük olmuştur ki bir çok düşünürler bu uğurda canlarını bile vermekten kaçınmamışlardır. Bu yolda Hıristiyanlığın ancak kendine has taassubuna hedef olup pek vahşice işkence ile canlarını veren-

lerden biri bulunan Hollandalı Hermann 1502 de hâkimler önünde şöyle konuşuyordu:” âlem ezeldir ve Musa denenen mecnunun iddia ettiği gibi yaratık değildir. Dolayısıyla, ne cehennem ne de gelecek bir hayat vardır. Mesih, Allah’ın oğlu değildir, o, sadece, Mesih olarak doğmuştur”. Bu sözlerinden dolayı ebedî hapse çarptırılan Hermann, on yıl sonra kanaatlarından döndürülmek maksadiyle yapılan ikinci muhakemesinde de fikirlerinde eskisinden daha ziyade ısrar ederek: “gerçeğe en yakın olanlar, âlimlerin en âlimi Aristo ile onun şârihi olan İbn Rüşd’tür. İşte, ben, onlara inandım ve onların fazîletlerinde önceden görmediğim nuru gördüm” demiş ve bundan dolayı da ateşte yakılmıştı³⁴.

İbn Rüşd’ün Şarkta Etkisi

İbn Rüşd’ün Şarkta etkisine gelince, onun Şark felsefe âleminde etkisi Carptakine nisbetle pek sönük olmuş, kendinden önceki Endülüs filozoflarından İbn Bacce ve İbn Tufeyl gibi pek çabuk unutulmuştur. İbn Rüşd hakkında İbn Seb’inin onu taklitçi sayan bir eleştirmesiyle İbn Teymiyenin Gazalî ile İbn Rüşd’ü karşılaştıran ve çoğu yerde Gazalî’yi İbn Rüşd’ten üstün tutmakla beraber sonunda ikisini de red edici yazısından ve en nihayet, yine Gazalî ile İbn Rüşd’ü karşılaştıran Bursalı Hoca Zade ile Alâeddin Tusî’nin Gazalî’yi destekleyici yazılarından başka söze değer belli başlı görüşler yoktur. İsmail Hakkı İzmirli’ye göre bunun da sebebi birinin felsefede diğerinin de dinde otorite tanınmış olmakla bu iki şahsın arasına girmeye hiç kimsenin cesaret edemeyişi olsa gerekir³⁵. Bununla beraber İbn Rüşd, Şark kültür âleminde de felsefeyi dinden üstün tutmak, Gazalî’yi de akıl, ve dolayısıyla din dışı saymakla ün almıştır.

İbn Rüşd konusunu bitirmeden şu noktayı da önemle işaret etmek gerekir ki İslâm felsefesinin Asyadan İspanyaya geçişinde başlıca rolü Yahudi düşünürler oynadığı gibi İspanyadan Avrupaya geçişinde ve Lâtin Skolâstisizmini etkilemesinde de başlıca rolü Yahudi düşünürler oynamıştır. İslâm felsefesinin ve genellikle felsefenin Asyadan İspanyaya geçişinde ve Yahudiler arasında yayılışında İbn Gabirol (Avencebrol) adı nasıl büyük bir önem taşıyorsa İslâm felsefesinin İspanyadan Lâtin âlemine geçişinde ve yayılışında da İbn Me’mun (Maimonides) adı öylece ve hatta ondan çok daha büyük bir önem taşımaktadır. Bu sebeple İbn Gabirol’un ve özellikle, İbn Me’mun’un Meşşafî ve İslâm damgalarını taşıyan felsefelerinden de burada kısaca söz etmek yerinde olacaktır.

BİBLİYOGRAFYA



- A.A. Maurer**, *Medieval Philosophy*, New York, 1962.
- Abdurrahman Gannum**, *İbn Ruşd beyn al-Din va'l-Falsafa*, Beyrut, 1953.
- Abdudayim Abu'l-Ata al-Ansarî**, *Ahdaf al-Falsafa al-İslamiyye*, Kahire, 1948.
- Abduh al-Hulv**, *İbn Ruşd*, Mısır.
- Ahmed Emin**, *Zohr al-İslam*, Kahire, 1962.
- Ahmed Fuad al-Ahvani**, *fi Âlem al-Falsafa*, Kahire, 1948.
- Ahmed Fuad al-Ahvani**, *Talhis Kitab al-Nafs li İbn Ruşd va Arbaa Resail*, Kahire, 1950.
- A.J. Arberry**, *İslam*, New York, 1957.
- Angel Gonzalez Palencia**, (Arapça çev.) *Huseyn Mu'nis, Tarih al-Fikr al-Andulus*, Kahire, 1955.
- Bertrand Russell**, *Human Knowledge*, London, 1948.
- B. Carra De Vaux**, *Les Penseurs de L'İslam*, Paris, 1921-23.
- B. Carra De Vaux**, *İbn Rochd*, (Encyclopedie de L'İslâm), Paris, 1927.
- Bols Mas'ad**, *Al-Vucud va'l-Mahiyye*, Beyrut, 1955.
- Cavit Sunar**, *İslam Felsefesi Dersleri*, Ankara, 1967.
- Charles O. Haskins**, *The Renaissance of the 14 th Century*, New York, 1960.
- Dagobert Runes**, (Edit.), *Treasury of Philosophy*, New York, 1964.
- David Knowles**, *The Evolution of Medieval Thought*, Longsman, 1962.
- De Lacy O'Leary**, *Arabic Thought and Its Place in History*, London, 1954.
- Emile Bréhier**, *La Philosophie du Moyen Age*, Paris, 1949.
- E. Lévi-Provençal**, *İslam D'Occident*, Paris, 1948.
- Ernest Renan**, (Arapça çev.) *Adıl Zuaytır, İbn Ruşd va'l-Ruşdiyye*, Kahire, 1957.
- Ernest Renan**, *Averroés et L'Averroisme*, Paris, 1866.
- Etienne Cilson**, *La Philosophie au Moyen Age*, Paris, 1952.
- Farah Anton**, *İbn Ruşd va Falsafatuhu*, İskenderiye, 1903.
- Frederick Copleston**, *A History of Philosophy*, New York, 1962.
- F.M. Pareja**, *İslamologie*, Beyrut, 1963.
- G.G. Coulton**, *The Medieval Scene*, Cambridge, 1961.
- G. Quadri**, *La Philosophie Arabe Dans L'Europe Médiévale*, Paris, 1960.
- Georges Marchal**, *Promotion de L'İslam*, Paris, 1957.

- Hanna al-Fahurî ve Halil al-Carr**, *Tarih al-Falsafa al-Arabiyye*, Beyrut, 1963.
- Haydar Bammât**, (Arapça çev.) *Adil Zuaytır, Macaliyy al-İslam, Kahire*, 1956.
- Henry Corbin**, *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris, 1964.
- Hauranî**, *Averroès on the Harmony of Religion and Philosophy*, London, 1961.
- İbn Ruşd**, (Albir Nader), *Fasl al-Makal*, Beyrut, 1961.
- İbn Ruşd**, (Mahmud Ali Sabih), *Falsafa İbn Ruşd*, (1-Fasl al-Makal fima beyn al-Hikma va'l-Şaria min al-İttisâl. 2-Al-Kaşf an Menahic al-Adilla fi Akaid al-Milla), Mısır.
- İbn Ruşd**, (Ahmed Fuad al-Ahvanî), *Risala al-İttisâl li İbn Ruşd*, (Talhis Kitab al-Nafs li İbn Ruşd ve Arba Resail, Kahire, 1950).
- İbn Ruşd**, *Tahafut al-Tahafut*, Mısır, 1302 (H.).
- İbn Ruşd**, (Osman Emin), *Talhis Mabaddattabia*, Kahire, 1958.
- İbn Ruşd**, (Nevzad Ayasbeyoğlu), *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, (Fasl al-Makal.... ve Kitab al-Kaşf... tercümesi), Ankara, 1955.
- İbn Ruşd**, (Mahmud Kasım), *Menahic al-Adilla fi Akaid al-Milla li İbn Ruşd*, Kahire, 1955.
- İbn Ruşd**, (Basan) *Maurice Bouyges, Averroès*, Tafsir Ma Ba'dat-Tabiat, 3 cilt, Beyrut, 1938-1948.
- İbn Ruşd**, *Resail İbn Ruşd*, Haydarabat, 1946-47.
- İsmail Hakkı İzmirli**, *İslâm'da Felsefe Ceryanları*, Darulfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sayı. 20, 21, İstanbul, 1931; sayı. 22,23, İstanbul, 1932.
- Julius R. Weinberg**, *A Short History of Medieval Philosophy*, Princeton Uni., 1964.
- Kadri Hafız Tufan**, *Makam al-Akl İnd'al-Arab*, Kahire, 1960.
- Kemal al-Yazıcı**, *Maalim al-Fikr al-Arabî*, Beyrut, 1958.
- Kemal al-Yazıcı**, *Al-Nusus al-Falsafiyye al-Maysıra*, Beyrut, 1963.
- Kemal al-Yazıcı ve Antuvan Gattas Kerem**, *İ'lam al-Falsafa al-Arabiyye*, Beyrut, 1957.
- Léon Gauthier**, *Introduction à L'Étude de la Philosophie Musulmane*, Paris, 1923.
- Macid Fahri**, *İbn Ruşd*, Beyrut, 1960.
- Mahmud al-Akkad**, *İbn Ruşd*, Kahire, 1952.
- Mahmud Kasım**, *İbn Ruşd ve Felsefetuhu* 'd-Diniyye, Kahire, 1964.
- Mahmud Kasım**, *Al-Feylezoğ al-Muftari aleyh İbn Ruşd*, Kahire.
- Mahmud Kasım**, *Fi'n-Nefs va'l-Akl li Falasafa al-Agrik va'l-İslam*, Kahire, 1954.

- Medenî Salih**, *Al-Vucud*, Bağdat, 1955.
- Muhammed Abdulhadi Abu Reyde**, *Nusus Falsafiyye Arabiyye*, Kahire, 1955.
- Muhammed Abdulhadi Abu Reyde**, (De Boer'dan tercüme), *Tarih al-Falsafa fi'l-İslam*, Kahire, 1954.
- Muhammed Baysar**, *Fi'l-Falsafa İbn Ruşd al-Vucud va'l-Hulûd*, Kahire, 1954.
- Muhammed Gallab**, *Al-Falsafa al-İslamiyye fi'l-Magrib*, Kahire, 1948.
- Muhammed Lutfi Cum'a**, *Tarih Felasifa al-İslam fi'l-Maşrik va'l-Magrib*, Kahire, 1927.
- Muhammed Yusuf Musa**, *İbn Ruşd al-Feylezof*, Mısır.
- Muhammed Yusuf Musa**, *Beyn al-Din va'l-Falsafas*, Kahire, 1955.
- M.M. Sharif**, (Edit), *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, 1963.
- Musa Kâzım**, *Külliyat*, İstanbul, 1336 (H.).
- Necib Mahhul**, *Al-Gazalî ve İbn Ruşd*, Beyrut, 1962.
- Nuri Kaya**, *İbn Rüşd*, İstanbul, 1924.
- O. Hamelin**, *La Théorie De L'Intellect D'Après Aristote et Ses Commentateurs*, Paris, 1953.
- Omar Ferruh**, *Tarih al-Fikr al-Arabî*, Beyrut, 1962.
- Omar Ferruh**, *Abkariyye al-Arab fi'l-İlm va'l-Falsafa*, Beyrut, 1952.
- Osman Emin**, *Muhavalat Falsafiyye*, Kahire, 1953.
- Paul Edwards**, (Edit), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, 1967.
- Pierre Ducassé**, (Arapça çev.) *Georges S. Younès*, *Tarih al-Falsafa al-Kubra*, Beyrut, 1960.
- P.M. Bouyges**, *Notes Sur Les Philosophes Arabes Connus Des Latins Au Moyen Age*, Beyrut, 1923.
- Rom Landau**, *The Arab Heritage of Western Civilization*, New York, 1962.
- S. Munk**, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, Paris. 1927.
- Simon Von Den Bergh**, *Averroès, Tahafut al-Tahafut*, London, 1954.
- Stdia Islamica**, (R. Brunschvig, J. Schwacht), VIII, X, Paris, 1958, 1959.
- Tavfik al-Tavil**, *Kıssa al-Niza' beyn al-Din va'l-Falsafa*, Kahire, 1958.
- Verjilius Ferm**, (Edit). *History of Philosophical Systems*, Ames Iowa, 1958.
- Yuhanna Kamir**, *İbn Ruşd*, Beyrut, 1953.

İbn Gabirol (Cabirol)

(1020-1070)

İbn Gabirol (Avicbron veya Avencebrol) Sarakusta'da doğmuş ve İslâm Meşşâî felsefesinin Asyadan İspanyaya geçişinde ve Yahudiler arasında yayılışında başlıca rolü oynamış, eserlerini de arapça yazmış şair bir filozoftur.

İbn Gabirol, İslâm felsefesinin getirdiği Aristo'cu ve Yeni-Eflâtun'cu fikirleri kendi dinî fikirleriyle uyuşturarak özel bir sistem meydana getirmiştir. Bu özel sistemini yansıtan en orijinâl kitabı da beş konu üzerine yazılmış olan "Hayat Kaynağı" adlı kitabıdır¹. Bu esere göre hayat kaynağı olan ve aynı zamanda insanla Allah arasında aracı olan ve dünyayı yaratıp hareket ettirmekte olan şey, ilâhî iradedir.

Başka bir deyişle, Aristo, varlığı (madde) ve (şekil) prensiplerine dayandırmıştı. İskenderiye okulu ise Eflâtun'un görüşüne de meylederek kâinatı mutlak bir birlik (vahdet) olan Allah ile maddeye dayandırmış, fakat, maddenin, prensip olma haysiyeti bakımından, Allah karşısında, ancak, ikinci plânda yer alabileceğini savunmuştu. İspanyol İbn Gabirol da kâinat için ileri sürülen bu iki prensibi üçe çıkarmıştır:

- 1- Allah, (Yapıcı).
- 2- Şekil ile birlikte bulunan madde, yani dünya, (Yapılan).
- 3- Allah ile dünya arasında, yani yapıcı ile yapılan arasında aracı olan irade².

Allah'tan başka bütün varlıklar, cisim olsun olmasın, maddedir. Yani, Allah'tan başka, bütün kâinatta cisimler ve ruhlar alanlarında ve Allah ile dünya arasındaki aracı cevherlerde, sadece, bir madde yayılmıştır. Duyulup tahayyül edilemeyen ve ancak akılla anlaşılabilen bu madde kendi kendine mevcut, tek, fakat, türlü şekillerle ve

farklarla ortaya çıkan, her şeye kendi mahiyetini ve adını veren ve vücudu, var olmak için ebedî bir arzu ve kudretten ibaret olan ma'nevî, bir hassadır³. Bu her şekle giren, fakat, hiç bir şekille şekillenmeyen esas varlığın i'tibarî olarak bir başı ve bir sonu vardır. Baş, yaradılışa, sonu da yokluğa dayanır. Parçalanıp bölünebilmek has-salarına malik olan bu esas tek varlığın maddedeki birliği (vahdeti), tabiatıyla, sırf bir birlik olmayıp, şekillerden dolayı, bölünebilen bir birliktir. Bununla beraber madde, aslında tek olduğundan, nevîlerden ve cinslerden yüксеle yüксеle en sonda, zihin, genel bir nevi' kavramına, üniversal bir şekle yükselir ki üniversal madde ile ilişkisi olan bu üniversal şekilde ilk vücut bulmuş olan akıldır. İşte, gerçek, sadece odur. Çünkü, o, her şeklin aslî cevheri, en yüksek ilim ve en saf bir nurdur ve birinci birlik (vahdet) olan Allah'tan sonra ikinci birliktir⁴. Orası, fikir ve şey'in, tümel akıl ile tümel ma'kullerin birleştiği ve her şeyin, kendisinden feleklere, sonra da olaylar âlemine ve en nihayet maddeye inip gittiği yerdir. Kısaca, kâinatın iki üniversal prensipi vardır: Allah ve mutlak akıl. Çokluk ve bölünme de bu akılla başlar. Çoğalma ve bölünmenin dayanağı da maddedir. Mutlak akıldan, nurdan ayrıldıkça da bölünme ve şekillenme artar ve sonda bu dünyaya kadar inilir.

Başka bir deyişle, birlik ile çoğalma ve başkalaşma arasında (İrade) denen bir prensip vardır ki bu prensip madde ile şekli yapar ve onları birbirine bağlar. Bu, ruh gibi yukarıdan aşağıya inen ve dünyanın her tarafında yayılan ilâhî bir hassasıdır. Bu hassa, akıl maddesinde şekillerin en yükseği olan (vücut)u meydana getirir ve ruh maddesine de hayat ve hareket verir ve tabîî maddeyi de mekânda dolandırır, bütün şekilleri çıkarır⁵.

Duyu organlariyle algıladığımız bu dünya ile bu dünyanın mutlak prensibi olan Allah arasında da birbirilerine ve en sonda Allah'a nazaran aktif ve pasif olan aracı cevherler vardır. Zira, eğer Allah'la dünya arasında aracı cevherler bulunmasa, Allah ile dünyanın birbirine karışması ve her ikisinin aynı şey olması gerekir; kemâl, kemâlsizlik olur. Bu aracı cevherden sonra tabiat, yani olaylar âlemi gelir ki bu âlem, cansız şeylerin hareketlerini ve hallerini meydana getirir. Bu âlemden sonra da asıl madde gelir ki bu maadde, varlığın en son sınırıdır, yani varlığın başı olan nurun en sönük kısmıdır ve bu pasif maddenin ötesinde de artık hiç bir şey bulunmaz⁶.

Allah ile tümel madde arasında hiç bir araç yoktur ve Allah, kaadır etkisi ile madde ile şekli derhâl bir ve aynı kılar. Allah'tan

maddeye kadar bütün varlık silsileleri, hepsi birbirine bağı, birbirinin içinde, tek bir varlıktır, tek bir nurdur. Çünkü, her bir varlık, kendinden sonraki varlığın sebebi gibidir. Ancak, varlıklar arasındaki bu birlik, yukarıdan aşağıya inildikçe kuvvetinden kaybeder⁷.

Tek varlık, gerçek varlık ve tam birlik olup madde ve ma'nayı içeren; tek fâil olup her şeyde cevheri ve kühü ile hazır bulunan Allah'a⁸ ancak, madde ve şekil sınırları aşılarak ulaşılabilir. Bunun da tek yolu, nefse ve maddeye ait şeylerden kendimizi uzak tutmak ve vecd ve istiğraka dalarak her şeye ışığını yansıtan o nur kaynağını görebilmektir⁹.

BİBLİYOGRAFYA

- Abbé Barbe**, (Türkçe çev.) *Bohor İsrail*, Tarih-i Felsefe, İstanbul, 1331. (H.).
- Albert Rivaud**, *Histoire de La Philosophie*, Paris, 1950.
- Angel Gonzalez Palencia**, (Arapça çev.) *Huseyn Mu'nis*, *Tarih al-Fikr al-Andulus*, Kahire, 1955.
- Dagobert Runes**, (Edit.), *Treasury of Philosophy*, New York, 1964.
- Emile Bréhier**, *La Philosophie du Moyen Age*, Paris, 1949.
- Etienne Gilson**, *La Philosophie au Moyen Age*, Paris, 1952.
- Frederick Copleston**, *A History of Philosophy*, New York, 1962.
- İbn Gabirol**, (İngilizce çev.) **H.E. Wedeck**, *The Fountain of Life*, New York, 1962.
- İsmail Hakkı İzmirli**, *İslamda Felsefe Ceryanları*, Darulfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sayı. 23, İstanbul, 1932.
- Isaac Husik**, *A History of Medieval jewish Philosophy*, New York, 1959.
- Isidore Singer**, (Edit.), *The jewish Encyclopedia*, New York, 1904.
- James Hastings**, (Edit.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York, 1951.
- Julius R. Weinberg**, *A Short History of Medieval Philosophy*, Princeton Uni. 1964.
- Muhammed Gallab**, *Al-Falsafa al-İslamiyye fi'l-Magrib*, Kahire, 1948.
- Paul Edwards**, (Edit.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, 1967.
- Salomon Grayzel**, *A History of the jews*, London, 1968.
- S. Munk**, *Mélanges de Philosophie juive et Arabe*, Paris, 1859, (yeni basım) 1955.

İbn Me'mun

(1135-1204)

Abu İmran Moses b. Meymun b. Abdullah veya kısaca, Maimonides, önemli bir din adamı ve doktor olmakla beraber felsefede de İbn Bacce'nin bir öğrencisinin öğrencisi, İbn Rüşd'ün de çağdaşı ve peşleyicisi ve İbn Rüşd'çü okulun başlıca kurucusudur. Bazı sebeplerle İspanyayı bırakarak Mısır'da yerleşen İbn Me'mun bir taraftan Salâhaddin Eyyubî'nin özel saray doktorluğunu yapmış diğer taraftan da ilim âlemine İbn Rüşd felsefesini yaymıştır. Doktorluğa, dine ve felsefeye dair bir çok kıymetli eserler vermiş, eserlerini de arapça yazmıştır¹.

İbn Me'mun, düşüncelerinin ana hatlarıyla, İbn Rüşd'ün bir kopyası gibidir. O da İbn Rüşd gibi en büyük filozof olarak Aristo'yu tanır ve din ile Aristo'culuğu uyuşturmağa çalışır. Çünkü, İbn Rüşd'çe olduğu gibi, onca da dinle felsefe arasında esaslı bir ayrılık yoktur. Yalnız, din daha mecazîdir, felsefe ise kavramlarla düşünür. Fakat, dinle felsefenin çatıştığı alanlarda, daha ziyade, felsefeye inanmak gerekir. Zira, onca iymana dayanan din, ancak, bir ilk adımdır. Bundan sonradır ki akla dayanan asıl din doğar. İnsan, ancak, felsefleşmiş dinsel akîdelerle ilâhî gerçeklere ulaşabilir.

İbn Me'mun'un felsefî sistemini yansıtan başlıca eseri "Delâlet'ul-Hâirîn" adını taşır². O, bu eserinde imanının ilim yolundan nasıl kazanılacağını göstermekte, yani dinle felsefeyi birleştirmekte, akılcılığı şeriat meselelerine uygulamaktadır.

Özellikle Farabî'nin pek büyük etkisi altında kalan İbn Me'mun, mantık alanında sadece onu otorite tanımak³ ve ona bağlanmakla kalmamış, esasta da, Farabî'den gelen cevher fikri üzerinde durmuş ve bu fikre Yahudilik açısından ele alıp işlemiştir.

İbn Me'mun, Allah hakkında olumlu sıfatları red ve sadece sonsuz, ölümsüz, değişmez, maddî olmayan⁴, bölünmeyen... gibi sıfatları kabul eder⁵.

Allah, bütün tabiatın, maddî varlığın üstünde olan, mahiyeti bilinmez olan, inayet eden ve tam bir hürriyet ile hareket eden bir iradedir. Allah, zorunlu olarak birdir⁶, ilk sebep⁷, ilk hareket ettirici⁸, daimî kaynaktır. Uluhiyette hayat, akıl, kudret ve irade hep birlikte bulunmaktadır. Allah, akıl, âkil ve ma'kuldur⁹.

Yaratılış meselesine gelince, o, Aristo'dan gelen maddenin ebedîliği teorisi ile dinin yaratılış teorisi arasındaki ayrılığı kaldırma yolunda da İslâm filozoflarından ilhamlanarak, madde ebedî kabul edilse de onu düzenleyen ve idare eden bağımsız ebedî bir hareket ettiricinin vücuduna inanmanın zorunlu olduğunu ileri sürmüş, bununla beraber, yoktan yaratılışı da daha büyük bir ihtimâl olarak kabullenmiştir¹⁰.

İbn Me'mun'a göre Allah, ilk önce, yani ilk gün, akılları yarattı, akıllardan da felekleri meydana getirdi ve onları hareketli kıldı. Onlardan da bütün varlıklarıyla dünya meydana geldi. Allah, bütün bu yaratıklarını, sonradan düzene koydu ve geliştirdi. Allah, yedinci günde istirahatata çekildi. Yani, Allah, yedinci günden sonra bizzat kendi aktif faaliyetini durdurdu ve âlemi bundan böyle kendi tabii kanunlarıyla başbaşa bıraktı¹¹.

İbn Me'mun'a göre dünyanın bir başlangıcı olabilirse de bir sonu olması zorunlu değildir. Zira, Allah'ın kendinden başka bir gayesi yoktur ve zaman bağı ile de bağılı değildir¹².

İbn Me'mun'a göre Allah yalnız vücudu, yani hayrı yaratmıştır. Şer, kendi başına var değildir, o, hayrın yokluğudur¹³.

Allah'ın kâinat ve özellikle insanlarla ilişkisine, başka bir deyişle, Allah'ın inayeti meselesine gelince, İbn Me'mun, önce, bu konudaki çeşitli görüşleri özetlemekte, daha sonra kendi görüşünü de ortaya koymaktadır:

1- **Materyalist görüş:** Dünyada ilâhî bir inayet değil, tamamen, tesadüf hüküm sürer. Bu ateizm demektir.

2- **Aphrodisias'lı Alexader tarafından şerh ve tefsir edilen Aristo'cu görüş:**

İlâhî inayetin etkisi, ancak, ay üstünde bulunan felekler âleminindedir. Meşşâlerin çoğunun görüşüne göre ise ilâhî inayet, ancak, tümelleri, neveleri ve cinsleri kaplar, fakat, fertleri ve tikelleri kaplamaz.

3- **Eş'arîlerin görüşü:** Bütün tikel olaylar daha ezelden kararlaştırılmış olup Allah tarafından doğrudan doğruya meydana getirilirler. Bu görüş, genel kanunları kabul etmemekle, Meşşâî görüşünün tamamiyle tersine bir görüştür.

4- **Mu'tezile görüşü:** İlâhî inayet ve adalet, yalnız insanları değil, bütün yaratıkları da içine alır.

İbn Me'mun, bu özetlemeden sonra kendi görüşünü de şöyle açıklar: İlâhî inayet ve adalet, ancak, akıl ve hürriyet sahibi olanlarda söz konusu olabilir. İnsanların dışında kalan diğer tikel varlıkların hepsi üniuersel kanunlara bağlı bulunduklarından ilâhî inayet ve adalet onların, sadece, nevi ve cinslerine ilişkin olabilir¹⁴.

İbn Me'mun'a göre Allah'ın ilmine, inayetine, düşünüş ve emr ediş tarzına insanların bilgisi olmadığından insana mahsus hürriyetle Allah'a mahsus inayet ve takdir pek a'lâ birleştirilebilir.

Ruh meselesine gelince, ruh, mahiyeti bakımından birdir, fakat, özellikle beş ayrı şekilde meydana çıkar ve hareket eder: gıdaî kuvvet, hissî kuvvet, muhayyele kuvveti, iştiha kuvveti ve akıl. Bu hassalardan ilk dördü cisme, ve dolayısıyla cismin kanunlarına sıkı sıkıya bağlıdır. Fakat, akıl, bu dört hassanın üstündedir ve dolayısıyla bunların etkilerinin dışındadır. Ruh, canlı olan bedenın şekli; akıl da ruhun şeklidir.

Akıl da ikiye ayrılır: heyulânî akıl ve müstefad akıl. Heyulânî akıl, sadece, bedenın hareketlerini düzenleyen ve idare eden akıldır. Müstefad akıl ise üniuersal olan fâil akıldan çıkar ve mutlak ilimle, sırf ma'kullerle ve kendi kaynağı olan ilâhî mebde' ile ilgilidir. Heyulânî akıl, bedne bağlı olduğundan, bedenın ölümü ile o da ölüp gider. Fakat, müstefad akıl, üniuersal olan fâil akıldan çıktığından, bedenın ölümünden sonra da bakî kalır¹⁵. Binaenaleyh, âhiret, insanlara dinî faziletleri kabul ettirmek için vaad edilmiş olan bir mükâfat olup gerçek din, Allah'ı bilmek ve sevmekten başka bir şey değildir¹⁶.

Peygamberlik meselesine gelince, peygamberlik, organik, zihinsel ve ahlâkî bir takım özellikler ve tabiî şartlara bağlı bir kemâl hâlidir. Bu özellikler ve şartlar da her şeyden önce tahayyül kuvveti, son derece bir intikâl çabukluğu, yani sezgi ve bu sezgi ile ulaşılan gerçekleri, başkalarına da hiç çekinmeden bildirmek cesareti, maddî bünyenin ruhsal temayüllere engel olmamasıdır. Bununla beraber, Peygamberler arasında da derece farkları vardır. Bu farklar

onbir kadardır, fakat, hepsinden önemlisi fâil akıldan pasif akla geçen ilâhî etkidir ¹⁷.

Ahlâk meselesine gelince, ahlâkın gayesi de insan bedeninin ölmünden sonra yaşamağa devam edecek olan aklımızı ilimle geliştirmek, dolayısıyla, gerçeğin en yüksek derecesine ulaştırmaktan ibarettir. Bunun da yolu, zahitçe bir halvet ve uzlet hayatına dalmak değil, ilim ve fenne, ahlâkî fazîletlere ve bunları gerçekleştirebilmek için sağlam bir vücuda sahip olmaktır. Bunun için de şart, kötü temayüllerden tamamen kaçınmak, çeşitli tabîî temayülleri de iki aşırı uç arasında tam bir orta'da bulundurmaktır. Kısaca, düşünce fazîletleri seciyye fazîletlerinden üstündür ve insan, irade hürriyetine sahip olduğundan, hayrı, hayr olduğu için yapmalıdır ¹⁸.

İbn Me'mun'un bu fikirleri, yüzyıl geçmeden Yahudi kilisesinin resmî görüşü haline geldi. Fakat, İbn Me'mun'un asıl namı, Aristo'nun ruh ve akli sayılan İbn Rüşd'ü Lâtin düşüncesine tanıtmuş olmasındandır. Aristo yazmalarında İbn Rüşd'ün şerhleri de bulunduğundan, İbn Rüşd bu şerhler dolayısıyla hem Yahudi düşüncesinde hem de onun aracılığı ile Lâtin skolâstik düşüncesinde pek büyük bir otorite sağlamıştı.

BİBLİYOGRAFYA

Abbé Barbe, (Türkçe çev.) *Bohor İsrail, Tarih-i, Felsefe*, İstanbul, 1331 (H.).

Aldo Mieli, (Arapça çev.) *Abdulhalim al-Naccar ve Muhammed Yusuf Musa, Al-İlm İnd'al-Arab*, Kahire, 1962.

Angel Gonzalez Palencia, (Arapça çev.) *Huseyn Mu'nis, Tarih al-Fikr al-Andulus*, Kahire, 1955.

Cemaleddin al-Kıftî, *Ahbar al-Hukema*, Mısır, 1326 (H.).

Dagobert Runes, (Edit.), *The Treasury of Philosophy*, New York, 1964.

Emile Bréhier, *La Philosophie du Moyen Age*, Paris, 1949.

Etienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, Paris, 1952.

Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, New York, 1962.

Henri Sérouty, *Maimonide*, Paris, 1951.

İsmail Hakkı İzmirli, *İslamda Felsefe Ceryanları*, Darulfunun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, İstanbul, 1932.

İsaac Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, New York, 1959.

- İsrael Wolfson**, *Musa b. Meymun, Hayatı ve Eserleri*, Mısır, 1936.
- İsidor Singer**, (Edit.), *The Jewish Encyclopedia*, New York, 1904.
- Jacob R. Marcus**, *The Jew in the Medieval World*, New York, 1960.
- James Hastings**, (Edit.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York, 1951.
- Julius R. Weinberg**, *A Short History of Medieval Philosophy*, Princeton Uni. 1964.
- L.G. Levy**, *Maimonide, Paris*, 1932.
- Leon Roth**, *The Guide of The Perplexed*, (Moses Maimonides), London, 1948.
- Moise Ben Maimon**, (Fransızcaya çev.) *Salomon Munk, Le Guide Des Égarés*, Paris, 1856-66, (yeni basım) 1959.
- Muhammed Gallab**, *Al-Falsafa al-İslamiyye fi'l-Magrib*, Kahire, 1948.
- Muhammed Yusuf Musa**, *Beyn al-Din va'l-Falsafa fi Re'y İbn Ruşd va Felasifa al-Asr al-Vasıt*, Kahire, 1959.
- Paul Edwards**, (Edit.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, 1967.
- Salomon Grayzel**, *A History of the jews*, London, 1968.
- Salomon Munk**, *Mélanges de Philosophie Juiv et Arabe*, Paris, 1955.
- Shlomo Pines**, *The Guide of the Perplexed*, Chicago, 1963.
- Omar Ferruh**, *Eser al-Falsafa al-İslamiyye fi'l-Falsafa al-Avrubiyye*, Beyrut, 1952.

TARİH FELSEFESİ

İbn Haldun

(1332-1406)

İlk tarih felsefesi ve ilk objektif sosyolojik bir inceleme denebilecek olan "Mukaddime" ¹ si ile haklı bir ün yapan İbn Haldun, tarihi, felsefî bir disiplin olarak ileri süren pozitif düşünceli ilk İslâm tarih felsefecisi ve sosyoloğudur.

İbn Haldun, içlerinde hükümdarlar da bulunan bir aileden, 1332 de Tunus'ta doğdu. Yirmi yaşına kadar Kelâm, Fıkıh, Tabiiyat, Mantık ve Felsefe okudu. Ondan sonra da siyasî hayata atıldı. Yaptığı bir çok seyahatlarda, içlerinde Timurlenk te bulunan , bir çok Emirlerle tanıştı ve onların yanında kâtipliklerde ve elçiliklerde bulundu. Meşhur "Mukaddime"sinden başka daha bir çok tarihî eserler de vermiş olan İbn Haldun 1406 da Kahire'de öldü ².

İbn Haldun'dan önceki felsefe, yani İbn Rüşd ve Maimonides'in akılcı felsefelerinin konusu, özellikle, metafizik ve tabiat ilimleri idi. İbn Haldun'u en ziyade ilgilendiren konu ise cemiyet ve meseleleri idi. Bu meseleler de spekülâtif olmaktan ziyade gözleme ve deneye dayanan meseleler idi.

İbn Haldun'un felsefî görüşleri

Filozoflara göre her varlığın zâtı, sebebi ve illetleri akıl yürütmelemlerle, kıyaslarla algılanabilir. Akıl da doğru ile yanlış ayırd edebilmek için mantığa dayanmalıdır. Hatta, iymana ait akîdelerin doğrultulması bile akılla yapılmalıdır.

Ahlâk ta fazîletle rezîletin arasını akılla ayırd etmekten ibarettir. Mutluluk ta nefsin gerçeği bilmesi, bahtsızlık (şakavet) ise bu yoldaki bilgisizliktir. Dolayısıyla, haşr da ruhanîdir, cismanî değildir.

İbn Haldun'a göre ise bütün varlıkları ilk akla bağlamak yanlıştır. Çünkü, vücut dairesi çok geniştir ve Allah'ın bu vücut dairesinin dışında daha bir çok mertebeleri vardır.

Filozofların varlık hakkındaki burhanları mantık kurallarına uygulamaları da yanlıştır. Zira, dışa ait cismanî varlıklarla, onlar hakkında burhanlar ve kıyaslarla elde edilen zihnî sonuçlar arasındaki uygunluğun bize yakîn'i verdiği hiç bir şeyle ıspatlanamaz. Yakînî olsa da hayat ve din bakımından önemli olamaz.

Ve yine, duyular üstünde ve ötesindeki ruhanî varlıkların zatlarını bilmemiz de imkânsızdır. Zira, onlar, doğrudan doğruya bilinmezdirler (meçhul). Bu bilinmezlik âleminde, artık, burhan geçemez. Çünkü burhan, ancak, maddî olan şeye ikame edilebilir. Ruhanî âlemle bizim ilmimiz arasında, her şeyden önce, aşılması imkânsız bir "His" perdesi vardır. Nasıl ki Efiâtun bile ilâhiyatta yakîn ile değil, ancak, zan ile hükmetmiştir.

Ve yine, mutluluk ta varlıkları, bu kanunlarla bulundukları hâl üzere algılamaktan ibaret olamaz. Çünkü, nefsin doğrudan doğruya kendisinde hasıl olan bir şeye şuur hasıl ettiğinde kendisi için sözle deyimlenemeyecek bir lezzete kavuştuğu meselesi doğru ise de nefse ait böyle bir algının, böyle bir lezzetin akıl ve ilim ile hasıl olacağı iddiası doğru değildir. Çünkü, böyle bir algı, böyle bir lezzet, akıl ve nazar ile değil, ancak, cisme ve maddeye ait varlıkların etkilerinden sıyrılmak ve maddî âleme ait bütün algıları kafadan, bütün ilgileri de gönülden söküp atmakla mümkündür. Nasıl ki Mutasavvıfların yolu da budur. Bir şeyi doğrudan doğruya algılamak, sadece, his perdesini yırtmakla mümkündür.

Ve yine, nefsin, hissin üstünde ve ötesinde mevcut olan şeyi doğrudan doğruya algılamasından elde edilen büyük lezzet te en büyük mutluluk değildir. Böyle bir mutluluğun üstünde de daha yüksek bir mutluluk vardır, o da âhîret mutluluğudur.

Gerçeğe ulaşmada en doğru yol, Sûfî yolu gibi görünüyorsa da Sûfîler de dünyaya ait ilmî konuları ruhanî âleme ait algılarla çömeğe kalkıştıklarından, yani burhan ve delile önem vermeyerek herçeşit bilgiyi vicdana ve kalbe dayandırdıklarından dolayı hatadadırlar³.

Vahy ve Peygamberlik meselesinde de filozofların (Farabî) tuttukları yol doğru değildir. Çünkü, Peygamberlere gelen vahy,

sadece, hayâl gücünün ortak duyuda (hiss-i müsterek) bir suret göstermesinden ibaret değildir. O gücü biz algılayamayız⁴.

Kısaca, felsefe bilgileri dine zararlıdır ve bu gibi bilgilerin medenî memleketler ve milletler arasında yayılması önlenmelidir⁵. Bununla beraber gerçek bir filozof varsa o da Farabî'dir⁶.

İbn Haldun'un tarih ve cemiyet felsefesi

Yukarıda açıkladığı sebeplerle İbn Haldun'a göre bizi gerçeğe götüren, bize bilgi veren mantık kuralları değil, ancak, gözlem ve deneydir. Mantığın da faydası büyük ise de doğru düşünebilme ve doğru bilgi edinebilmede tamamiyle yeterli değildir. Bize bilgi veren ve bizi aydınlatan, sadece, gözlem ve deneydir. Dolayısıyla, mantık, bütün ilimlerin temeli olamaz. O. ancak, ilimlerin yardımcısı olabilir⁷.

Gözlem ve deneyin bize vermiş olduğu bilgiye gelince, böyle bir bilgi de, ancak, üzerinde yaşadığımız tabiat olaylarının sebeplerine ait bir bilgi olabilir. Bu sebeple, tabiatın üstünde ve ötesindeki ilâhî âleme, Allah'ın zâtına ve mâhiyetine, ilk prensiplere ait bilgileri elde edebilmemiz imkânsızdır. Allah'ın varlığının en iyi ispatı, ancak, onun sebeplerin sebebi olduğunu kabullenmekleedir.

Başka bir deyişle, İbn Haldun'a göre de felsefe bir varlık ilmidir ve varlıkta ise her şey tabiî sebeplere, bu tabiî sebepler de, en sonda, bir ilk sebebe dayanmak zorundadır ve bu en son sebep te Allah'tır. Fakat, biz, bütünlüğü ile kâinatı, Allah'ı, bu son sebebi değil, ancak, kâinattaki parça olayları ve ancak onlara ait sebepleri ve etkileri bilebiliriz. Bu parça bilgilerle de, ancak, yeni parça bilgiler elde edebiliriz⁸. Tabiatıta her şey tabiî illetlere dayanır ve sebep-sonuç bağı ile birbirine bağlıdır. Özellikle, tarihte de esas budur. Tarihî olaylar da değişmez kanunlara göre gelişir. Şu halde, bizim, sebeplerini ve kanunlarını bilebileceğimiz ilimlerin başında tarih ilminin yer alması zorunludur⁹. Bu günkü ve geçmişteki tarihî olaylar arasında bağlar kurmak ve karşılaştırmalar yapmakla gelecek olaylar hakkında da şimdiden doğru hükümler verebilmek mümkündür.

İbn Haldun'un cemiyet görüşüne gelince, o, metafizik meselelerde İbn Rüşd'ten ayrılmış olmakla beraber, cemiyet meselelerinde onunla aynı görüşü paylaşmış, fakat, bu konuda da kendinden önce gelen İbn Bacce ve İbn Tufeyl'in görüşlerinden ayrılmıştır¹⁰. Onun felsefî sosyolojisinin esası tarihî olaylardır¹¹.

Sosyal kuralların ilk kurucusu sayılan İbn Haldun'a göre insanın toplum halinde yaşamağa meyletmesi, her şeyden önce, kendi yaratılışı gereğidir. Cemiyetin esası ferttir, cemiyet, ferdi mutlu kılmak için bir vesileden ibarettir.

Hayvanlarda da bir araya toplanmadan söz edilebilirse de onların bu bir araya toplanmaları iç güdüleridir sonucudur. Böyle bir toplanma, şuursuz bir toplanma, sayıca bir toplanmadır. İnsanların bir araya toplanmaları ise hem yaratılışları gereği hem de şuurlu, akıllı bir toplanmadır ¹².

İnsan cemiyetlerine ait kanunları dinlerden veya metafizik sistemlerden değil, tarihî olaylardan ve vâkıalardan çıkarmalıdır. Bununla beraber, basit devletlerin kuruluşunda Peygamberlik müessesesine ihtiyaç yoksa da gelişmiş bir devlet ve hükümet kurabilmek için bu müessese şarttır ¹³. ~~K~~akat, devletin siyaseti ile dinî ve ahlâkî hükümler, birbirlerinden ayrılmalıdır ¹⁴.

Cemiyet olaylarında başlıca iki çeşit etken söz konusudur: içe ait etken ve dışa ait etken.

Dışa ait etkenler de üçtür: iklim, coğrafya durumu, din.

İçe ait etken de insanın meydana gelişi ve gelişmesidir. Her insan, bedevîlik, savaşıklık ve medenîlik olmak üzere üç hâl geçirir. Ferdlere için gerekli olan bu üç hâl, devletler için de gereklidir ¹⁵. Esasta da devletlerin temelinde bir din veya bir mezhep meselesi söz konusudur. Dine dayanan devletler de diğerlerine her zaman hâkim durumdadırlar. Nasıl ki İslâm devleti böyledir ¹⁶.

Kısaca, felsefî bir disiplin olarak tarihin konusu maddî ve aklî kültür ¹⁷ alanlarıyla birlikte sosyal hayattır ve bu sosyal hayatın her bir kolunda insanların basit ilkelerden başlayıp derece derece nasıl yükseldiklerini ve en sonda da nasıl çöktüklerini göstermektedir.

Bir cemiyet üç gelişme merhalesinden geçer:

- 1- Bedevîlik hâli.
- 2- Kabile hâli.
- 3- Site devleti hâli.

Birinci merhalenin başlıca problemini gıda, yani ekonomik durum teşkil eder ¹⁸. Her cemiyetin ekonomik durumu da birbirinden başkadır. Ekonomik ihtiyaçlar insanları en sonda harba sürükler. Harp ta insanların bir başkan etrafında toplanmalarını zorunlu kılar.

İnsanlar bir başkan etrafında toplanınca da kabile hâli meydana gelir ve sitenin temeli atılmış olur. Site kurulunca da iş bölümü ve ortaklaşa bir çalışma başlar ve bu suretle de site rahat ve üstün bir hayata kavuşur. Fakat, bu üstün ve rahat hayat, o sile halkını, sonunda, tenbelliği sürükler ve bu durumda da işler paralı kölelere yaptırılmağa başlanır. Ancak, böyle bir çalışma eşit olmayan şartlar doğurur, ihtiyaçlar gittikçe çoğalır, vergiler artar¹⁹. dolayısıyla, zenginler israfları, fakirler de fazla vergileri yüzünden sefaletle sürüklenirler. Bu hale düşen bir site halkında, artık, savaşma gücü kalmaz, milliyet bağı kopar, din duygusu da kaybolur. Milliyet bağı kopunca ve din duygusu kaybolunca da site halkının birbirlerine olan muhabbet bağları da kopar, yardım hisleri de kaybolur. Bu durumda, medeniyetçe ilerlemiş bir devletin her alanında çöküntü baş gösterir ve sonunda da henüz gelişmemiş ve dolayısıyla milliyet bağları daha kuvvetli olan başka bir millet tarafından yıkılır gider. Bu sefer, bu yeni gelenler de maddî ve aklî kültürlerle gelişip ilerleyerek medenîleşirler ve yeni bir devlet kurarlar. Fakat, bunlar da aynı sebeplerle bir zaman sonra çöküp yıkılmağa mahkûmdurlar. Bu tarih te böylece tekrarlanır durur²⁰.

Kısaca, hayatta, insanlar için de devletler için de geçirilmesi zorunlu olan üç hâl vardır:

- 1- Çocukluk.
- 2- Gençlik.
- 3- İhtiyarlık.

İşte, bütün medeniyetlerin bu merhalelerden ve hallerden geçmesi mutlak ve mukadderdir ve milletlerin sosyal kuruluşlarıyla tarihî mukadderatları arasında pek sıkı bir bağ vardır²¹.

İbn Haldun, bu pozitif görüşü ile astroloji²² ve simyayı²³ red etmiş olmasına rağmen dinin kesin olarak ele alıp sınırladığı belli başlı meselelere hiç dokunmamış ve bu tutumu ile de en sonda kaderciliğe boyun eğmiş görünmektedir.

İbn Haldun'un etkisine gelince, onun tarihî görüşünün nazariye alanında Şarkta hiç bir etkisi olmamış, bu görüşten, bazı devlet adamları, sadece, pratik alanda faydalanmışlardır. Onun bu târîhî görüşünün nazariye alanında peşlenmesi de Avrupaya kalmıştır. İbn Haldun'un bu tarih görüşünün Avrupadaki belli başlı kahramanı da Machiavel'dir²⁴.

BİBLİYOGRAFYA

- Abu Reyde**, (De Boer'dan tercüme), *Tarih al-Falsafa fi'l-İslam*, Kahire, 1948.
- Abdulaziz İzzet**, *İbn Khaldoun et Sa Science Sociale*, Kahire, 1947.
- Cavit Sunar**, *İslâm Felsefesi Dersleri*, Ankara, 1967.
- Charles Crozat**, *Amme Hukuku Dersleri*, İstanbul, 1946.
- Encyclopedie De L'İslâm**, Paris, 1927.
- Gaston Bouthoul**, *İbn Khaldoun, sa philosopgie sociale*, Paris, 1930.
- G. Bouthoul**, (Arapça çev.) *Adil Zuaytır, İbn Haldun ve Falsafatuhu'l-İctimaiyye*, Kahire, 1955.
- Hanna al-Fahurî ve Halil al-Carr**, *Tarih al-Falsafa al-İslamiyye*, Beyrut, 1963.
- Hellmut Ritter**, *A Sosio-Psychological Study in Connection with İbn Khal dun*, (Oriens, vol. I, No. 1, Leiden), 1948.
- İbn Haldun**, (İngilizce çev.) *Franz Rosenthal, The Muqaddimah*, London, 1958.
- İbn Haldun**, (Türkçe çev.) *Ahmed Cevdet, Mukaddime-i İbn Haldun'un Fasl-ı Sâdisinin Tercümesi*, İstanbul, 1277 (H.).
- İsmail Hakkı İzmirli**, *İslamda Felsefe Ceryanları*, Darulfunun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, sayı. 24, İstanbul, 1932.
- James Kritzeck**, (Edit.), *Anthology of Islamic Literature*, New York, 1966.
- Kadri Hafız Tufan**, *Makam al-Akl İnda'l-Arab*, Kahire, 1960.
- Kemal al-Yazıcı**, *Al-Nusus al-Falsafiyya al-Maysıra*, Beyrut, 1963.
- Kemal al-Yazıcı ve Antuvan Gattas Kerem**, *İlam al-Falsafa al-Arabiyye*, Beyrut, 1957.
- Kemal al-Yazıcı**, *Maalim al-Fikr al-Arabî fi'l-Asr al-Vasît*, Beyrut, 1961.
- M. Şemseddin**, *İslamda Tarih ve Müverrihler*, İstanbul, 1932.
- Muhammed Abdullah Inan**, *İbn Haldun*, Kahire, 1953.
- Muhammed Atiyye al-İbrişî ve Abu'l-Futuh Muhammed al-Tuvanîsî**, *Silsila Taracim (İbn Haldun)*, Kahire.
- Muhammed Lutfi Cum'a**, *Tarih Felasifa al-İslam fi'l-Maşrık va'l-Magrib*, Kahire, 1927.
- Muhsin Mahdi**, *İbn Khaldun's Philosophy of History*, New York, 1957.
- Omar Ferruh**, *Tarih al- Fikr al-Arabî*, Beyrut, 1962.
- Omar Ferruh**, *Abkariyya al-Arab fi'l-İlm va'l-Falsafa*, Beyrut, 1952.
- Paul Edwards**, (Edit.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, 1967.
- Subhi Mahmassânî**, *Les Idées Economique d'İbn Khaldoun*, Lyon, 1932.
- Taha Huseyn**, *La Philosophie Sociale d'İbn Khaldoun*, Paris, 1925.
- Taha Huseyn**, *Falsafa İbn Haldun al-İctimaiyye*, Mısır, 1925.

Sonuç

Bu kitabımızda ana hatlarını belirtmeğe çalıştığımız İslâm felsefesi tarihinin Orta Çağlar Garb skolâstik felsefesini tamamiyle hâkimiyeti altında bulundurduğu, bu kadarla da kalmayarak, Rönesansı aşmış Modern Çağ felsefesinde de bu hâkimiyeti sürdürdüğü kesin ve gerçektir.

Albertus Magnus, Roger Bacon, Michael Scott, Thomas Aquinas, Ramon Lull... gibi düşünürlerin temsil ettikleri Orta Çağ skolâstisizminin ana kavramları İslâm filozoflarından alınmış olduğu gibi modern çağda Descartes, Spinoza, Leibniz... bigi düşünürlerin felsefe sistemleri de İslâm felsefe sistemlerine dayandırılmıştır.

İslâm felsefesinin felsefe alanında önemini özetleyecek olursak sonuç şudur:

1- İslâm felsefesi Yunan düşüncesini tercüme, şerh ve tefsir etmiş, bu kadarla da kalmayarak, bu düşünceyi kendi ruhu ile geliştirmiştir.

2- İslâm felsefesi Orta Çağ Hıristiyan skolâstisizmine dinle felsefenin nasıl uzaklaştırılacağını öğretmiştir. Bundan ötürü de Aristo, sadece Dünyanın, fakat, Farabî Dünya ve Âhiretin hocası olmuştur.

3- Fakat, onun asıl önemi:

a- Orta Çağın ilk karanlık cahillik zamanlarının biricik entelektüel ışığı olmak.

b- Dolayısıyla, Yunan felsefesi ile Rönesansa temel olan felsefe arasında gerçekçi köprüyü kurmak,

c- Descarte, Leibniz, Spinoza, Pascal... gibi adlarla da modern felsefede senbolize edilmek¹.

İbn Sînâ Ek Notları

1 İbn Sînâ'nın eserleri hakkında özellikle bk.

İbn Sînâ, 'Tis'a Resail fi'l-Hikme va'l-Tabiiyat, Kostantaniyye, 1298 (H).

İbn Sînâ, (takdim) İbrahim Madkour, Al-Şifa, Kahire, 1960.

İbn Sînâ, (takdim) Muhyiddin Sabri, Al-Necat, Mısır, 1938.

İbn Sînâ, (takdim) Suleyman Dunya, Al-İşaret va'l-Tanbihat, Mısır, 1960.

İbn Sînâ, (takdim) Sulayman Dunya, Risala Adhaviyye fi Amr al-Maad, Kahire, 1949.

Emin Mursi Kandil, İbn Sînâ (İbn Sînâ'nın Mısır kitaplığında bulunan eserlerinin listesi), Mısır, 1950.

G.C.Anawati, (yayın) Ahmet Emin, Müellefat İbn Sînâ, Mısır, 1950.

L.Ma'luf, Halil Eddeh, L. Şeyho, Makalat li-Ba'z Meşahir Felasifa al-Arab, (Kitab al-Siyasa li İbn Sînâ), Beyrut, 1911.

Resail İbn Sînâ, (İbn Sînâ'nın yedi risalesi), Haydarabad, 1353 (H.).

Osman Ergin, İbn Sînâ bibliyografyası, İbn Sînâ (Türk Tarih Kurumu Yayını), İstanbul, 1937.

Yahya Mahdavi, Fihrist Musannafat İbn Sînâ, Teheran, 1954.

A. Cemil, İbn Sînâ Hayatı ve eserleri (Carra De Vaux'dan tercüme), Darulfunun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, cilt. 3, sayı, 7, 1924.

Cemaleddin al-Kiftî, Ahbar al-Hukema, s. 268-278, Mısır, 1326.

Zahîruddin al-Bayhakî, Tarih Hukema al-İslâm, s. 52-72, Dımaşk; 1946.

İbn Sînâ hakkında Avrupada yazılan belli başlı eserler için bk. Said Naficy, Bibliographie des Principaux Travaux Européens sur Avicenne, Teheran, 1953.

2 İsmail Hakkı İzmirli, İbn Sînâ'nın Felsefî Sistemi, İbn Sînâ (Türk Tarih Kurumu Yayını), İstanbul, 1937.

Ahmed Emin, Zohr al-İslâm, cilt. 2, s. 139-143, Kahire, 1962.

A.M. Goichon, La Philosophie D'Avicenne et son influence en Europe Médiévale, p. 7-55, Paris, 1944.

Ernst Von Aster, Yeni-Eflâtunculuktan Aristo'culuğa, İbn Sînâ (Tarih Kurumu Yayını), İstanbul, 1937.

Louis Gardet, La Philosophie Religieuse D'Avicenne, p. 15-33, Paris, 1951. Ayrıca bk. B. Carra De Vaux, Avicenne, p. 79-127, Paris, 1900.

3 İbn Sînâ'da bilgi teorisi için bk.

Ahmet Fuad al-Ahvanî, fi Âlem al-Falsafa, s. 95-100, Kahire; 1948.

Hanna al-Fahurî ve Halil al-Carr, Tarih al-Falsafa al-Arabiyye, s. 464-472, Beyrut, 1963.

İsmail Hakkı İzmirli, (Tarih Kurumu Yayını, aynı kitap aynı makale).

Muhammed Lutfi Cum'a, Tarih Felasifa al-İslâm fi'l-Maşrık va'l-Magrib, s. 60-63, Mısır, 1927.

Muhammed Osman Necatî, Al-İdrak al-Hissî ind İbn Sinâ, Mısır, 1961.

İbn Sinâ, fi'n-Nufus al-İnsaniyye ve İdrakatuha, (Tis'a Resail....), İstanbul, 1298.

4 Meselâ, Allah tek tek insanı yaratmadan önce insan idesini düşünmüştür ve sonra tek tek insanları yaratmıştır. Bu bakımdan tümel kavramlar tek tek eşyadan öncedirler.

5 Meselâ, biz, önce, bir çok insanlar görürüz ve sonra onlardan tümel olan insan kavramını çıkarırız.
kavramını çıkarırız.

6 Meselâ, bir insanda kendi kişiliğine ait özelliklerden başka aslî bir öz olarak bir de (İnsan oluş) yönü vardır.

İbn Sinâ'nın bu üç açıklaması için bk. Ernst Von Aster, Felsefe Tarihi Dersleri, s. 256-257, İstanbul, 1943.

7 İbn Sinâ, (Suleyman Dünya), Al-İşarât, s. 435-485, Kahire, 1960.

Abu Reyde, Nusus Falsafiyye Arabiyye, s. 85-89 (İşarât'tan naklen), Kahire, 1955.

İbn Sinâ, (İbrahim Madkour), Al-Şifa, s. 37-48; ayrıca bk. 57-93, 257-283, 303-327, 343-362, Kahire, 1960.

İbn Sinâ, Al-Risalat al-Arşîyye, Haydarabad, 1353 (H.).

Arthur J. Arberry, Avicenna on Theology, p. 25-38, London, 1951.

Bols Mas'ad, Al-Vucud va'l-Mahiyye, s. 108-119; vucud ve mahiyet meselesinde İbn Sinâ'nın St. Thomas'a etkisi, p. 126-133, Beyrut, 1955.

Djamil Saliba, Etude sur la Métaphysique D'Avicenne, p. 78-125, Paris, 1926.

İsmail Hakkı İzmirli, (T.T. Kurumu, aynı eser, aynı makale).

Kemal al-Yazıcı, Al-Nusus al-Falsafiyye al-Saiga, s. 95-116 (Necat'tan naklen), Beyrut, 1950.

Kemal al-Yazıcı, Al-Nusus al-Falsafiyye al-Meysira, s. 175-188, Beyrut, 1963.

Louis Gardet, aynı eser, p. 33-67.

M.M.Sharif, (Edit), A History of Muslim Philosophy, p. 481-487, Wiesbaden, 1963.

Taysir Şeyh al-Arz, İbn Sinâ, s. 55-73, Beyrut, 1962.

Ayrıca bk. (İbn Sinâ'nın Ebu Said Ebu'l-Hayr'a yazdığı mektup).

8 İbn Sinâ, Necat, s. 251-284, Kahire, 1938.

İbn Sinâ (Suleyman Dünya), Al-İşarat, cilt. 3-4, s. 485-547, Kahire 1960.

İbn Sinâ, (İbrahim Madkour), Al-Şifa, s. 373-423, Kahire, 1960.

Cemil Saliba, Min Elatun ilâ İbn Sinâ, s. 81-102, Dıışık, 1951.

Djamil Saliba, Etude..... p. 125-171.

Kemal al-Yazıcı, Maalim al-Fikr al-Arabî, s. 208, Beyrut, 1958.

Kemal al-Yazıcı ve Antuvan Gattas Kerem, İlam al-Falsafa al-Arab, s. 604-619, Beyrut, 1957.

Muhammed Lutfi Cum'a, aynı eser, s. 56-60,

- 9 Dolayısıyla bk. İbn Sînâ, Tis'a Resail....., s. 39.
- İbn Sînâ metafiziği için ayrıca bk. B. Carra De Vaux, Avicenne, p. 239-277, Paris 1900.
- 10 İbn Sînâ, Al-Necat, s. 247-249
- Louis Gardet, aynı eser, p. 71-86.
- 11 İbn Sînâ, Al-Necat, s. 199-205,
- 12 İbn Sînâ, Tis'a Resail..., s. 3-11. Ayrıca bk. İbn Sînâ, Al-İşaret, cilt.2.
- B. Carra De Vaux, aynı eser, p. 181-207.
- Henry Corbin, Avicenne et le Récit Visionnaire, p. 3-53, Teheran, 1954.
- M.M. Sharif, (Edit) aynı eser, p. 501-504.
- Taysir Şeyh al-Arz, aynı eser, s. 73-98.
- 13 Hareket hakkında bk. İbn Sînâ, Al-Necat, s. 105-115.
- 14 İbn Sînâ; Al-Necat, (nefs, çeşitleri ve onunla ilgili meseleler), s. 157-193.
- İbn Sînâ, (Suleyman Dünya), Al-İşarat, (nefs hakkında İbn Sînâ'nın kasidesi) cilt. 1, s.14 ve gerisi; cilt. 3, s. 363-416 (insanî nef kuvvetleri).
- Kemal al-Yazıcı, Al-Nusus al-Falsafiyye al-Meysira, (İnsan nefsi hakkında) s. 188-218.
- Kemal al-Yazıcı ve Antuvan Gattas Kerem, İ'lam al-Falsafa... (İbn Sînâ 'da nef teorisi), s. 619-632.
- B. Carra De Vaux, aynı eser, (İbn Sînâ'da psikoloji), s. 207-239.
- Cemil Salîba, Min Eflatun....., (nefs meselesi), s. 102-124.
- Hanna al-Fahuri ve Halil al-Carr, aynı eser, (nefs meselesi), s. 441-464.
- İsmail Hakkı İzmirli, (T.T. Kurumu, aynı kitap, aynı makale).
- Omer Ferruh, Tarih al-fikr al-Arabî, (nefs ve kuvvetleri), s. 330-338, Beyrut, 1962.
- Omer Ferruh, Abkariyye al-Arab fi'l-ilm va'L-Falsafa, (İbn Sînâ'da nef), s. 92-101., Beyrut, 1952.
- Mahmut Kasım, Fi'n-Nefs va'l-Akl li-Falasifa al-Agrik va'l-İslâm, (İbn Sînâ'sa nefsin tanımı) 75-94, (Farabi, İbn Sînâ ve Gazali'de, nefsin birliği) 123-128, (nefsin ebediliği) 161-166, Kahire, 1954.
- Soheil M. Afnan, İbn Sînâ, (İbn Sînâ'da psikoloji) 0. 136-168, London, 1958.
- Taysir Al-Şeyh al-arz, aynı eser, (nefs meselesi) s. 98-138. Genellikle bk. Albir Nadir, İbn Sînâ va'n-Nafs al-Beşeriyye, Beyrut, 1960.
- 15 Kutsî akıl için özellikle bk. İbn Sînâ, Tis'a Resail..., (Fi'n-Nufus al-İnsaniyye ve idrakatuhâ), s.44-46.
- İbn Sînâ'da akıl teorisi için bk. İbn Sînâ, Tis'a Resail....., s. 83-85.
- Ahmed Fuad al-Ahvani, Ahval al-Nafs (Selase Resail li İbn Sînâ), s. 195-199, Kahire, 1952.
- Cemil Saliba, Al-Dirasat al-Falsafiyye, cilt. 1, (İbn Sînâ'nın Risala al-Hudud, Risala fi Aksam al-Ulum, İşarat, Şifa ve Necat'ından naklen) s. 34-46, Dıkk, 1964.
- Djamil Saliba, Edude sur....., p. 189-205.
- Hanna al-Fahuri ve Halil al-Carr, aynı eser, s. 461-464; ayrıca bk. (Necat'tan naklen), s. 500-506.

Dagobert Runes (Edit), Treasury of Philosophy, (akıl mahiyeti hakkında) (İbn Sînâ), p. 93-97, New York, 1964.

İsmail Hakkı İzmirli, (T.T. Kurumu, aynı kitap, aynı makale).

Kadri Hafız Tufan, Makam al-Akl ind al-Arab, (İslamda akıl yeri) s. 15-53; (İbn Sînâ'da akıl yeri) s. 123-139-Kahire, 1960.

Louis Gardet et M. Anawati, Introduction à la Théologie Musulmane, (Alexander'da akıl sınıflaması) P. 7-15, (Farabi'de akıl sınıflaması) p. 27-38; (İbn Sînâ'da akıl sınıflaması) p. 38-74, Paris, 1948.

Mahmut Kasım, aynı eser, s. 199-205.

16 Tecrid meselesi için özellikle bk. İbn Sînâ, (Suleyman Dünya), Al- İşarat, cilt. 3.s. 671-749. Dolayısıyla bk. İbn Sînâ, Hayy b. Yakzan, Köprülü Kitaplığı No: 1605.

İsmail Hakkı İzmirli, (T.T. Kurumu, aynı kitap, aynı makale).

Ahmed Emin, Hayy b. Yakzan li İbn Sînâ ve İbn Tufeyl ve al-Suhreverdi, s. 43-53, Mısır, 1952.

Henry Carbin, aynı eser, p. 144-191.

17 Ahmed Fuad al-Ahvanî, Ahval, al-Nafs..., (nefs kuvvetleri; nefsin bedenden bağımsızlığı, hudusu ve bekası, tenasuhun iptali...) s. 48-111; (nefsin cevher olduğu ve bedenden müstağni olduğu hakkında) s. 172-176, 183-186.

İbn Sînâ, (Suleyman Dünya), Risala Adhaviyye..., (Maadın mahiyeti ve maad hakkında fikirler) s. 36-44; (Tenasuhun iptali) s. 88-94; (nefsin bedenden bağımsızlığı) s. 98-109; (maadın zorunluluğu) s. 109-112; (Âhiret meselesi) s. 112-125.

İbn Sînâ (İbrahim Madkour), Al-Şîfâ, (Maad hakkında) s. 423-435.

Arthur J. Arberry, aynı eser, (maad meselesi) p. 64-76.

Louis Gardet, aynı eser, (maad meselesi) p. 86-107.

İbn Sînâ, Risala fi's-Saada va'l-Hucac inne al-Nafs al-İnsaniyye Cevher, (nefsin cevher olduğu hakkında on huccet) s. 5-12; (nefsin fesad kabul etmediği hakkında) s. 12-13; (gök cisimlerinin nefsi hakkında) s. 13-15; (nefsin bedenden ayrılışı anındaki hali hakkında) s. 15-18, Haydarabad, 1353 (H.).

M.M. Sharif, (Edit.) aynı eser, (ruh ve beden ilişkisi) p. 487-492.

İbn Sînâ-(Ali Nasuh al-Tahar), Al-Ruh al-Hâlîde, Beyrut, 1960.

Hâmid Abdulkadir, Al-İlac al-Nefsani, (İbn Sînâ ve Gazalî'de nefis ve nefsin tedavisi hakkında felsefî görüşler), Mısır, 1947.

Dolayısıyla bk. İbn Sînâ, Risala al-Tayr, Resail İbn Sînâ fi Esrar al-Hikme al-Maş-rikiyye s. 42-48, Leiden, 1892. Henry Corbin, aynı eser, p. 191-236.

18 İsmail Hakkı İzmirli, (T.T. Kurumu, aynı kitap, aynı makale).

19 İsmail Hakkı İzmirli, (T.T. Kurumu, aynı kitap, aynı makale). Ayrıca bk.

B. Carra De Vaux, aynı eser, p. 277-299.

Hanna al-Fahurî ve Halil al-Carr, aynı eser, s. 474-485.

Kemal al-Yazıcı ve Antuvan Gattas Kerem, aynı eser, s. 632-636.

Louis Gardet, aynı eser, p. 143-197.

Mehmet Ali Aynî, İbn Sînâ'da Tasavvuf, (T.T. Kurumu, aynı kitap).

20 İbn Sînâ'nın sosyolojik görüşü için bk. Taysir Şeyh al-Arz, aynı eser, s. 38-41.

Kemal al-Yazıcı ve Antuvan Gattas Kerem, aynı eser, s. 638-642.

- 21 İbn Sînâ'da peygamberlik teorisi için bk. İbn Sînâ, Necat, s. 303-310.
İbn Sînâ, (Suleyman Dunya), Al-İşarat..., (ayetlerin esrarı) s. 853-903.
İbn Sînâ, Tis'a Resail..., (fi Ispat al-Nebavat ve Te'vil Rumuzihim ve Emsalihim).
İsmail Hakkı İzmirli, (T.T. Kurumu, aynı kitap, aynı makale).
Henry Corbin, aynı eser, 53-144.
Kemal al-Yazıcı ve Antuvan Gattas Kerem, aynı eser, s. 636-638.
Louis Gardet, aynı eser, p. 111-143.
Arthur Arberry, aynı eser, (Necat'tan naklen) p. 42-49.
Hammude Garabe, İbn Sînâ (beyn al-Din va'l-Falsafa), bölüm, 1, kısım. 3. Mısır.
Soheil Afnan, aynı eser, p. 168-201.
22 İbn Sînâ, Al-Necat, s. 284-291.
İsmail Hakkı İzmirli, (T.T. Kurumu, aynı kitap, aynı makale).
Bu konuda ayrıca bk. G. Quadri, La Philosophie Arabe dans L'Europe Médiévale, p. 173-198, Paris, 1960.
23 İbn Sînâ'nın ahlâk teorisi için bk. İbn Sînâ, Necat, s. 284.
İbn Sînâ, (Suleyman Dunya), Al-İşarat, s. 749-789.
İbn Sînâ, Tis'a Resail..., (Fi'l-Ahd) ve (Fi Ilm al-Ahlak) risaleleri.
Cemil Saliba, Min Eflatun..., s. 124-144.
Cemil Saliba, Al-Drasat al-Falsafiyye, s. 132-153.
Hanna al-Fahuri ve Halil al-Carr, aynı eser, s. 485-490.
Taysir Şeyh al-Arz, aynı eser, s. 151-173.
24 İbn Sînâ'da kaza ve kader için bk. İbn Sînâ, Risala fi Sır al-Kader, Haydarabad, 1353 (H.).
İbn Sînâ, Al-Necat, s. 284-291. Ayrıca bk. Arthur J. Arberry, aynı eser, (Necat'tan naklen) p. 38-41.
İsmail Hakkı İzmirli, (T.T. Kurumu, aynı kitap, aynı makale).
25 İbn Sînâ'nın yıldızların insanlar üzerinde etkisini red ettiği hakkında özellikle bk. İbn Sînâ, Risale fi İbtal Ahkam al-Nucum, Köprülü Kitaplığı, No. 1589. Bu hususta ayrıca bk. Fahreddin Râzî, Munazarât al-Râzî, s. 20-21, mesele. 9, Haydarabat, 1355 (H.).
26 İsmail Hakkı İzmirli, (T.T. Kurumu, aynı kitap, aynı makale).
27 Özellikle bk. İsmail Hakkı İzmirli, (T.T. Kurumu, aynı kitap, aynı makale).
M.M. Sharif, (Edit), aynı eser, p. 504-506.
Soheil M. Afnan, aynı eser, p. 233-258.
28 İbn Sînâ'nın Garba etkisi için özellikle bk. A.M. Goichon, aynı eser, p. 89-135.
M.M. Sharif, (Edit.), aynı eser, p. 504-506.
Soheil M. Afnan, aynı eser, p. 258-289.
Orta Çağ tercüme işlerinde Yahudilerin rolleri için bk. Darulfunun İ.F.M. sayı. 23.
29 Özellikle bk. İsmail Hakkı İzmirli, İslamda Felsefe Ceryanları, Darulfunun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, sayı. 15.
30 Özellikle bk. İsmail Hakkı İzmirli, İslâm'da Felsefe Ceryanları, Darulfunun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, sayı. 16.

- Louis Gardet, aynı eser, p. 199-201.
İbn Sinâ için ayrıca bk.
Abd al-Dayim Abu'l-Ata al-Ansari, Ahdaf al-Falsafa al-İslamiyye, s. 56-67, Kahire, 1948.
Abdulhalim Mahmud, Al-Tafkir al-Falsafi fi'l-İslam, s. 161-247, Kahire, 1955.
A.J. Arberry, Revelation and Reason in İslâm, s. 48-57, New York, 1957
Abu Reyde, (De Boer'dan terc.me), Tatih al-Falsafa fi'l-İslâm, s. 174-191, Mısır 1948.
Cavit Sunar, İslâm Felsefesi Dersleri, s. 84-110, Ankara, 1967.
Cemil Saliba, İbn Sinâ, Dımışk, 1937.
Dwight M. Donaldson, Studies in Muslim Ethics, p. 107-110, London, 1953.
Emile Bréhier, La Philosophie du Moyen Age, . 212-219, Paris, 1949.
Ernst Von Aster, Felsefe Tarihinde Türkler, İstanbul, 1937.
Etienne Gilson, La Philosophie au Moyen Age, p. 350-356, Paris, 1952.
Haydar Bammât, (arap çev.) Âdil Zuaytır, Mecaliyy al-İslâm, s. 211-220, Kahire, 1956.
Henry Corbin, Histoire de la Philosophie İslâmique, p. 235-245, Gallimard, 1964.
Julius R. Weinberg, A Short History of Medieval Philosophy, p. 111-121, Princeton-Uni, 1964.
Louis Gardet, L'İslâm, p. 243-255, Desclée De Brouwer, 1970.
Medenî Salih, Al-Vucud, s. 79-86, Bağdat, 1955.
Muhammed Kazım al-Tariyci, İbn Sinâ, s. 95-180, Bağdat, 1949.
Muhammed Yusuf Musa, Beyn al-Din va'l-Falsafa, s. 71-74, Kahire, 1959.
Mustafa Abdurrazık, Tamhid li-Tarih al-Falsafa al-İslamiye, s. 56-67, Kahire, 1944.
Nedim al-Cisr, Al-Mu'cez fi-l-Falsafa al-Arabiyye, s. 87-97, Beyrut, 1951.
Omer Ferruh, Al-Farabiyan, s. 35-67, Beyrut, 1950.
Salahaddin al-Munced, Al Muntaka min Drasat al-Mustaşrikîn, s. 161-174, Kahire 1955.

Gazalî Ek Notları

1 İsmail Hakkı İzmirli, İslâm'da Felsefe Ceryanları, Darulfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sayı: 12, s. 35, 1929.

Gazalî'nin Fakihliği için ayrıca bk. Muhammed Abu Zuhre, Gazalî Fakih, Abu Hâmid al-Gazalî (ölümünün 900 üncü yılı dolayısıyla), s. 525-585, Kahire, 1962.

Not: Bu özel kitabın makale başlıklarını, konuları anlaşılсын diye, Ek notlarımızda Türkçe yazdık.

2 Gazalî'nin hayatı ve eserleri için genellikle bk. Abdullatif al-Taybâvî, al-Tasavvuf al-İslâmî al-Arabî, s. 43-52, Beyrut, 1928.

Ebi'l-Kasım Ali b. al-Hasan b. Hibetullah b. Asakir al-Dımışkı, Tecbyin Kezb al-Muf-terî fima Neseb ilâ'l-İmam Abi'l-Hasan al-Aş'arî, s. 291-306, Dımışk, 1347 (H.).

Brockelmann, GAL, I, 420-425; Suppl, I, p. 744-756.

Ebi Nasr Abdulvehhab b. Takyuddin al-Subkî, Tabakat al-Şafîiyye al-Kubra, cilt: 4, s. 101-182, Mısır, 1323-24(H.).

Gazalî, al-Munkiz min'ad-Delâl, Kahire, 1303 (H.).

İbn Hallekân, Vefeyat al-A'yan, cilt: 3, s. 353-356, Mısır, 1948.

İslâm Ansiklopedisi, Gazalî maddesi, cilt: 4, s. 748-760.

L. Malouf, L. Eddeh, L. Cheikho; Makalat li Ba'z Meşahir Felasife al-Arab Musli-min ve Nasara, Beyrut, 1911.

Mehmed b. Mehmed al-Şehir bi-Rodosî Zade, Tercüme Vefeyat al-A'yan li İbn Hal-Hallekân, cilt: 1, s. 119-128, İstanbul, 1280 (H.).

Montgomery Watt, A Study of Al-Ghazali, p. 7-25, Edinburgh, 1963.

M. Şerefeddin Yaltkaya, Gazalî'nin Te'vil Hakkında Basılmamış Bir Eseri, Darulfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sayı : 16, s. 46-58, İstanbul, 1930.

P.M. Bouyges, Essai de Chronologie des Ouvres d'al-Ghazali; edite et mis à jour par Michel (Allard), Beyrut, 1959.

M. Smith, Al-Ghazali: The Mystic, London, 1944.

S.M. Zwemer, A Moslem Seeker after God, London, 1920.

Taşköprü Zade Ahmed, (Türkçe çev.) Kemalettin Mehmed, Mevzuat'ul-Ulûm, cilt: 1, s. 803-825, İstanbul, 1313 (H.).

The Jewish Encyclopedia, vol. V.p. 649-650, New York, 1903.

Yakut al-Hamevî al-Rumî al-Bağdadi, Mu'cem al-Buldan, s. 71, Mısır, 1906.

Sarkis, Mu'cam al-Matbuat, s. 1408-1409, Mısır, 1928.

Gazalî Sencere yazdığı bir mektupta din alanında "700" kitap yazdığını söyler. Ayrıca bk. M. Şerefeddin, Gazalî ve Sencer, Darulfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sayı: 1, s. 39-57, İstanbul, 1341 (H.).

3 Cavit Sunar, İslâm Meşâî Felsefesinde İlk Adım: El-Kindî, İlahiyat Fakültesi Dergisi, s. 47-48, Ankara, 1969

4 Cavit Sunar, İslâm'da Felsefe ve Farabî, s. 56, Ankara, 1972.
Ayrıca bk. 3 sayılı ek nottaki makale.

5 Cavit Sunar, İslâm Felsefesi Dersleri, s. 103, Ankara, 1967.

6 Bu konu için özellikle bk. İsmail Hakkı İzmirli, İslâm'da Fefefe Ceryanları, Darulfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sayı: 12, s. 36:40, İstanbul, 1929.

Ayrıca bk. Montgomery Watt, Faith and Practice of Al-Ghazali, p. 75, London, 1953.

Abu Reyde, (De Boer'dan tercüme), Tarih al-Falsafa al-İslâm, s. 234-237, Mısır, 1948.

Omer Ferruh, Tarih al-Fikr al-Arabî, s. 370-377, Beyrut, 1962.

L. Gardet, Raison et Foi en İslâm, p. 145, 157, Reue Thomiste, 1938.

P.M. Bouyges (Edit.), Algazalî (Gazalî hakkında on ayrı makale), Beyrut, 1922.

Ali Abu Bekr, Bir Müceddit Olarak Gazalî, Abu Hâmid al-Gazalî, s. 407-411.

Mustafa Cevad, İmam Gazalî Asrı, Abu Hâmid al-Gazalî, s. 495-510.

Muhammed Behçet al-Baytar, Huccet'ul-İslâm Abu Hâmit al-Gazalî, Abu Hâmid al-Gazalî, s. 591-594.

Muhammed Sadık Arcun, Gazalî'nin Şahsiyeti, Abu Hâmid al-gazalî s. 831-864.

7 M.Smith, aynı kitap. p. 123-132.

Montgomery Watt, The Faith..... p. 22-26.

Montgomery Watt, A. Study..... p. 25-74.

Farid Jabre, La Notion De Certitude Selon Ghazali, (Gazalî'de akıl ve şüphe) p. 327-349, 449-457, Paris, 1958.

Omer Ferruh, Abkariyye al-Arab fi'l-İlm ve'l-Felsefe, (Şüphe meselesinde Gazalî ve Augustine karşılaştırması), s. 103-104, Beyrut, 1952.

M.M.Sharif, (Edit.), A History of Muslim Philosophy, p. 587-592, Wiesbaden, 1963.

Gazalî, (Suleyman Dunya) Mi'yar al-İlm, (gerçek burhan hakkında), s. 255-258, Mısır, 1961.

Mahmud Kasım, Gazalî'de Akıl ve Taklid, Abu Hâmid al-Gazalî, s. 169-205.

Heyyam al-Nuveylatî, Gazalî'de şüphe, Abu Hâmid al-Gazalî, s. 673-680.

Yusuf al-Şarunî, Gazalî ile Augustine Fikirleri Arasında Muvazene, Abu Hâmid al-Gazalî, s. 683:697.

Kerim Azkoî, al-Akl fi'l-İslâm, (Gazalî den önce bilgi yolu), s. 15-30, (Gazalî'de aklın kıymeti ve sınırı) s. 36-178, Beyrut, 1946.

8 Gazalî'de akılcılığa karşı koyma için bk. M.M. Sharif, (Edit.) aynı eser, p. 621-623.

Will Durant, The Age of Faith, p. 256, 257, 332, New York, 1950.

P.K. Hitti, History of The Arabs, p. 432, London, 1949.

T. Arnold and A. Guillaume (Edit.), The Legacy of İslâm, p. 337, Oxford, 1931.

9 Gazalî, (Suleyman Dunya), Mi'yar al-İlm, (Yakîni ve dört derecesi) s. 186-192, 245-248.

Claud Field, The Confession of al-Ghazali, p. 13, London, 1909. Ayrıca bk. Gazali, al-Munkiz min'ad- Delâl.

Farid Jabre, La Notion De Certitude..., (Gazalî'nin psikolojik yakânı, bunda kalb ve aklın rolü...), p. 121-278, 436-444.

Omer Ferruh, Gazalî'de Yakîn Meselesi, Abu Hâmid al- Gazalî , s. 297-338.

Abdulhamid Hasan, Hak Bahsinde Gazalî'nin Yolu, Abu Hâmid al-Gazalî, s. 755-762.

10 Genellikle Tasavvuf kitaplarında "Ennâsu yenâmu feizâ mââtü intebihû" şeklinde rastlanan ve hadis diye işaret edilen bu söz, aslında, Hz. Ali'ye aittir. Bk. Mahsul-u Âlî fî Şerh-i Kelimât-ı Ali, s. 4-5, İstanbul, 1288 (H.). Bu konuda aynı anlamda olan şu âyete de önemle işaret etmek isteriz: "Fekeşefnâ anke gıtâcke febasarukel yevme hadid", sure, Kaf; âyet, 22.

11 Gazalî, (Türkçe çev.) Sait ve Zihni, Al-Munkiz min'ad-Dalâl, s. 15-21, İstanbul 1289 (H.).

12 Gazalî, aynı eser, s. 21-23.

13 Gazalî, aynı eser, s. 47-66.

14 Gazalî, aynı eser, s. 66-79.

L. Gardet, L'İslâm, p. 257-270, Desclée De Brouwer, 1970.

Mahmud Kasım, Nusus Muhtare min al-Falsafa al-İslâmiye, (al-Munkiz'den naklen), s. 57-65, Mısır.

Montgomery Watt, The Faith..., p. 26-63.

Farid Jabre, La Notion De Certitude.. p. 53-97, 349-369; ayrıca bk. p. 294-327.

15 İsmail Hakkı İzmirli, İslâm'da Felsefe Ceryanları, Darulfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sayı: 16, s. 23, İstanbul, 1930.

16 Gazalî, İhya Ulum al-Din, cilt: 2, (fehmi hakkında) s. 214-218, (vecd hakkında) s. 218-226, Mısır, 1306 (H.).

Gazalî, al-Munkiz, aynı tercüme, (nebilîğin hakikati hakkında) s. 79-88. Bu konuda ayrıca bk. Montgomery Watt, The Faith..., p. 63-68. Montgomeryul-Watt, A Study..., p. 74-88.

Kemal al-Yazıcı ve Antuvan Gattas Kerem, İ'lâm al-Falsafa al-Arabiyye, s. 726-728, Beyrut, 1957.

Abu Reyde, (De Boer'dan tercüme), aynı eser, (vahy ve tecrübe hakkında), s. 237-239.

Alfred Guillaume, İslâm, (İnanç meselesi). p. 128-143, London, 1961.

A.J. Wensinck, La Pensée De Ghazzali, (İyman ve yakîn) p. 103-127, Paris, 1942. Gazalî, al-İktisad fî'l İ'tikad, (Nebîlik meselesi), s. 195-210, Ankara, 1962.

Gazalî, Kitap al-Maznun bih alâ Gayr Ehlihi, (Peygamberlerin halleri), s. 28-29, (hissî, hayalî ve akllî mu'cizeler) s. 26-28, Mısır, 1303 (H.).

Kerim Azkol, aynı eser, (kelâm, felsefe ve tasavvuf bakımından Gazalî'nin durumu) s. 136-175.

Mehmed Sabit al-Fendi, Gazalî'de Din Felsefesi, Abu Hâmid Gazalî, s. 85-109.

17 Gazalî, (Türkçe çev.) Hilmi Güngör, al-Munkiz min al-Delâl, s. 57, Ankara, 1960.

Gazalî, İhya..., (ilham ile bilgi ve tasavvuf yolu ile nazar yolu arasında gerçeği keşf bakımından olan fark) s. 15-17, (tasavvufta bilgi için âdet olan öğrenme yollarına ihtiyaç olmadığı) s. 19-22; ayrıca bk. (Kitab al-Murakaba ve'l-Muhasebe) cilt: 4, s. 306-331, Mısır, 1306 (H.).

Gazalî, Kitab Mizan al-Amel, (nefs ve mahiyeti, kuvvetleri, tasfiye ve tezkiyesi, tasavvufta bilgi yolu...) s. 21-49, 57-74, Mısır, 1328 (H.).

Omer Ferruh, Tarih al-Fikr..., (Gazalî'den önceki Tasavvuf) s. 377-391.

Kemal al-Yazıcı ve Antuvan Gattas Kerem, aynı eser, s. 721-724.

Abdulkerim Osman, Gazalî'de Nefsin görevleri, Abu Hâmid al-Gazalî, s. 637-670.

18 Gazalî, al-Munkiz..., (Hilmi Güngör tercümesi), s. 65.

Ahmed Fuad al-Ahvani, Gazalî'de dinî duygu, Abu Hâmid al-Gazalî, s. 343-357.

19 Gazalî, al-Munkiz..., (Hilmi Güngör tercümesi) s. 27.

20 Gazalî, al-Munkiz..., (Hilmi Güngör tercümesi) s. 28.

21 Gazalî, al-Munkiz..., (Hilmi Güngör tercümesi) s. 29.

22 Gazalî, İhya Ulûm al-Din, cilt: 1, s. 16, İstanbul, 1317 (H.).

23 Gazalî, aynı eser, aynı cilt, s. 23. ilim için ayrıca bk. Gazalî, İhya..., cilt: 1, Kitap: 1.

24 Gazalî, İhya..., (Kitab al-Tafkir), cilt: 4, s. 331-352, Mısır, 1306.

Farid Jabre, La Notion De La Ma'rifa Chez Ghazali, (bilgide akli görüş) s. 62-87, (psikolojik ve kozmolojik görüşler) s. 87-110, (bilgide tasfiye meselesi) s. 100-133, Beyrut, 1958.

Osman İsa Şahin, Gazalî'de ma'rifet Nazariyesi, Abu Hâmid al-Gazalî, s. 361-378.

Taysir al-Arz, Gazalî'de Bilgi Nazariyesi, Abu Hâmid al-Gazalî, s. 597-616.

M. Cevad Mugniye, Gazalî İndinde Bilgi Kaynağı, Abu Hâmid al-Gazalî s. 513-522.

25 Gazalî, al-Munkiz..., s. 13, Kahire, 1303 (H.).

26 Bu yirmi mesele için bk. Gazalî, Tahafut al-Felasifa, Mısır, 1302 (H.).

İsmail Hakkı İzmirli, İslâm'da Felsefe Ceryanları, Darulfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sayı: 16, s. 35 (haşiye).

27 İsmail Hakkı İzmirli, aynı Mecmua, s. 35-42.

28 Gazalî, al-Munkiz..., (Hilmi Güngör tercümesi) s. 36.

Gazalî'de teoloji meselesi için ayrıca bk. Montgomery Watt, A Study..., p. 88-128.

B. Carra De Vaux, Ghazali, p. 83-109, Paris, 1902.

A.J.Wensinck, aynı eser, p. 79-103.

29 Gazalî, Tahafut..., mesele: 1-2.

M.M. Sharif, (Edit.), aynı eser, p. 598-608.

Allah'ın zatı, sıfatı ve ef'ali hakkında bk. Gazalî, İhya..., cilt: 1, s. 103-113, İstanbul, 1322 (H.). Bu konuda ayrıca bk. Gazalî, al-İktisad... s. 24-160. Gazalî, al-Maznun..., (yaratılış meselesi) s. 3-23. Gazalî, Mi'yar..., (zatî ve ezeli ne demektir) s. 249-250, (illetin kısımları) s. 258-261, (zaman ve mekân) s. 303, (vâcib ve mümkün) s. 343, (mümkünün dört anlamı) s. 343-344. (vâcibin iki kısmı) s. 344-348, (basan Süleyman Dünya), Mısır,

1961; ayrıca bk. Gazalî, Mi'yar..... Mısır, 1329 (H.). Gazalî, Faysal al-Tafrîka beyn al-İslâm va'l-Zindîka, (vücudun beş çeşidi: zâtî, hissî, hayalî, akllî, şîbihi) s. 5-9, Mısır, 1907.

Suleyman Dunya, al-Hakika fi Nazar al-Gazalî, (Allah'ın vucubu, vücudu, sıfatları, birliği "Maaric al-Kuds'tan naklen") s. 208, 229, (Allah'ın zâtı, ilmi, "Maaric ve Makasid'tan naklen") s. 246, (Âlemin kudemi hakkında "Maaric, Tahafut ve al-İktisad'tan naklen") s. 329-340, 341; (âlemin ebediliği hakkında "Maaric, Tahafut ve Makasid'tan naklen") s. 342-344, Mısır, 1947.

Maaric al-Kuds içine ayrıca bk. Brockelmann, Suppl. I. p. 973.

Taysir Şeyh al-Arz, al-Gazalî, (âlemin yaratılışı ve Allah "Tahafut'tan naklen") s. 219-234, (mümkün ve vâcib vücutlar "Mi'yar.. dan naklen") s. 237-241, (yaratıkların sırası ve Allah ile ilgisi hakkında "Maaric'ten naklen") s. 243-245, Beyrut, 1960.

Hanna al-Fahurî ve Halil al-Carr, Tarih al-Falsafa al-Arabîyye, (Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri) s. 528-542, (bilgi teorisi) s. 542-552, (sufî tarîkı hakkında Gazalî'den seçme) s. 572-576, Beyrut, 1963.

A.J. Wensinck, aynı eser, (Allah hakkında) p.1-39.

Gazalî, İhya..., cilt: 3, (dünyanın hakikatı, sıfatı ve mahiyeti hakkında) s. 150-174; (Allah'ın birliği hakkında) cilt: 4, s. 188-200, (Allah'a şevk ve muhabbet hakkında) s.251-264; (Allah'ın sırf hayr, sırf güzellik ve aşkın en yüksek objesi olduğu hakkında) s.233-238, 259, Mısır, 1306.

M. Umaruddin, Gazalî'de sevgi kavramı..., Abu Hâmid al-Gazalî, s. 239-257.

Plotin, Allah'ı güneşe ve kâinatı da güneşten fışkıran ışıklara benzeterek bir (sudur) nazariyesi ortaya atmıştı. İslâm filozofları da kâinatın bir yaratış değil de bir sudur eseri olduğu hususunda Plotin'e, daha doğrusu, Plotin'den önce bu güneş sembolünü kullanmış olan Posidonius (135-50)a uymuşlar ve Allah'ı da, her şeyden önce, düşünce veya zekâ olarak kabullenmişlerdi. Fakat, Gazalî'ye göre Allah, her şeyden önce hür bir iradedir ve bu hür irade de yaratılışın sebebidir. Bk. Gazalî, Tahafut..., özellikle mesele 1-2, Mısır, 1303 (H.). Yaratılış dolayısıyla Gazalî'de zaman meselesi için ayrıca bk. Louis Massignon, "Time in Islamic Thought" in (Man and Time), Papers from Eranos Yearbooks, p. 108-114, London, 1958. Gazalî, (Suleyman Dunya),. Tahafut al-Felasifa, (âlem yoktan yaratılmıştır) s. 21, Kahire, 1955.

30 Gazalî, Tahafut..., ((Allah cüz'ileri de bilir) s. 55-59, Mısır, 1303 (H.).

31 Suleyman Dunya, al-Hakika..., (nefsin mahiyeti ve çeşitleri) "Maaric'ten naklen" s. 356-437.

Gazalî, Mecmua al-Resail, (Kimya al-Saada), (ruh insanın cevheridir) s. 503-504, (ruh insanın aşlıdır, ona kalb de denir ve Allah bilgisinin mahallidir ve melekler cinsindedir) s. 507, Mısır, 1328 (H.).

Gazalî, Mıskât al-Anvar, (insanda beş ruh mertebesi vardır: hayvanî, hayalî, akllî, fikrî, kudsi) s. 39-45, Mısır, 1322 (H.).

Gazalî, al-Maznun al-Sagîr, (ruhun mahiyeti, Allah ve insanla ilgisi) s. 5-18, Mısır, 1303 (H.).

32 Gazalî, Tahafut..., (mesele. 20) s. 84-91, Mısır 1303 (H.).

Ölüm, başr ve cennet cehennem için özellikle bk. Gazalî, Kitab al-Maznun..., s. 29-46. Gazalî, Mi'rac al-Salikin, s. 26-42, 83-95, Kahire, 1964.

Gazalî, al-İktisad..., s. 213-221.

- Gazalî, İhya..., cilt: 4, s. 379-423, Mısır, 1306 (H.).
- Ayrıca bk. Yuhanna Kamir, İbn Ruşd va'l-Gazalî al-Tahafutan, s. 15-44, Beyrut, 1969.
- A.J. Wensinck, aynı eser, p. 177-199.
- Gazalî'nin filozofları red ettiği hususlar ve kendi görüşleri için ayrıca bk.:
- Mehmet Ali Ayni, Huccat-ul İslâm İmam Gazalî, s. 40-98, İstanbul, 1327 (H.).
- 33 Hicr suresi, ayet: 29; Sâd suresi, ayet: 72; Tîn suresi, ayet: 3.
- 34 (Hadis), Buhari, Sahih, (İsti'zan) s. 166, Leiden, 1908. Ahmed b. Hanbel, Müsned, cilt: 2, s. 244, Mısır, 1313 (H.).
- 35 Kur'an Rûm suresi, ayet: 30.
- 36 Gazalî, al-Cevahir al-Gavalî min Resail al-İmam Hucca al-İslâm al-Gazalî, (Kimya al-Saada) s. 5-12, (al-Risala al-Ledungiyye) s. 23-27, Kahire, 1934.
- Gazalî, Maurice Bouyges (Edit.), Tahafut al-Felasifa, s. 200-220, Beyrut, 1927.
- Gazalî'nin ruh görüşü ile İbn Sînâ'nın ruh görüşü için bk. Suleyman Dünya, al-Hakika fi Nazar al-Gazalî, s. 356-455, Mısır, 1947.
- 37 Gazalî, Kimya al-Saada, (Mecmua al-Resail), s. 506, Mısır, 1328 (H.).
- 38 Kur'an, al-İsra suresi, ayet: 85.
- 39 Salih Saim, Huccat-ul-İslâm İmam Gazalî, s.6-7, İstanbul, 1315 (H.).
- Abdulkерim Osman, al-Drasat-al-Nefsiyye İnd'al-Muslimin va'l-Gazalî bi-Vechin Has (Nefsin hakikat) s. 44-149, (Nefsin hallesi) s. 154-373, Kahire, 1963.
- 40 M.M. Sharif, (Edit.), aynı eser, (ruh bakımından Allah ve insan), p. 618-621. İnsan için ayrıca bk. A.J. Wensinck, aynı eser, p. 39-79.
- Fethiye Suleyman, Gazalî'de Terbiye Felsefesi, Abu Hâmid al-Gazalî, s. 765-827.
- 41 Gazalî'nin ahlâkî düşünceleri için özellikle bk. D.M. Donaldson, Studies in Muslim Ethics, p. 143-165, London, 1953.
- Ecyclopedia of Religion and Ethics, vol. V. p. 508-509, London, 1953.
- Seyyid Nawab Ali, Some Moral and Religious Teachings of al-Ghazzalî, (İhya'dan naklen) p. 28-133, London, 1946.
- M.M. Sharif, (Edit.), aynı eser, p. 624-637.
- Zeki Mubarek, al-Ahlâk İnd'al-Gazalî, Mısır.
- B. Carra De Vaux, aynı eser, p. 129-175.
- Suleyman Dünya, al-Hakika fi..., (saadet) s. 471-482.
- Salahaddin al-Selcuki, Ahlâkta İmam Gazalî, Abu Hâmid al-Gazalî, s.71-82.
- Osman Emin, Gazalî'de ahlâkî iç yün, Abu Hâmid al-Gazalî, s. s. 133-149.
- Gazalî, İhya..., cilt: 3, s. 48-50, Mısır, 1306 (H.).
- Gazalî, Kitab Mizan al-Amel, (uhrevî saadetin mahiyeti) s. 2-5, (ahirete iman) s.5-17 (saadetin yolu ilimdir) s. 17-21, (cennete götüreceк ilim ve amellerin cinsleri nelerdir) s. 53-57, (faziletler ve saadetler, çeşitleri, mertebeleri ve gayeleri) s. 74-112, Mısır, 1328 (H.). Ayrıca bk. Gazalî, Mi'rac al-Salikin, s. 95-104.
- 42 Gazalî insanları ayrıca şu üç sınıfa ayırmaktadır: yalnız dünyaya sarılanlar, yalnız dine sarılanlar, dünya ve dini birlikte yürütenler. Bk. Gazalî, Mizan..., s. 187-193; halkın

tuttuğu çeşitli yollar ve mezhepler hakkında ayrıca bk. s. 212-216 (Gazâlinin burada bildirdiğine göre taklitte kalanlar dalâlette kalırlar, kurtuluş ise ancak nazar ve fikir hüriyetindedir).

Gazalî, al-Kıstas al-Mustakim (Halkın yanlış düşüncelere kapılma bakımından sınıflanmaları ve bunlardan kurtulma yolu), s. 80-93, Beyrut, 1929.

43. M.M. Sharif, (Edit.), aynı eser, p. 618-624.

B. Carra De Vaux, aynı eser, (Gazalî'den önce tasavvuf) p. 175-201. (Gazalî'de tasavvuf) p. 201-229, (Gazalî'den sonra Arap ve Acem edebiyatında tasavvuf) p. 229-273.

Montgomery Watt, A Study..., (Gazalî'nin sufi hayatı) p. 128-156.

Gazalî mutsavvıflar ve yolları hakkında şöyle diyor:

"Ben onların ilimlerini kitaplarından öğrenmeğe ve onları okuyup bitirmeğe başladım. Meselâ, Ebi Talib Mekki'nin (Kut al-Kulub) unu, Hâris Muhasibî'nin kitaplarını, Cüneyd, Şibli ve Ebi Yezid Bistâmî'den ve diğer şeyhlerden rivayet edilen yazıların da hepsini gözden geçirdim ve her birinin ilmi maksatlarını öğrendim. Onların yollarından ilim ile kulaktan öğrenilmesi mümkün olanlarını öğrendim ve açıkça gördüm ki onların ilimlerinin en üstünlerine ulaşmak bilgi öğrenmekle değil, ancak, sıfatları, zevki ve hali değiştirmekle mümkündür" (Taşköprü Zade Ahmed, (Türkçe çev.) Kemalettin Mehmed, Mevzuat al-Ulûm, cilt: 2, s. 812) (Ayrıca bk. Gazalî, al-Munkiz..., (Hilmi Güngör tercümesi) s. 57-58, Ankara, 1960.

"Ben yakînî ilm ile bilirdim ki Allah'a vasil ve hidayet yoluna sâlik olanlar hassatan sufiye taifesidir ve en güzel siyret onların siyretleri ve en doğru yol onların yolları ve en mükemmel ve mükerrem ahlâk ta onların ahlâk ve âdetleridir. Eğer bütün akıllıların akılları ve hakimlerin hikmeti ve şeriat sırrına vakıf olan âlimlerin ilimleri bir araya toplanıp onların siyret ve ahlâkından birini değiştirip başkalaştırmağa ve ondan daha hayırlı ve efdâl olana çevirmeği kasd eyleseler çare ve yol bulamazlar. Çünkü, onların zâhir ve bâtında olan bütün harekât ve sekenatları Nebilik mişkâtından muktebestir. Dünya yüzünde ise Nebilik nurunun arkasında bir nur yoktur ki âlemi ışıklandırsın ve görünüşü çok olsun. Bütün akıllı insanlar bu tarikat hakkında ne söylemişler ki onun kalbî temizliği tamamiyle mâsivallah-tan temizlenmesi ve arınması kalbin Allah'ı zikir ile istiğrakı ola ve sonu tamamiyle fenafillâh ola. Ve bunun da son olması ihtiyarın tahtında dahil olan mertebeye nisbetledir ve keşf mertebesi de onun başlangıcındandır. Gerçekte bu fena, tarikatın başlangıcındandır ve ondan önce olan haller, sâlike, süluku yolunda dehliz gibidir. Tarikatın başlangıcında keşifler ve müşahedeler zuhur eder. Hatta onlar, uyanıklık halinde melekleri ve Nebilerin ruhlarını görürler ve onlardan sesler işitirler ve bazı şeyler öğrenirler ve fayda sağlarlar. Sonra, o misaller ve suretlerin müşahedesi halinden öyle bazı derecelere yükselirler ki onu ibareye getirmeğe, dil ile ifadeye, hata yapmaksızın imkân yoktur. Ve sâliklerin hepsi yakînden öyle bir mertebeye varırlar ki bir kısmı ondan ((Hulûl), bir kısmı da ondan (Vusûl) tahayyül ederler ki bunun hepsi hâşa hata ve fâhiştir ve bunda olan hata yönünü (al-Maksad al-Aksa) da pek dikkatla bildirmişizdir". (Mevzuat al-Ulûm, cilt: 1, s. 813-815). Ayrıca bk. (Gazalî, al-Munkiz..., Hilmi Güngör tercümesi, s. 63-65).

Gazalî, tasavvuf yolunda kendi hakkında da işöyle demektedir:

"Ben, ilk zamanlarımda iyi kişilerin hallerini ve âriflerin makamlarını inkâr etmekte idim. Vaktaki ilâhî vâridata nâil olup ilâhî muvaffakiyet bâdesi ile kendimden geçip rüyada Hak Taalâyı gördüm, bana, ya Abâ Hâmid! dedi. Ben de ayâ bana şeytan mı söyler ola dedim. Etti, yok, bel ki ben Allah'ım ki senin altı yönünü çevrelemişim dedi ve sonra etti: ya Abâ Hâmid! ol kitaplarını bırak ve şu insanların suhbetlerine devam etmeğe çalış ki ben

onları dünyamda her kâh kendime nazargâh etmişimdir ve onlar şu türlü insanlardır ki dünya ve âhiret evini benim muhabbetime satmışlardır. Pes ben ettim: yâ Rab! izzetin hakkı için rica ederim ki onlara hüsn-ü zan çeşnisini bana tattırasın. Pes Hak Taalâ dahi buyurdu ki maksadını hasıl eyledim. Onlarla senin aranı ayıran ve ol maksada vusulâ mâni olan, dünya muhabbeti ile uğraşmandır. Şimdi, dünyadan kendi isteğin ile, zorla çıkmaktan önce, çıkıp git ki tahkik ben senin üstüne kudsi nurlarımdan bir nura ma'na eyledim. Şimdi kaim ol ve diline dökülen kudsi kelimeleri söyle dedi. Ben de bu lâtif vakiyadan ferah ve sürur ile uyanıp şeyhim Yusuf al-Nassac hizmetine koştum ve bu rüyayı şeyhe anlattım. Şeyh te gülümseyip etti: ya Abâ Hâmid bu haller bizim ilk zamanlarımızda olan elvahımızdır ki biz onu yok etmişizdir. Velâkin eğer benimle daima beraber bulnup sohbet edersen senin basıret gözünü o derece cilâlarım ki Arşı ve Kürsiyi ve etrafında olan mukarribinden olan meleklerini görürsün. Sonra, o mertebeye bile razı olmazsın ta ki gözlerin idrakinden âciz olduğunu sen idrâk ve müşahade edip ondan sonra tabiat alanından sıyrılıp saflaşmış ve akıl yolu gereğince yükselmiş ve gelişmiş olup Hz. Musa'ya olan hitab gibi ki Hak Taalâdan (Enallah Rabbulâlemin) hitabımı duyarsın..." (Mevzuat al-Ulûm, cilt: 1, s. 807-808).

Gazalî, Hulasa al-Tasavvuf, (al-Resail al-Feraid), Mısır 1327 (H.).

44 Kalb, Allah'ı tanıyıcı olan ruhun hakikatıdır. Kurtuluş ta ancak böyle bir ruha sahib olmaktır. Bk. Gazalî, al-Munkiz..., (Said ve Zihni tercümesi) s. 88. İstanbul, 1289 (H.). Kalbin anlamları, kuvvetleri, vasıfları halleri, tedavisi için ayrıca bk. Gazalî, İhya..., cilt: 3, s. 2-15, 37-39, 234-240, Mısır, 1306 (H.).

"Nefs, ruh, akıl ve kalb hepsi bir şeydir ve bunlara nur da denir. Nur, insanın kalbinde bütün kemaliyle mevcuttur. Nurlar gaybın anahtarlarıdır. Bedihi olan şeyleri bize akıl değil, ancak Allah'tan gelen nur, sezgi aydınlatır. Nuranî beşer ruhları mertebe mertebedir. Dünyaya ait nurlar semaya ait nurlardan alınmadır. Adem, zulmet; vücut, nurdur. En yüksek ve en gerçek nur Allah'tır. Çünkü, o gerçek vücuttur, hakikatların hakikatıdır. Allah, yerlerin ve göklerin nurudur. Allah'a ulaşmada nurdan tetmiş bin perde vardır." Özellikle Bk. Gazalî, Mişkât al-Envar, s. 32-45, Mısır, 1907. Gazalî, Kimya al-Saada, (Mecmua al-Fesail), s. 501-512, Mısır, 1328 (H.). Ayrıca bk. Gazalî, Mizan al-Amel, (Allah'ın ilk menziline alâmeti) s. 204-209, (Allah'a olan yakınlığın hakikatı) s. 209-212, Mısır 1328 (H.).

Nefse, ruha, Kalbe terim olarak akıl denir. Akıl, insanı hayvandan, deliden ve çocuktan ayıran şeydir. Akıl, nurdur. Bk. Gazalî, Mişkât..., s. 6, Mısır 1322 (H.).

Aklın şerefi, kısımları, çeşitleri, dereceleri... için ayrıca bk. Gazalî, Mizan al-Amel, s. 137-164, Mısır, 1328 (H.). Gazalî, İhya..., cilt: 1, s. 83-89 İstanbul, 1317 (H.).

Gazalî'de ilim ve önemi için bk. Gazalî, Mizan al-Amel, (ilimde dört hal: ilim elde etme, ilmi çoğaltma, ilimden faydalanma, başkalarını da faydalandırma) s. 169-176, Mısır, 1328 (H.). Ayrıca bk. Gazalî, İhya..., cilt: 1, kitap: 1 (Kitb al-İlm), s. 14-49, İstanbul, 1317 (H.).

Gazalî, kalb'ten terim olarak akıl anlaşılması gerektiğini açıkladıktan sonra akıl hakkında şöyle bir tanım da yapmaktadır: "biz akıl ile aynelyakîn ve nur'ul-iymandan kasd ettiğimizi kasd ederiz". Bk. Gazalî, İhya..., cilt: 1, s. 88, İstanbul, 1317 (H.). Yine Gazalî'ye göre "Allah'ın, dünyası üzerinde geçerli kıldığı biricik ölçü, akıl hakimiyetidir". Bk. Gazalî, Mişkât..., s. 20, Mısır, 1322 (H.).

Abdulhalim Mahmud, İmam Gazalî'de Gayb Bilgisi, Abu Hâmid al-Gazalî, s. 153-165.

Gazalî'de sezgi ve aklın en sonda birbirinin tamamlayıcısı veya aynı olduğu hakkındaki mütalaalar için ayrıca bk. M. Umaruddin, *The Ethical Philosophy of Ghazzali*, vol. 1, part. 111, p. 228-259, Aligarh, 1949.

Ayrıca bk. Mehmet Ali aynı, aynı eser, s. 201-238.

45 Gazalî'nin sebep ile sonuç arasındaki zorunlu ilişkiyi reddi ve mu'cizeyi kabullen-
diği hakkında bk. Gazalî, *Tahafut al-Felasifa*, s. 67, Kahire, 1303 (H.).

Ayrıca bk. Abduddayim Abu'l-Ata al-Ansarî, *Ahdaf al-Falsafa al-İslamiyye*, s. 89-100, Kahire, 1948.

Omer Ferruh, *Abkariyye al-Arab...*, s. 102-103, Beyrut, 1952.

M.M. Sharif, (Edit.) aynı eser, p. 614-617.

Suleyman Dünya, *al-Hakika fi...*, (Maaric, *Tahafut ve Makasid*'tan naklen) s. 349-353.

Muhammed al-Haşimî, İmam Gazalî'ye göre İlliyyet ve Tesadüf, *Abu Hâmid al-Gazalî*, s. 291-294.

46 İsmail Hakkı İzmirli, *İslamda Felsefe Ceryanları*, Darulfunun İlahiyat Fakültesi Mecmaası, sayı: 17, 1930.

İbrahim Madkour, *Filozof olarak Gazalî*, *Abu Hâmid al-Gazalî*, s. 211-217.

47 Dolayısıyla bk. Muhammed Yusuf Musa, *Bey al-Din va'l-Falsafa fi Re'y Ibn Ruşd ve Felasifa al-Asr al-Vasit*, (İbn Ruşd ile Gazalî arasındaki ayrılık) s. 184-228, Mısır, 1959.

Muhammed Lutfi Cum'a, *Tarih Felasifa al-İslâm fi'l-Maşrik va'l-Magrib*, (İbn Ruşd, İbn Tufeyl ve Gazalî arasındaki ayrılık) s. 71-73, Kahire, 1927.

Gazalî defilozofları tekdir için (*Tahafut...*) adlı kitabını yazmadan önce onların meslek-
leri ve maksatlarının ne olduğu hakkında da (*Makasid al-Felasifa*) adlı bir kitap yazmıştı.
Bk. Gazalî, (Suleyman Dünya), *Makasid al-Felasifa*, Kahire, 1961,

Musa Kâzım (Şeyh'ul-İslâm), *Dini, İçtimai Makaleler*, (İbn Rüşdün Gazalî ile bazı meseleler hakkında münazarası), s. 139-196, İstanbul, 1336 (H.).

48 Gazalî, filozofları eleştirmesinde Yahya al-Nahvi'nin Eflâtun ve Aristoyu red
hakkında yazdığı kitaptan çok faydalandığı hususu için ayrıca bk. İsmail Hakkı İzmirli,
İslâmda Felsefe Ceryanları, Darulfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sayı. 17, s. 9 (haşiye),
1930.

Abdurrahman Badawî, *Gazalî'nin Yunan Kaynakları*, *Abu Hâmid al-Gazalî*, s. 221-
237.

49 Bu hususta Taşköprü Zade (Mevzuat-al-Ulûm) adlı kitabında şöyle yazmaktadır:

"İmamın musannefatı kesiredir. Cümleden (al-İhya) ki âlemde tasnif olunan kütübün
ecellî ve vaz' ve tertip cihetinden ahseni ve ifadesi etem ve nef'i cam bir kitab-ı nâfi' ve sifr-ü
câmi'dir. Kitab-ı mezbur diyar-ı Garpta evvel duhul ve zuhur anda bazı Magaribe içinde
bazı unsuru inkâr edip reddini mutazammın bir kitab tasnif edip (al-İmlâ' fi'r-Red ala'l-
İhya) deyu tesmiye eyledi. Ba'de bir vâkia-i hâile görüp her vehile Şeyhin kerameti ve
sıdk-u niyyeti zahir olup ol ecilden tövbe ve enabet ve hakkında su-i i'tikaddan rücu' ve
tashih-i niyyet eyledi. Amma bazı ahadis-i gayr-i sahiha ki kitab-ı mezburda mezkûr ol-
muştur anları irad ettiği inkâr olunmaz". (Mevzuat al-Ulûm, cilt: 1, s. 816.).

Gazalî'nin (İhya...)nın İstanbul, 1317 yılı basımının birinci cildinin kapağında da şu
kayda rastlanmaktadır: "...Ve bi-Hamişihî... Kitab al-Tasavvuf..., kitab Menazil..., (Kitab
al-İmlâ' alâ Müşkilat al-İhya) li-Muellifihi al-İmam al-Gazalî ecabe fihi an ba'z ma

a'taraza aleyh ve yusemma ayzan (al-Acvibe al-Muskite an'il-As'ile al-Mubhite). Brockelmann, GAL, cilt: 1, 422 de de Gazali'nin cevaben yazdığı bu risalenin, aynı zamanda, (al-İntisar lima fi'l-İhya min al-Esrar) adını taşıdığı da bildirilmektedir.

50 Gazali'nin önemi ve etkileri hakkında özellikle bk. İsmail Hakkı İzmirli, İslâm'da Felsefe Ceryanları, Darulfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sayı: 17, s. 9-11, 1930.

M.M. Sharif, (Edit) aynı eser, p. 637-640.

Şeyh Muhammed al-Kettani, Gazali ve Magrib, Abu Hâmid al-Gazali, s. 701-714,

Abu'l-Alâ Afifi, Gazali'nin İslâm Ruhu ve Hayatında Etkisi, Abu Hâmid al-Gazali, s. 335-751.

Gazali için ayrıca bk:

A. J. Arberry, The Legacy of Persia, p. 168-173, Oxford, 1953.

Cemil Saliba, al-Drasat al-Falsafiyye, s. 202-241, Dıışık, 1964.

Henry Corbin, Histoire de la Philosophie Islamique, p. 251-261, Paris, 1964.

Henri Laoust, La Politique de Ghazali, Paris, 1970.

G. Quadri, La Philosophie Arabe dans L'Europe Médiévale, p. 154-173, Paris, 1960.

John Alden Williams, İslâm, p. 182-191, New York, 1963.

Solange Lemaitre, Textes Mystiques, 245-248, Paris, 1955.

Alaeddin Ali al-Tusi, al-Zahire fi'l-Muhakeme beyn Kitabeyy al-Gazali ve İbn Rusd, Haydarabad, 1317 (H.).

Abu'l-Ata al-Bekri, I'tirafat al-Gazali, Beyrut.

Yuhanna Kamir, al-gazali (2 cilt), Beyrut, 1947.

Cavit Sunar, İslâm Felsefesi Dersleri, s. 115-137, Anlara, 1967

Abu Bekr Abdurrazzak, Suhba al-Gazali, Kahire.

Ahmet Hilmi Hoca Zade, İmam Gazali, İstanbul, 1322 (H.).

Hasan Abdullatif Azzam, Ma li'l-Gazali ve ma aleyh fi'l-Kavl al-Mansub ileyh "Leyse fi'l-İmkân Ebdaa mimma Kân" İskenderiyye, 1956.

Ahmed Ferid Rufai, al-Gazali (2 cilt), Kahire, 1926.

Mahmud Ali Karaa, al-Sakafa al- Ruhiye fi kitab İhya Ulum al- Din, Kahire, 1947.

Abdulkirim al-Osman, Siyre al-Gazali ve Akval Mutakaddimin fih, (Gazali'nin kitapları), s. 187-197, Dıışık.

Muhammed Yusuf Musa, Falsafa al-Ahlâk fi'l-İslâm s. 122-227, Kahire, 1963.

Kemal al-Yazıcı, al-Nusus al-Falsafiyya al-Maysira, s. 223-247, Beyrut, 1963.

Haydar Bammât, (Arap çev.) Âdil Zuaytır, Mecaliyy al-İslâm, s. 244-260, Kahire, 1956.

Dagobert Runes (Edit.), Treasury of Philosophy, p. 33-38, New York, 1964.

Behiyyuddin Deyyan, al-Gazali, Mısır, 1958.

İbn Bacce Ek Notları

1 İbn Bacce'den önceki ilk Endülüs felsefe devrinin en namlı filozofları her şeyden önce tabib, tabiiyatçı ve matematikçidirler. Bunlardan, özellikle, Endülüs'e bâtiniliği soğan Abu Abdullah Kurtubî'yi, Said b. Fethun'u, İbn Nebbas'ı, Abu Said Umeyyeyi, Ahmed b. Hafsun'u, mantıkçı olarak ta din alanında da geniş bir bilgiye sahip olmakla beraber özellikle (Attakrib) adlı kitabında mantıkta Aristo'ya bazı usulde karşı koymuş olmakla nam alan İbn Hazm'ı, İbn al-Kettânî'yi ve en nihayet mezhebinin mahiyeti bir türlü anlaşılamayan Endülüs Yahudi filozoflarının ilki ve Yeni Eflâtunculuğun Endülüs'te mümessili olan İbn Cülcül'ü sayabiliriz. Bk. İsmail Hakkı İzmirli, İslâm'da Felsefe Ceryanları, Darulfunun İlähiyat Fakültesi Mecmuası sayı, 18, s. 71-73, İstanbul, 1931.

Cavit Sunar, İslâm Felsefesi, Dersleri, s. 139-140, Ankara, 1967.

Muhammed Abd al-Mun'im Haffaca, Kıssa al-Adab fi'l-Endulus, (İbn Rüşd'ten önce Endülüste felsefe), s. 185-186, Beyrut, 1962.

2 James Hastings (Edit), The Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. XII, p. 98-99, New York, 1951.

Abbé Barbe, (Türkçe çev.) Bohor İsrail, Tarih-i Felsefe, s. 267, İstanbul, 1331.

3 İsmail Hakkı İzmirli, aynı mecmua, s. 74.

Cavit Sunar, aynı eser, s. 141.

M.M. Sharif, (Edit.), A History of Muslim philorophy, p. 511, Wiesbaden, 1963.

İbn Bacce'nin felsefî şairliği hakkında da bir fikir verebilmek için aşağıdaki şiirlerini örnek vermek yerinde olur:

"Ey sevgili Razak! Sen ister iste, ister isteme, kader kendi istediği gibi hareket eder. Kazaya karşı nasıl tahammül edileceğini ben bilirim, Sen de, şikâyet etmeden, buna tahammül edenlerdenmisin?... Her şeyin tekerrür edeceğini ve hayatın daimî bir devir olduğunu söylüyorlar. İşte bugün, onu kaybettiğim gündür. Acaba ona kavuşmak ne zaman devir ve tekerrür edecektir?...". (M. Şerefeddin Yaltkaya, İbn Bacce", Felsefe Arkivi, cilt. 1, No. 1, s. 91, İstanbul Uni., 1945.)

"Na'man al-Arâk'ta oturan sevgililerim!.. Biliniz ki, siz benim kalbimde sâkinsiniz. Siz, Sevgimizi muhafazaya devam edin. Biz, kendilerine emanet edilen sevgiyi aziz tutmayan vefasızlar da gördük..." (M. Şerefeddin Yaltkaya, aynı eser, s. 91).

"O sevgililerin boylarını fidan gibi yaratan ve onların dışlarını papatya çiçeğinin dizisi gibi muntazam ve beyaz yapan Tanriya and içerim ki, onlardan ayrıldıktan sonra, içime aldığım sabâ rüzgârı, içimden bir cehennem ateşi gibi çıkar..." (M. Şerefeddin Yaltkaya, Yaltkaya, aynı eser, s. 92).

"Ö güzelin saçları siyah ve yüzü beyazdır. Saçlarından gece ve yüzünden sabah görülür. Acaba o güzel, benim gönlümün her an onunla olduğunu ve ona kanatsız uçtuğumu bilir mi?..."

"Benim onu sevdiğime her halim şahittir. Bu bapta kinayeler, tasrihlerden daha sarıhtır....". (M. Şerefeddin Yaltkaya, aynı eser, s. 93).

"Müteesir olma... Zaman ve zamanın getirdiği felâketler, devam eden şeyden değildir... Hayatın kendisi daimi değildir.... Zaman bir hâl üzere kalmaz!... Hâl'in devamı muhâldir. Şimdi bahtiyar olan bir kimse, bir an sonra bedbaht olabileceği gibi, bu anda bedbaht olan da, bir an içinde bahtiyar olabilir. Servet ve sâmanlarıyla iftihar eden zenginlerin ellerinde, bir an sonra, bir şey kalmayabileceği gibi, kuvvet ve sıhhat sahipleri de, bir an sonra, hasta ve takatsız olurlar. Bugün bahtiyarlıklarına haset edilen kimseler, kendilerine haset eden kimseler gibi, bir kabre girerek, birbirleriyle hemhâl olacaklardır". (M. Şerefeddin Yaltkaya, aynı eser, s. 96).

İbn Abi Usaybia'nın (Tabakat al-Anbba)ında bildirdiğine göre İbn Bacce ud çal-makta da pek mâhir imiş.

İbn Bacce, Tabiiyat ilminde de pek ileri imiş. M. Şerefeddin Yaltkaya şöyle yazmak-tadır:

"Tam adı Abu Bakr Muhammed b. Yahya olan bu filozof, İbn Bacca, İbn al-Sâyig (Kuyumcu oğlu) namlarıyla ma'ruftur. Arap kabilelerinin maruflarından olan (Kinda) kabilesinin kollarından (Tucayb) koluna mensuptur.

Garplılar bu filozofu, Avempace diye bilirler. İspanyada en son tanınmış olan filozof budur. Milâdî XI ve hicrî V. karnin sonlarında Sarakusta'da dünyaya gelmiştir.

Edebî, felsefî ilimlere vakıf olduğu gibi riyaziyyat, tabiiyat, tababet ve musiki dahi bilirdi. Mantık ve hendesede kendisine zamanen takaddüm eden filozoflara faik idi. Çocukluğunda Kur'anı dahi hıfzıyemişti. Ma'ruf Sufi Muhyiddin b. Arabî (H. 560-638), Futuhat'ında (II. cildin bakiyyesi, s. 582) İbn Bacce'nin nebatat ilminde İbn Zuhar'ın dununda olduğunu söylüyor ve bunu müeyyid olmak üzere şu hikâyeyi irad ediyor: İbn Bacce, tıb, hususiyle nebatatın hassalarını tâyin ilminde nezîri olmayan İbn Zuhar'dan kendisini, kendi zuğmunca, üstün tutuyordu. Hâlbuki İbn Bacce, yalnız tabiiyatta İbn Zuhar'ın fevkinde idi...." (M. Şerefeddin, aynı eser, s. 79-80),

4 İbn Bacce'nin hayatı ve eserleri hakkında özellikle bk:

Cemaleddin al-Kıftî, Ahbar al-Hukema, s. 265, Mısır, 1326 (H.).

İbn Hellekân, Vafayat al-A'yan, cilt. 4, s. 56-59, Kahire, 1948.

Hayreddin al-Zırklî, Al-İ'lam, cilt. 8, s. 6, 1954-1959.

Omar Riza Kâhhala, Mu'cam al-Muellifîn, cilt. 2, s. 63, Dımeşk, 1957.

Muhammed Lutfi Cum'a, Tarih Felasifa al-İslâm fi'l-Maşrik va'l-Magrib, s. 79-82, 95-96, Mısır, 1927.

Ahmed b. Muhammed al-Makkarî al-Tilimsânî, Nafh al-Tiyb, cilt. 9, s. 230-238, Kahire, 1949.

İsmail Hakkı İzmirli, aynı mecmua, s. 73-74.

İbn Tufeyl, Hayy b. Yakzan, (Basan) Ahmed Emin, Hayy b. Yakzan li İbn Sînâ ve İbn Tufeyl va's-Suhreverdî, s. 58-59, Mısır, 1952.

Abu Nasr al-Fath b. Muhammed b. Abdullah b. Hâkan al-Kaysî, Kalâid al-Akyan, ve Muhasin al-A'yan, s. 300-306, Mısır, 1283 ((H.).

İbn Hallekân, İbn Bacce'yi şöyle adlandırmaktadır:

Abu Bakr Muhammed b. Bacce al-Tucîbî al-Andalusî as-Sarakustî al-Ma'ruf bi İbn al-Sâyig al-Feylesof al-Şair al-Meşhur.

Nefh al-Tıryb'ta da İbn Bacce'nin Endülüste önemli bir filozof olduğu, al-Fath b. b. Hâkân ile aralarının açık bulunduğu ve al-Fath'ın onu "Kalâid al-Akyan" adlı kitabında hicvettiği bildirilmektedir (Bu kitap, zamanının namlı şairlerinin hayatlarından ve şiirlerinden söz eder. Biz de yukarıda bu kitaba işaret ettik).

Abu Reyde'nin Adam Mez'in Almancasından (Al-Hazara al-İslamiyye fi'l-Karn al-Rabi' al-Hicri) adıyla Arapçaya çevirdiği ve 1947'de Kahire'de bastırıldığı kitabının (244-245) sayfalarında bildirdiğine göre al-Fath b. Hâkân pek kitap meraklısı ve Halife meclislerinin de ileri gelenlerinden imiş.

Abu Reyde (T.J. De Boer'dan tercüme), Tarih il-Falsafa fi'l-İslâm, s. 281-283, Kahire, 1954.

Hanna al-Fahurî ve Halil al-Carr, Tarih al-Falfasa al-Arabiyye, s. 581-583, Beyrut, 1963.

Kemal al-Yazıcı ve Antuvan Gattas Kerem, İlam al-Falsafa al-Arabiyye, s. 774-776, Beyrut, 1953.

Omar Ferruh, Tarih al-Fikr al-Arabî, s. 498-502, Beyrut, 1962.

5 İbn Bacce'deki İttisâl kelimesi, Tasavvuftaki (Fenâ, Cem', İttihad) terimleri anlamındadır.

6 Abu Reyde, aynı tercüme, s. 283.

7 M.M. Sharif, (Edit.), aynı eser, p. 521, 524-526.

8 M.M. Sharif, (Edit.), aynı eser, p. 511-512. Ayrıca bk:

Omar Ferruh, aynı eser, s. 502-503.

Hanna al-Fahurî ve Halil al-Carr, aynı eser, s. 583-587.

9 M.M. Sharif, (Edit.), aynı eser, p. 520-521.

Omar Ferruh, aynı eser, s. 503-504.

Abu Reyde, aynı eser, s. 283-285.

Kadri Hafız Tufan, Makam al-Akl İnd'al-Arab, (İbn Bacce'de akıl meselesi), s. 169-175 Kahire, 1960.

Abu Bakr Muhammed b. Bacca, (Basan) Muhammed Sagîr Hasan al-Ma'sumî, İlm al-Nafs, (Nefs hakkında) s. 19-43, (Akıl meselsi) s. 145-150, Dınişk, 1960.

10 M.M. Sharif, (Edit.), aynı eser, p. 518-519.

11 M.M. Sharif, (Edit.), aynı eser, p. 521-522.

Kemal al-Yazıcı..., aynı eser, s. 781-782.

Hanna al-Fahurî..., aynı eser, s: 587-590.

Omar Ferruh, Abkariya al-Arab, (İnsan, ancak, fikrî kuvvetlerini geliştirmekle fa'al akılla ittisâl edebilir), s. 112, Beyrut, 1952.

Dagobert Runes (Edit.), Treasury of Philosophy, (İnsani kemâl hakkında), p. 88-90, New York, 1964.

İsmail Hakkı İzmirli bu ittisâl konusunda özellikle şöyle diyor:

"İbn Bacce, aklın bir huccet olmasını Gazalî'ye karşı müdaa etmiş, hukuk-u memnuasını iadeye çalışmış idi. Gazalî'ye karşı ilk tepki gösteren İbn Bacce idi. Gazalî, ilmi

önemsiz tutarak, insanın akli kuvvetlerini bilgi ile geliştirmeksizin, kemale erebileceğini iddia ediyor, halvet tavsiye ediyor idi. İbn Bacce ise, tersine, insanın ancak ilim ile, akli kuvvetlerinin derece derece gelişmesi ile fa'al akıl ile ittisale nail olabileceğini, halvete luzum olmadığını düstür halinde ortaya koyuyordu. İbn Bacce, Gazalî'nin ortaya koyduğu Tasavvufî meyillere zıt olarak Endülüste felsefeye bir hareket açtı: "Nazarî ilim ile insan kendisini, fa'al akli anlayabilir".

".....İbn Bacce'nin nazarında ilim ve felsefe insana tabiatı kavrayıp elde tutmağa delâlet eder, Allah'ın yardımı ile, kendisini de bilmeğe, kendisinin fa'al akıl ile ittisaline ulaştırır idi. İbn Bacce, Gazalî'nin luzum gösterdiği halvet, diğer bir deyimle vahdet-i Mutlaka hakkında şu sözleri söylüyor: Gazalî, (halvet zihne ma'kulât âlemini açar, teemmül eden kişiye öyle ilâhî umurlar açıklanır ki teemmül eden onun üstünde başka bir lezzet duymaz. İşte teemmül edenlerin çalışıp çabaladıkları gaye budur) demekle hem kendini, hem başkalarını yoldan çıkarmıştır". "Bk. İsmail Hakkı İzmirli, aynı mecmua, s. 74-75.

Kısaca, İbn Bacce, (Kitab al-Nafs)inde nefsin ebediliği üzerinde durmuş, (Risala al-Veda')da Gazalî'yi eleştirmiş ve onun halvet fikrini ve inkâr usulünü yermiş, (Risala al-İttisal) da insan aklının fa'al akılla nasıl ilişki kurabileceğini ve tümel bilginin Allah tarafından insanda nasıl doğabileceğini açıklamış, (Tadbir al-Mutevahhid) adlı kitabında da esas felsefî görüşleriyle cemiyet nazariyelerini bildirmiştir.

İbn Bacce'nin ittisâl nazariyesi için özelle bk:

İbn Bacce, Risala al-İttisal, (Ahmed Fuad al-Ahvanî), Talhis Kitab al-Nafs li Abî'l-Velid b. Ruşd ve Arbaa Resail, s. 102-119, Kahire, 1950.

12 İsmail Hakkı İzmirli, aynı mecmua, s. 75-78.

Abu Reyde, aynı eser, s. 285-287.

Kemal al-Yazıcı..., aynı eser, s. 776-779; ayrıca bk. (Tadbir al-Mutevahhid)ten seçmeler, s. 783-793.

Muhammed Lutfi Cum'a, aynı eser, s. 82-92.

M.M. Sharif, (Edit.), aynı eser, p. 522-523.

Cavit Sunar, aynı eser, s. 142.

İbn Rüşd, (Akl-ı Heyulânî) adlı kitabının sonunda İbn Bacce'nin (Tadbir al-Mutevahhid)i hakkında: "İbn Bacce, münzevî adamın tedbiri için usul aramış, fakat, bu eseri tamamlamamıştır. Bu konu ile uğraşan yalnız odur. Bu risalenin maksat ve gayesini başka bir yerde bildireceğiz" demiş, fakat, bu gayeyi hiç bir yerde açıklamamıştır. Ancak, on dördüncü yüzyılda Yahudi filozoflarından Moise de Narbonne İbn Tufeyl'in Hayy b. Yakzan'ı hakkında yazdığı şerhte bu kitab hakkında da bir hayli bilgi vermiştir. Bundan anlaşıldığına göre İbn Bacce'nin güttüğü gaye, insanın, ancak, iyiliklere koşmak, kötülüklerden kaçınmak ve fikrî kuvvetlerini geliştirmek suretiyle Allah'tan gelen fa'al akılla ve yine Allah'ın inayeti ile ittisâl edebileceğini açıklamaktır. Ve bu hâl, bir kişi için böyle olduğu gibi bir cemiyet için de böyledir. Fakat, bunu gerçekleştirmek pek güç olduğundan insanlar hiç değilse bilgili ve faziletli kişilerden meydana gelmiş bir cemiyet içinde yaşamalıdır. Ayrıca bk. İsmail Hakkı İzmirli, aynı mecmua, s. 75. Cavit Sunar, aynı eser, s. 142.

İbn Bacce şöyle diyor: İlmini ıslâk eden kimse Allah'tan mükâfatını bulur. (M. Şerefeddin Yaltkaya, aynı eser. s. 97).

13 M.M. Sharif, (Edit.), aynı eser, p. 522.

14 M.M. Sharif, (Edit.), aynı eser, 524-526; ayrıca bk. p.519-520.

15 İsmail Hakkı İzmirli'ye göre bu görüş tekâmül nazariyesi deyiminden başka değildir. Bk. İsmail Hakkı İzmirli, aynı mecmua, s. 77.

16 İsmail Hakkı İzmirli, aynı mecmua, s. 77-78.

17 M.M. Sharif, (Edit.), aynı eser, p. 523-534.

Omar Ferruh, Tarih al-Fikr..., s. 511-513.

Muhammed Yusuf Musa, Tarih al-Ahlâk, s. 201-207, Mısır, 1953.

18 Kısaca, münzevî adamın en son gayesi ma'kulâtır. Ma'kulâta da sadece teemmül ile girilir ki bu Ma'kulât ta aslında kendi varlığını te'kidden ibarettir.

Fa'al akla en yakın derece, fa'al akıldan sadır olan mükteseb akıl derecesidir. İnsan, ancak, fa'al akıl aracı ile kendini akli bir varlık olarak anlayabilir.

İbn Bacce'ye göre bütün ilimlerin gayesi tam bir ittisâldir. Fakat, o, ittisalın nasıl tamamlanacağını açıklayamamış, ancak, (Veda') risalesinde bu ittisalın tamamlığı için tabiat üstü bir kuvvetin müdahalesini zorunlu görmüştür. Ancak, bu keyfiyeti de kapalı geçmiştir.

İbn Bacce'de açık olan şey şudur: fa'al akılla ittisalın yalnız ve yalnız nefis kuvvetlerini ilimleştirmekten ibarettir, yoksa, vecd, istiğrak, mükâşefe ve inziva ile değildir. Ayrıca bk:

İsmail Hakkı İzmirli, aynı mecmua, s. 78-79.

Omar Ferruh, Tarih al-Fikr..., s. 505-511.

Kemal al Yazıcı..., aynı eser, s. 782.

19 İsmail Hakkı İzmirli, aynı mecmua, s. 79 . Ayrıca bk. İsmail Hakkı İzmirli, İslâm Mütefekkirleriyle Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese s. 35, Ankara, 1964.

20 İsmail Hakkı İzmirli, aynı mecmua, s. 79.

Cahillerin ve gerçek dinden anlamayanların ilim ve felsefeye düşmanlıkları pek tabii bir haldir, ilim ve felsefe tarihleri de bu yolda örneklerle doludur. Dolayısıyla, İbn Bacce de bu düşmanlıklardan kurtulamamış, hayatında da hayatından sonra da bir çok saldırılara uğramıştır. Meselâ, İbn Seb'in (1217-1270) "Al-Kelâm ala l-Mesail al-Sakaliyye" adlı kitabında, İskender'in, (Heyulânî Akıl) konusunda; İbn Sînâ ve İbn Bacce'nin de (İlâhiyat) konusunda Aristo'yu anlamadıklarını iddia etmiş, Budd al-Ârif" adlı kitabında da daha küstahça hareket ederek İbn Bacce ile birlikte diğer filozofları da, kelâmcıları da, mutasavvıfları da, kısaca kendinden başka herkesi horlamış ve terbiye dışına çıkarak şöyle demiştir:

("Kelâmcılardan Abu'l-Hasan al-Aş'arî, çok sözlü, az ifadelidir. Mezhebi, başlı başına bir mezhep diye bakılmağa ve ayrıca tetkik edilmeğe değmez. Bunu, muhaliflerinin fikir ve i'tikadlarından ekleyerek, yamayarak meydana getirmiştir."

"Farabî'ye gelince, bu da bir çok yerlerde kıvranmış ve (Heyulânî Akıl) da tenakuza düşmüş ve nefslerin bâki olup olmamasında muhtelif kitaplarında iki muhtelif söz söylemişti. Al-Milla al-Fâdila, kitabında kötü ruhların ölümden sonra sonsuz bir varlıkta sonsuz elemeler içinde kalacaklarını söylemiş, ve Siyasa al-Medeniyye, sinde bu türlü ruhların yok olacaklarını ve yalnız iyi ve kâmil ruhların baki kalacaklarını bildirmiş ve bunlardan sonra Kitab al-Ahlâk'ında insan saadetinin bu dünya hayatında olduğunu bildirmiş ve bu dünya hayatından sonraki haberleri kocakarı hurafeleri olmak üzere tavsif etlemiştir...

Bununla beraber, kendisi İslâm filozoflarının en bilgilisi ve en anlayışlısıdır. Filozof sayılmağa değen yalnız odur. Ölmeden önce bütün şüphelerinden sıyrılmış ve hak güneşi kendisine doğmuş idi. Sözü uzatmaktan çekinmeyeydim bu bapta uzun uzadıya iyzahlar verirdim".

“İbn Sinâ ise safsata ve tantana ile vakit geçirir. Eserlerinde faydalı sözler azdır. Kendisi her ne kadar (Felsefe-i Maşrikiyye)yi idrâk ettiğini iddia ederse de bu iddiası batan güneşin ufuktaki her hangi bir kara parçası üzerinde olduğunu sanmak kabilindedir. Kitaplarının en meşhuru olan (Şîfa)sında bir çok yanlışları vardır”.

“İbn Rüşd te Aristo’nun meftunudur. Aristo, bunun gözünde o denli büyümüştür ki hemen hemen eliyle tuttuğu ve gözüyle gördüğü şeylerde bile bunu taklit eder. Eğer Aristo’nun, meselâ, ayakta duran bir kimsenin aynı zamanda oturduğuna kail olduğunu duymuş olsa muhakemeye lüzum görmeksizin bunu kabul eder ve bunun böyle olduğuna inanırdı. Kendi başına kaldığı zaman bunda idrâk ve tefekkür namına hemen hemen hiç bir nesne yoktur. Şu kadar var ki kendisi iyi bir insandır. Aczini bilir ve insafı elden bırakmaz”.

“İbn al-Sâig te kendisini beğenmiş bir kimse olup bu yüzden pek çok yanlışlara düşmüştür”.

“Gazalî’ye gelince, bu, bir sestene ibaret olup söz değildir. Birbirine ne kadar zıt fikirler varsa bunları toplamıştır. Bir kez sofu, bir yol filozof, sonra Aş’arî, daha sonra fıkıhçı ve ilâ.. olur. Kendi mücessem hayrettir. Tahafut’unda cesetlerin haşr olunacağını inkâr eden ve savab ve ikabın ruhi olduğunu söyleyen filozofları tekfir ettiği halde (Mizan al-Amel)inde Sufiyyenin bu i’tikadda oyduklarını söylemiş ve (Al-Munkiz) inde kendisinin de Sufiyye i’tikadında bulunduğunu bildirmiştir. Gazalî’nin kitaplarında bu türlü nesneler çoktur. Kadim ilimlere ait bilgisi örümcek ağından daha zayıftır. Tasavvufdaki bilgisi de bu kabilindedir. Çünkü, başka ilimlerden bir nesne anlamaması saikasıyla bu yola zorunlu olarak girmiştir. Gördüğü ve vusulün kakikatı sandığı (Mücerred Suretler) nefsin hakikat ve mahiyetinden ibaret olup enfüsidir, afakî değildir. Bununla beraber Cumhur-u Ehl-i İslâm i’tikadı üzere olup İslâm âlimlerinden olmağa kendisi ma’zur ve meşkûrdur”.

Genel olarak felsefe ve filozoflar hakkında da şöyle söyler:

“Filozofia silâh çok ise de bunlar ile gördüğü iş azdır. Kuvvetli olması kendisini yormuş ve faydasız yere koşmasından zaaf doğmuştur. Ne dünyada muvaffak olmuş ve ne âhiret saadetini bulmuştur.”

Aş’arî fıkıhçı, kelâmcı ve filozoflar hakkında da şöyle söyler:

“Aş’arî fıkıhçı ve filozofun kötü ve çirkin ruhlarını alıp bir şişeye koy ve şişenin ağzını iyice kapa ve üzerini sıkı sıkı siva ve sonra bunu adem denizine at ve arkasından üç defa “Sakin geri dönme..” diye bağır...”.

Tasavvuf hakkında nazarı iyi olmak, onları ehl-i İslâmın efendileri saymak, bunların yollarının vusule eriştireceğini ve hayır ve kemâl ve bilginin bunlarda olup başka hiç bir zümrenin bunların derece ve seviyelerinde olmadığını kabullenmek ve sufînin filozofa üstün olduğunu tekrarlamakla beraber İbn Arabî’yi hor görmekten de kendini alamamıştır.

İbn Teymiyye’nin (Seb’iniyye) diye bilinen “Bagıyye al-Murtad fi’r-Red ala-l-Mute-felsifa va’l-Kıramıta va’l-Bâtıniyye” adlı kitabında İbn Seb’inin felsefede daha bilgili olmasına rağmen Tavassuf ve Hadis’te İbn Arabî’nin İbn Seb’in’den ileride olduğu görüldüğü halde İbn Seb’in bunun tasavvufunu “Kokmuş Felsefe” diye vasıflandırmıştır.

Kısaca, İbn Seb’in, kendisini dünyanın en büyük âlimi, (Muhakkik ve Mukarrib) filozofu i’lân etmiştir. “Mukarrib filozof, sufi ve mütekeşşimin bilgilerini mektep çocuklarının başlangıçta okudukları alfabe harfleri olarak kabul eden ve bunları terkip ederek bunlar ile göğün altından değil, göğün üstünden mana çıkaran kimsedir ki filozofun üstünde olan sufi, filozofa göre ne denli hak ve hakikat ehli ise sufînin üstünde bulunan bu (Mukarrib ve Muhakkik) te o denli hak ve hakikat sahibidir”.

Şerefeddin Yaltkaya İbn Seb'inin, özellikle, filozoflar hakkında yukarıya aldığımız fikirlerini kayd ettikten sonra kendisi hakkında şöyle demektedir:

"Peygamberliğin çalışarak kazanılır olduğunu iddia eden filozoflara uyarak bunun Mekke'deki (Hira) dağına çıkıp vahy beklediğini söyleyenler vardır. Ve hatta, kendisinin vatanından çıkmasına dahi böyle bir sözünün sebebiyet verdiği ve bunun neticesi olarak memleketinden çıkmağa mecbur olduğu da söylenmektedir. Mekke'de uzun seneler oturmasına rağmen, Medine'yi ziyaret etmemiş olması dahi kendisinden menkûl olan Peygamberlik aleyhindeki çirkin bir rivayeti teyit etmiştir....".

(Bk. Şerefeddin Yaltkaya, İbn Seb'inin Sicilya Cevaplarının Tercümesi (Felsefe Yıllığı Sayı. 2, Haşiy. 1, s. 6-8, Haşiy. 1. s. 8 ve s. 10-12, İstanbul, 1934-1935).

İşte gerçek dincilikten tamamen uzak olan İbn Seb'in ve onun gibiler, genellikle, filozofları dinsizlikle suçlamışlar ve onlara amansız saldırılarda bulunmuşlardır. Fakat, Allah'ın en büyük bir lufu ve inayeti olan yüksek felsefî zekâlar karşısında pek tabii olarak duyulan aşağılık duygusu ve pespaye ruhluğunun kamçılacağı hased ve kinin pek vahşice saldırı örneklerinden birini, tarihte, İbn Bacce hakkında, Al-Fath b. Hâkan vermiştir. Cemaleddin al-Kıftî'nin (Ahbar al-Hukema) adlı kitabının (265)inci sayfasında bildirdiğine göre Fath b. Hâkan, namı Endülüs şairlerinin hayatları ve şiirleri hakkında yazdığı "Kalâid al-Akyan ve Muhasin al-A'yan" adlı kitabına konmak üzere İbn Bacce'den de yazdığı şiirlerinden birini istemiş, İbn Bacce de, nedense, kendisine şiir vereceği yerde kaçamaklı bir cevap vermiş, bu red edilîşe ziyadesiyle kızan Fath b. Hâkan da ona, yazdığı bu kitapta fena halde saldırmıştır.

Fath b. Hâkan'nın İbn Bacce hakkındaki bu saldırısına ait yazısının mahiyetini, biz burada, kendi uslubumuzla değil de rahmetli hocam M. Şerefeddin Yaltkaya'nın pek veciz uslûbu ile açıklamağı daha uygun gördük.

Fath b. Hâkan, İbn Bacce hakkında şöyle demektedir:

"O, din göz kapağının çapağı ve müslimlerin iç sıkıntısıdır. Hiffet ve cinnet ile müstehirdir. Dinin farzlarını ve sünnetlerini arkaya atmış ve yoldan çıkıp sapmış ve bâtıllara saplanmıştır. Cenabetten taharet etmemiş ve bir eser-i inâbet göstermemiştir. Hadesten paklığın ne olduğunu bilmemiş ve gönlünden kabirde yalnız kalacağını bir an bile geçirmemiştir. Kendisini yaratan Barî'yi ikrar etmez ve azgınlık meydanından başka bir cihete gitmez idi. Onun nazarında kötülük iyilikten daha makbul ve behaim insandan daha ma'kuldur. Eski Yunanlılardan kalmış olan ilimleri tâkip eder ve göklerde bulunan yıldızların arkalarından gider... Allah'ın kitabını bıraktı..., onu arkasına attı ve bâtılın hiç bir cihetle kendisine yol bulamadığı bu kitabı iptale kalkmıştı. Bütün kuvvetini Hey'et'e sarf ve hasr ile, bir gün Allah'ın huzuruna çıkılıp hesap verileceğini inkâr etti. Kâinatı yıldızların idare ettiklerini ve kâinat üzerinde bunların tesirlerinden başka bir tesir olmadığını söyleyerek, Tanrının hukukuna tecavüz etti. Günah işleyenler hakkındaki Kur'anî tehditler ile alay eder ve hesap ve ikabın vuku bulacağını bir hırafe sayardı.

Buna göre insan bir nebat idi; yerden biter, kurur ve nihayet bir hiç olur... Kalbinden tamamiyle iymân silinmiş, hiç bir eseri kalmamış!..... Rahmanın adı da dilinden kaldırılmış idi.

Bir gün gelip herkesin işlediklerinden hesap vereceğini inkâr eder ve sapkın nefsi daima azgınlık havalarında yerlerdi. Ömrünü lehv-ü lu'be ve zevk-u taraba hasretmiş ve kibr-u azamet vâdilerine gitmiştir. Musiki pazarına revnak vermiş ve bunun zevkini etrafına yaymıştır. Her zamanki meşguliyetini musiki tekkil eder ve günleri sazlar ve sesler ile geçirir. Ahiret kaygusu hâturından bile geçmez; semavi emirlere bir an bile kulak asmaz..... Bunlar

ile beraber kötü bir aslı (halbuki İbn Bacce'nin kabilesinden hükümdarlar gelmişti) ve âdi bir meşey vardır. Aynı zamanda yüzü o kadar çirkindir ki, eğer bu yüzü köpek görse havlar, ulur!.... Ve kendi o kadar pistir ki, etrafa yaydığı kokulardan, şehirler rahatsız olur. Kirliliği bir pis demirci چراغını andırır....”

Bu tercüme için bk. (M. Şerefeddin Yaltkaya, aynı eser, s. 85-86).

Bu yazının aslı için bk. (Al-Fath b. Hâkan, aynı eser, s. 300-301).

Görülüyor ki Fath b. Hâkan, bu yazısında İbn Bacce'yi pek sefil bir kâfir gibi göstermek gayreti içindedir. Hâlbuki İbn Bacce, ölürken şu şiirini okuyordu:

“Göç vakti geldi... Muvakkat bir zaman için sana ikametgâh olan bu eve veda' ey-le!....

“Ma'bud olarak, yalnız Allah'ı ve din olarak, yalnız Muhammed'in dinini tanımış olan kul, senin kereminin kapısındadır...” diye, Tanrı huzurunda başaçıp yalvar, yakar...” (Bk. M. Şerefeddin Yaltkaya, aynı eser, s. 98).

21 İbn Bacce'nin ölümü hakkında da M. Şerefeddin Yaltkaya şöyle demektedir:

“İbn Bacce, genç denilecek bir çağda iken 1130 veya 1138 de Fas'ta zehirlenerek ölmüştür. Çeşitli kaynaklarda, filozof olduğu gibi aynı zamanda tabip olan İbn Bacce'nin, meslekî rekabet saikasıyla, tabipler tarafından zehirlenmiş ve bu suretle dünyaya gözlerini kapamış olduğu görülmektedir.

İslâm Ansiklopedisinde, tabip İbn Zuhar'ın teşvikiyle zehirlenmiş olduğu söylenir.

Bustânî'nin (Daira al-Maarif)inde, saray kâtipleri ve tabipler tarafından, haset saika-sıyla 1128 de zehirlendiği görülür.

İbn Hallikân, (Vafayat al-A'yan) ında, zehirlenmenin, kendisine zehirli patıcan veril-mek suretiyle vakı olduğunu yazmaktadır. İbn Bacce, burada meşhur fakih Abu Bakr b. al-Arabî (1075-1147)nin kabri yanına gömülmüştü ki bu fakihin kabri Fas şehrinin (Bab al-Mahruk)unun dışında olmakla İbn Bacce'nin de bu mahalde gömülü olduğu anlaşılır.” (Bk. M. Şerefeddin Yaltkaya, aynı eser, s. 97-98).

22 Bu konuda da M. Şerefeddin Yaltkaya yukarıda işaret edilen makalesinde şöyle demektedir:

“Abu'l-Hasan Ali b. Abdulaziz, İbn Bacce'nin fikirleri hakkında şöyle söylemekte-dir:

Felsefî mevzuların en yüksek noktalarına yükselmek ve en derin yerlerine inmekte, zamanında bulunanların hepsine üstündü. Felsefe kitaplarını Şarktan ilk defa Endülü's'e getirtmiş olan ikinci Hakem zamanından beri bu kitaplar burada elden ele dolaşmakta idiye de, kendisinden evvel hiç kimse bunları hakkiyle anlayamamıştı. Hatta zamanının en büyük mütefekkirî olan İsbiliyye'li İbn Hazm (M. 994-1063) bu kitapları yanlış anlıyor ve bunlardaki fikirleri değiştirip başkalaştırıyordu. İbn Bacce, bundan daha yüksek bir nazara malik olduğundan, bu kitapları iyi anlıyordu. Bununla beraber, Endülü's'te en evvel felsefî ilimlere yol açmış ve hususî görüşler ve fikirler ortaya atmış olan zatlar, bu İbn Hazm ile, bunun hemşehrisi ve çağdaşı olan Malik b. Vahab'tır.

Malik b. Vahab, felsefe ile meşgul olmanın hayatı bahasına olacağını birkaç defalar acı acı tecrübe ettiğinden, bu ilimler ile uğraşmaktan vaz geçmiş görünerek şeriat ilimlerine dönmüş ve bu hususta herkesiz baş vuracağı kimse olmuştu. Bu zattan, yalnız, mantığın mebbe'leri hakkında bazı sözler nakl olunabilmişti.

Fakat, üstün bir yaratılışa malik olan İbn Bacce, her ne bahasına olursa olsun, felsefe ile uğraşmaktan, bir an bile geri durmayarak, bütün hayatının safhalarında ve değişikliklerin-

de bununla uğraşmış ve kendisince sâbit olan hakikatları kaydetmiş ve hususî fikirler ortaya koymuştu. Mantık ve tabiiyata dair yazmış olduğu yazılardan bu konulara hâkim olduğu görülmektedir. Hendese ve astronomi hakkındaki ta'likatı (bir metne yazılan ek notlardan kıymetçe daha aşağı olan yazılar), İbn Bacce'nin bu hususlarda yüksek bir kudrete malik bulunduğunu göstermektedir. Yalnız, ilâhiyat dair olan ta'likatında hususî bir kudret görülmez. Bununla beraber (Risale al-Veda') ve (İttisal al-İnsan bi'l-Akl al-Fa'al) namındaki eserlerinde ilm-i ilâhiye dair bazı mühim işaretlere tesadüf edilmektedir ki bunlar, kendisinin bütün ilimlerin sonu ve gayesi olan bu ilimde de kuvvetli olduğunu göstermektedir. Bütün ilimlerin gayesi olmakla beraber, insanlar arasındaki mümtaz yaratılışların, içlerinden duydukları hamle ve iştîyak ile, ermek, cürmek istedikleri bir nokta olan ilm-i ilâhîde bu üstün yaratılışın kuvvetsiz olması mümkün de değildi. Bütün ilimler, bu ilme ermek için okunur. Böyle, zamanının üstünde bir zekâ ve irfâna malik olan ve ilâhî mevhîbeye mazhar olan İbn Bacce'nin bütün ilimleri tetkik ettikten sonra, gayeyi mühmel bırakması, bunda kuvvet kesbetmiş olmaması, baştan başa bütün ilimlerde maksatsız hareket etmiş olması demekti. Şüphe yoktur ki İbn Bacce, böyle bir mantıksızlıktan çok uzaktı.

Farabî (M. öl. 950)den sonra felsefî ilimlerde İbn Bacce'nin nazîri gelmemişti. Bunun sözleri ve fikirleri, Farabî'den sonra, şarkta bu ilimleri bilmekle namı İbn Sinâ (öl. M. 1036) ve Gazalî (öl. M. 1111)nin fikirleriyle mukayese olunacak olursa Aristo'nun sözlerini anlamak ve anlatmakta bunların ikisinden de üstün bulunduğu derhal meydana çıkar. Mâmâfî, bunların, kendilerinden evvelki filozoflardan ileri olduklarında hiç şüphe yoktur". Bk. (M. Şerefeddin Yaltkaya, aynı eser, s. 81-82).

İbn Bacce'nin öğrencileri ve ölümü hakkında ayrıca bk: Muhammed Lutfi Cum'a, aynı eser, s. 93-94.

23 Bk. M. Şerefeddin Yaltkaya, aynı eser, s. 96.

İbn Bacci için ayrıca bk:

Ahmed Emin, Zohr al-İslâm, cilt. III, s. 235-241, Kahire, 1962.

G. Quadri, La Philosophie Arabe Dans L'Europe Médiévale, p. 154-173, Paris, 1960.

Henry Corbin, Histoire de la Philosophie Islamique, p. 317-325, Paris, 1964.

İslâm Ansiklopedisi, cilt. 5/2, s. 704-707, İstanbul, 1950.

Mahmud Kasım, Fi'n-Nefs va'l-Akl li Falasifa al-Agrik va'l-İslam, s. 214-225, Kahire, 1954.

Muhammed Gallâb, Al-Falsafa al-İslamiyye fi'l-Magrib, s. 21-42, Kahire, 1948.

Omar Ferruf, İbn Bacca va Falsafa al-Magribiyye, Beyrut, 1952.

James Hastings, (Edit.) Encyclopedia of Religion and Ethics, vol. X. p. 881 New York, 1951.

Salamon Munk, Mélanges de Philosophie Juive et Arabe, Paris, 1955.

Paul Edwards (Edit.) The Encyclopedia of Philosophy Vol. IV, p. 105-106, New York, 1967.

İbn Tufeyl Ek Notları

1 İbn Tomert, Murabıt'ları ulûhiyeti tecsim ile suçlamış ve bu noktaya ta'riz maksadıyla kendine tâbî olanlara (Muvahhidin) adını vermiştir.

(Bk. M. Şerefeddin Yaltkaya, İbn Tomert, (İbn Haldun'dan naklen), Darulfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sayı. 10, s. 46, İstanbul, 1928).

2 İbn Tufeyl'in hayatı ve eserleri için bk:

İsmail Hakkı İzmirli, İslâm'da Felsefe Ceryanları, Darulfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sayı. 19, s. 17, İstanbul, 1931.

Muhammed Lutfi Cum'a, Tarih Felasifa al-İslam fi'l-Maşrık va'l-Magrib, s. 97-99, Kahire, 1927.

Abu Reyde, (De Boer'dan tercüme), Tarih al-Falsafa al-İslâm, s. 288-289, Kahire, 1954.

M.M. Sharif, (Edit.), A History of Muslim Philosophy, p. 526-527, Wiesbaden, 1963.

Léon Gauthier, İbn Tufail, Sa vie, Ses Ouvres, Paris, 1909.

Hayreddin al-Zirkli, İ'lam, cilt. VII, s. 128, 1959.

Kemal al-Yazıcı ve Antuvan Gattas Kerem, İ'lam al-Falsafa al-Arabiyye, s. 895-897, Beyrut, 1957.

Hanna al-Fahurî ve Halil al-Carr, Tarih al-Falsafa al-Arabiyye, s. 590-591, Beyrut, 1963.

3 İbn Tufeyl'in metodu ve kaynakları için bk:

İsmail Hakkı İzmirli, aynı mecmua, s. 23-24.

Cavit Sunar, İslâm Felsefesi Dersleri, s. 170-171, Ankara, 1967.

Kemal al-Yazıcı..., aynı eser, s. 202-203.

Muhammed Lutfi Cum'a, aynı eser, s. 104.

M.M. Sharif, (Edst.), aynı eser, p. 529-531.

4 İbn Tufeyl'in filozofları (İbn Bacce, İbn Sinâ, Farabî, Gazalî) eleştirmesi için bk:

Abd al-Halim Mahmud, Falsafa İbn Tufeyl ve Risaletuhu Hayy b. Yakzan, s. 17-24, Kahire.

İsmail Hakkı İzmirli, aynı mecmua, s. 20-23.

Muhammed Lutfi Cum'a, aynı eser, s. 100-104.

Taysir Şeyh al-Arz, İbn Tufeyl, s. 20-33, Beyrut, 1961.

Omar Ferruh, Tarih al-Fikr al-Arabî, s. 518-520, Beyrut, 1962.

Kemal al-Yazıcı..., aynı eser, s. 816-820.

- 5 Abd al-Halim Mahmud, aynı eser, s. 24-28.
M.M. Sharif, (Edit.), aynı eser, p. 531-532.
Taysir Şeyh al-Arz, aynı eser, s. 33-65.
Omar Ferruh, aynı eser, s. 520-525.
Kemal al-Yazıcı..., aynı eser, s. 803-807.
Hanna al-Fahurî..., aynı eser, s. 591-597.
Abu Reyde, aynı tercüme, s. 289-291.
- 6 İbn Tufeyl'de bilgi meselesi için bk:
İsmail Hakkı İzmirli, aynı mecmua, s. 23.
Abd al-Halim Mahmut, aynı eser, (dinin, aklın ve ışrâkın bilgide rolü), s. 28-48.
M.M. Sharif, (Edit.), aynı eser, p. 534-535.
Hanna al-Fahurî..., aynı eser, s. 629-631.
Kemal al-Yazıcı..., aynı eser, s. 811.
Omar Ferruh, aynı eser, s. 525-529, 535-536.
- 7 İbn Tufeyl'de İttisâl ve Ahlâk meselesi için bk:
Kemal al-Yazıcı..., aynı eser, s. 845-852, 857-858.
M.M. Sharif, (Edit.), aynı eser, p. 535-536.
Hanna al-Fahurî..., aynı eser, s. 608-611.
Abu Reyde, aynı tercüme, s. 291-294.
Omar Ferruh, aynı eser, s. 533-535.
İsmail Hakkı İzmirli, aynı mecmua, s. 31-32.
Kadri Hafız Tufan, Makam al-Akl İnd'al-Arab, (İbn Tufeyl'de akıl), s. 175-181, Kahire, 1960.
Muhammed Yusuf Musa, Tarih al-Ahlâk, s. 207-214, Kahire, 1953.
Dagobert Runes (Edit.), Treasury of Philosophy, (İbn Tufeyl'de beşerî aklın gelişmesi), p. 579-586, New York, 1964.
- Mahmud Kasım, Nusus Muhtara min al-Falsafa al-İslamiyye, (Tasavvuf ehlinde başkaları hakkında İbn Tufeyl'in fikirleri), s. 21-23, Kahire.
- 8 İbn Tufeyl'de Allah, Allah'ın âlemle ilişkisi, dolayısıyla âlemin kıdem veya hudusu için bk:
M.M. Sharif, (Edit.), aynı eser, p. 532-535.
Abd al-Halim Mahmud, aynı eser, s. 48-57.
Hanna al-Fahurî..., aynı eser, s. 597-598, 602-606, 624-629.
Kemal al-Yazıcı..., aynı eser, s. 808-811, 833-845.
- 9 Ruh meselesi için bk:
Abd al-Halim Mahmud, aynı eser, s. 57-62.
Kemal al-Yazıcı..., aynı eser, s. 807-808.
Hanna al-Fahurî..., aynı eser, (Nebatî ve hayvanî nefisler), s. 598-600, (İnsanî nefis), s. 600-602.
- 10 Bk. Ek not: 6
11 Omar Ferruh, aynı eser, s. 529-532.

Hanna al-Fahurî..., aynı eser, s. 611-612, 633.

M.M. Sharif, (Edit.), aynı eser, p. 536-538.

Kemal al-Yazıcı, Al-Nusus al-Sâğa, (Din ile felsefe arasında cevherî ittifak) Hayy b. Yakzan, s. 63-94, Beyrut, 1950.

Yuhanna Kamîr, İbn Tufayl, (Felsefe ve dinin uygunluğu) s. 57-69, (Hayy b. Yakzan) s. 7-24, Beyrut, 1948.

İsmail Hakkı İzmirli, aynı mecmua, s. 44-45.

12 (Hayy), canlı, yaşayan anlamına; (Yakzan) da uyanık anlamına gelmekle ikisi birden (Yaşayan Uyanık) demek olur. Üstad İsmail Hakkı İzmirli bunun, (Uyanık Allah) diye tercüme edilebileceğine işaret etmektedir. Bk. İsmail Hakkı İzmirli, aynı mecmua, s. 17, ek not. 3.

13 İsmail Hakkı İzmirli, aynı mecmua, s. 18.

14 İbn Tufayl, Hayy b. Yakzan, (Ahmed Emin). Hayy b. Yakzan li İbn Sinâ ve İbn Tufeyl va's-Suhreverdi, s. 57-131, Kahire, 1952.

İsmail Hakkı İzmirli, aynı mecmua, s. 24-32 ve Darulfunun İlahiyat Fakültesi, Mecmuası, sayı. 20, s. 43-46, İstanbul, 1931.

Muhammed Lutfi Cum'a, aynı eser, s. 105-111.

Cavit Sunar, aynı eser, s. 172-175.

15 İsmail Hakkı İzmirli, Darulfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sayı. 20, s. 45-46.

Cavit Sunar, aynı eser, s. 175.

16 İsmail Hakkı İzmirli, Darulfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sayı. 19, s. 17.

Cavit Sunar, aynı eser, s. 170.

M.M. Sharif, (Edit.), aynı eser, p. 538-539.

İbn Tufeyl. Batlamyus nazariyesi yerine yeni bir nazariye kuran bir düşünürdür. O, bu yolda Nicolaus, Copernic ve Kepler'in önderidir. Bk. İsmail Hakkı İzmirli, İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese, Ankara, 1964.

İbn Tufeyl için ayrıca bk:

James Hastings (Edit.) Encyclopaedia of Religion and Ethics. p. 881, New York, 1951.

Paul Edwards (Edit.), The Encyclopedia of Philosophy, vol. IV, p. 109-110, New York, 1967.

İslâm Ansiklopedisi, cilt. 5/2, s. 829-831, İstanbul, 1950.

T. Arnold and A. Guillaume (Edit), The Legacy of İslâm, London, 1931.

F. Thilly, A History of Philosophy, New York, 1951.

De Lacy O'Leary, Arabic Thought and Its Place in History, London, 1922.

P.K. Hitti. History of the Arabs, London, 1937.

P.K. Hitti, İslâm And The West, p. 172-176, London, 1962.

Nadim al-Cisr, Al-Mu'cez fi'l-Falsafa al-Arabiyye, s. 145-160, Beyrut, 1951.

A.S. Fulton, The Improvement of Reason (Hayy b. Yakzan), London, 1929.

Henry Corbin, Histoire de La Philosophie İslamique, p. 327-334, Paris, 1964.

Kemal al-Yazıcı, Al-Nusus al-Falsafiyye al-Maysıra, s. 270-328, Beyrut. 1963.

Muhammed Gallab, Al-Falsafa al-İslamiyye fi'l-Magrib, s. 42-60, Kahire, 1948.

- Ahmed Emin, Zohr al-İslâm, cilt. III, s. 242-245, Kahire, 1962.
- Omar Ferruh, İbn Tufayl ve Kıssa Hayy b. Yakzan, Beyrut, 1959.
- Kamil Kaylani, Hayy b. Yakzan, Kahire.
- Muhammed Gallab, İbn Tufayl, Macalla al-Ezhar, Kahire, 1942.
- James Kritzeck (Edit.), Anthology of Islamic Literature, p. 185-190, New York, 1966.
- Omar Ferruh, Abkariyya al-Arab fi'l-İlm va'l-Falsafa, s. 112-113, Beyrut, 1952.
- G. Quadri, La Philosophie Arabe Dans L'Europe Médiévale, p. 154-173, Paris, 1966.
- Muhammed Yusuf Musa, Beyn al-Din va'l-Falsafa, s. 215-226. Kahire, 1955.
- Kemal al-Yazıcı, Maalim al-Fikr al-Arabî, s. 215-226, Beyrut, 1958.
- Omar Ferruh, Eser al-Falsafa al-İslamiyye fi'l-Falsafa al-Avrubiyye, s. 15-16, Beyrut 1952.

İbn Rüşd EK Notları

1 İbn Rüşd'ün hayatı ve eserleri için özellikle bk:

İsmail Hakkı İzmirli, İslâmda Felsefe Ceryanları, Darulfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sayı. 20, s. 46-55, İstanbul, 1931.

Ernest Renan, (Arapça çev.) Adil Zuaytır, İbn Ruşd va'l-Ruşdiye, s. 23-101, Kahire, 1957.

B. Carra De Vaux, İbn Rochd, Encyclo0édie De L'İslâm, Tome. II. p. 435-436, Paris, 1927.

P.M. Bouyges, Notes sur Les Philosophes Arabes Connus des Latins au Moyen Age, (İbn Rüşd'ün arapça metinlerinin envanteri), p. 43-48, Beyrut, 1923.

M.M. Sharif (Eit.), A History of Muslim Philosophy, p. 540-544, Wiesbaden, 1963.

İbn Rüşd, (Basan) Albir Nader, Fasl al-Makal, s. 11-16, Beyrut, 1961.

Angel Gonzalez Palencia, (Arapça çev.) Huseyn Mu'nis, Tarih al-Fikr al-Andulus, s. 353-358, Kahire, 1955.

İbn Rüşd, (Basan) Mahmud Ali Sabih, Falsafa İbn Rüşd (1-Fasl al-Makal fima Beyn al-Hikma va'l-Şaria min al-İttisal. 2- Al-Kaşf an Manahic al-Adilla fi Akaid al-Milla), Tercuma al-Muellif, Mısır.

2 İsmail Hakkı İzmirli, aynı makale, s. 50-51.

3 İsmail Hakkı İzmirli, aynı makale, s. 54.

Fakat, İbn Rüşd, Aristo tefsir ve şerhlerinde peşlediği belirli bir yönelme ile kendinden sonraki Ortodoks Aristoculuktan ayrılır.

Ernest Renan, (Arapça çev.) Adil Zuaytır, aynı eser, s. 73-79.

4 Bk. Ek not: 1.

5 İbn Rüşd'ün ilmi materyeli için özellikle bk. İsmail Hakkı İzmirli, aynı makale, s. 55-56. Ayrıca bk:

Angel Gonzalez, (Arapça çev.) Huseyn Mu'nis, aynı eser, (Endülüste Meşşaiye med-resesi) s. 332-369, (Endülüste Yeni Eflâtuncu medrese) s. 326-330.

Macid Fahri. İbn Rüşd, s. 16-26, Beyrut, 1960.

6 İsmail Hakkı İzmirli, İslâmda Felsefe Ceryanları, Darulfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sayı. 21, s. 17-18, İstanbul, 1931.

İbn Rüşd'ün mezhebi için ayrıca bk:

Mahmud Kasım, İbn Ruşd ve Falsafatuhu'd-Diniyye s. 75-79, Kahire, 1964.

Angel Gonzalez Palencia, (Arapça çev.) Huseyn Mu'nis, aynı eser, s. 358-362.

Muhammed Lutfi Cum'a, Tarih Felasifa al-İslâm fi'l-Maşrik va'l-Magrib, s. 157-170, Kahire, 1927.

Yuhanna Kamir, İbn Ruşd, cilt. 1, s. 20-28, Beyrut, 1953.

7 İsmail Hakkı İzmirli, aynı makale, s. 18.

8 İbn Rüşd, Tahafut al-Tahafut, s. 117, 121; ayrıca bk. s. 45, 104, Mısır, 1302 (H.). Ayrıca bk. İbn Ruşd, (Basan) Mahmud Ali Sabih, aynı eser, (Fasl al-Makal, s. 17-18; (Al, Kaşf...), s. 72-73.

İsmail Hakkı İzmirli, aynı makale, s. 19-20.

9 İbn Ruşd, (Basan) Mahmud Ali Sabih, aynı eser, (al-Kaşf...), s. 119.

İsmail Hakkı İzmirli, aynı makale, s. 21-22.

10 İbn Rüşd'ün Te'vil hakkındaki sözlerini bu yolda da Gazali'yi yerisini şöylece özetleyebiliriz:

Te'vile salahiyeti olanlar, ancak, "ilimde râsih olanlar"dır. Zira, eğer böyle olmasaydı onlarda, bilgisiz olanlarda bulunmayan bir "tasdik meziyyeti" bulunmazdı. Cenab-ı Hak, ilim ehli olanları kendisine iman edici olmakla vasıflandırılmıştır. Bu iman ise, ancak, burhana dayanan bir iman olabilir. Bu da ancak te'vile ilmin eklenmesiyle mümkündür. Zira, gerçi ilim ehli olmayan mü'minler de iman etmektedirler, fakat, onların imanları burhana dayanan iman değildir. Şu halde Cenab-ı Hakkın âlimleri vasfettiği böyle bir imanın burhana dayanması gerekir. Burhana dayanmak ta ancak te'vili bilmekle mümkündür. Çünkü, Allah, sözü geçen âyetlerin bir te'vili olduğunu bildirmektedir ki bu te'vil de hakikattan ibarettir. Burhan ise ancak hakikat üzerine ikame edilebilir... (Fasl al-Makal, s. 10-11).

Sünnetin cahili bulunan bir hâkim hükmünde hata ettiği zaman afva lâıyk değildir. Fakat, kendisinde hüküm şartları bulunmayan bir kimse mevcudut hakkında hüküm vermeğe kalkışır, o kimse günâhkâr veya kâfir olur. Hükmün şartları ise prensipleri ve bunlardan gerçekleri bulup çıkarma yolunu bilmekten ibarettir..... (Fasl al-Makal, s. 14).

Yaradılışları veya zekâları ve yahut ilimlerinin bozukluğu ve kısırlığı yüzünden kendilerine burhan yolu açık olmayanlara ise Cenab-ı Hak, gizli olduğundan dolayı ancak burhanla bilinebilecek olan şeylerin sadece meselleri ve benzerleri hakkında darb-ı meseller irad etmiş ve kendilerini o meselleri tasdike çağırmıştır. İşte, bu da şeriâtın, "Dış" ve "İç"e ayrılmasına sebep olmuştur. Şeriâtın dışı o anlamlar için söylenen mesellerdir, şeriâtın içi de ancak burhan sahiplerine tecellî eden yine o anlamlardır... (Fasl-al-Makal, s. 15).

Fikrimize göre, insanlardan dışı iman etmeleri üzerlerine farz olanların te'vil yolunda yürümelere kendileri için küfürdür. İşte, bunun içindir ki te'vilin ancak burhan kitaplarına hasredilmesi gerekir. Fakat, bunlar, Gazali'nin yaptığı gibi, burhan kitaplarından başka kitaplarda da söz konusu edilir ve şi'ri, hitâbî veya cedelî yollar kullanılırsa yalnız hikmete değil, şeriata karşı da hataya düşülmüş olur..... (Fasl al-Makal, s. 17).

İşte, şeriât ile hikmet arasındaki ilişki ve şeriatta hükümleri te'vil hakkında tespit etmek istediğimiz şeyler bunlardır. Eğer bu konular ve açıkladığımız meseleler halk arasında pek ziyade yaygın bir halde bulunmasaydı bu yolda bir harf bile yazmaz ve te'vil ehline karşı koymağa da luzum görmezdik. Zira, bu meselelere yaraşan, burhan kitaplarında söylenmiş olmaktadır... (Fasl al-Makal, s. 18).

Bir te'vilde bulunması gereken herkesin tasdikini sağlayabilme, burhan ehli tarafından da kabul edilebilme, hak ehlini hak te'vil yolunda uyandırabilme gibi üç husus Eş'ariyye mezhebinde de Mu'tezile mezhebinde de yoktur. Yani, bunların te'villeri ne muzaheret kabul edici ne de hak yolunda uyarıcıdır. Esasen, o te'villerin kendileri de hak değildir. Bid'atların çoğalması da bu yüzdendir....

Bu şeriatla bir takım bozuk meyiller ve bozuk i'tikadlar karışması ve hele bunların içinde kendilerini felsefeci sananlar tarafından uydurulmuş bir takım şeylerin de bulunması insana en büyük bir hüznü ve elem vermektedir. İnsanın dostundan gördüğü eza ve cefa ise düşmanından dördüğü eza ve cefadan kat kat üstündür.... (Fasl al-Makal, s. 25-26).

Şeriatın dışını, halka açıkça bildirmeli ve te'vil etmekten kaçınmalıdır. Bu te'vil yüzünden şeriatla ârız olan fesad meydana gelir. Şeriatın en büyük devasını ilk değiştiren "Havaric" taifesidir, sonra da "Mu'tezile" fıkrasıdır. Bunlardan sonra da sırasıyla "Eş'ariyye" ve "Sufiyye" gelir Nihayet, Gazali de çıkarak bu yolda pek çok ileri gitmiştir. O, (Makasid'ul-Felasife) adlı kitabında filozofların fikirlerini kendi anlayışına göre açıklamış ve bu kitabını kendi aklınca filozoflara bir reddiye olsun diye yazmıştır. (Tahafut'ul-Felasife) adlı kitabında, filozofları, yine kendi aklınca icmâi bozduklarından dolayı üç meselede tekfir etmiş ve bir çok meselelerde de bid'atla suçlamıştır. Fakat, o, bu Tahafut kitabında insanı hayrete bırakan bir takım şüpheler ve bir takım deliller ortaya atmış ve bunlar bir çok kimseleri gerek şeriat, gerek felsefe bakımından yanlış yola götürmüştür.

Daha sonra, "Cevahir'ul-Kur'an" adlı kitabında ise "Tahafut'ta söylediği sözlerin bir takım cedeli şeyler olduğunu, doğruyu ise "Al-Maznun bih alâ Gayr-ı Ehlihi" adlı kitabında ıspatladığını bildirmiştir. "Mişkât'ul-Envar" adlı kitabında, Zat-ı Bâri, kendisinden "Muharrrik" sâdir olandır demiş ve bu söz, filozofların ilâhiyat konusundaki i'tikadlarından olmakla beraber o, birçok yerlerde, filozofların ilâhiyat alanındaki ilimlerini surf sanıdan ibaret göstermiştir.

"Al-Munkiz min'ad-Delâl" adlı kitabında da filozoflara saldırarak ilmin, ancak, halvet ve fikret ile elde edildiğine, bu mertebenin de Peygamberlerin ilimdeki mertebeleri nev'inden bulunduğuna işaret etmiş ve bu görüşünü "Kimya'us-Saada" adlı kitabında da tekrarlamıştır.

İşte, insanlar da bu karışıklık yüzünden ikiye ayrılmışlar bir kısmı filozofları ve felsefeyi zem etmek yolunu tutmuş, bir kısmı da şer'in te'vilini ve felsefeye göre anlaşılmasını kabul etmiştir. Halbuki bunların hepsi hatadır. Bu işin doğrusu, şeriatın dışı açısından kabul edilmesi ve bununla beraber halka şeriatla felsefenin birleştirilmesi lüzumunun açıklanmasıdır.

İşte, Gazali, bu pek karışık görüşleriyle, bazılarına göre, şeriatla da felsefeye de zarar getirmiş, bazılarına göre de her iki tarafı kollamıştır. Bu ikinci görüş doğru değildir. Zira, felsefe ile şeriat arasında onun giriştiği birleştirme ve uyuşturma bakımından bir çatışma vardır ve bizzat kendisi "Al-Tafrika beyn al-İslâm va'l-Zındika" adlı kitabında böyle bir çatışma bulunduğunu kabullenmiştir. Çünkü, o, bu kitabında te'villerin sınıflarını saydıktan sonra "Te'vil hususunda icmâa karşı koymak için olsa bile te'vilde bulunan kâfir değildir" demiştir. Onun bu hareketleri de bir bakıma şeriatla, bir bakıma felsefeye ve bir bakıma da her ikisine zarar vermiştir. Kısaca, bu adamın yaptıkları iyice incelenirse şeriatla da felsefeye de esasta pek zararlı oldukları görülür....

İşte, bunun içindir ki biz bu kitapta şeriatın asılların bildirmeği zorunlu gördük. Zira, iyice düşünüldünce anlaşılır ki şeriatın esasları, onun te'vile uğratılmış şekliyle daha ziyade felsefeye uygundur. Felsefe ve şeriatın birbirine zıt olduğunu sananlar felsefeyi de şeriatı da ilim yoluyla kavrayamayanlardır. Bu sebeptendir ki "Fasl al-Makal" adlı kitabımızda felsefenin şeriatla uygun olduğuna dair başlı başına bir konu açtık.... (Al-Kaşf..., s. 72-74).

"Doğru te'vil, insanın yüklendiği bir emanettir". (Fasl al-Makal, s. 23-24).

"Te'vili ehli yapar ve ehline yapar". (Fasl al-Makal, s. 12).

"Te'vil, ancak, ilimde rusuh peyda edenlere hasır". (Tahafut..., s. 123).

Tevîl meselesi dolayısıyla ayrıca bk. İsmail Hakkı İzmirli, İslamda Felsefe Ceryanları, Darülfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sayı. 22, s. 36, İstanbul, 1932.

11 İbn Rüşd, dinle felsefenin birbirinin karşılığı olmadığını hakkında da şöyle demektedir ve dolayısıyla bu konuda da Gazalî'yi yermektedir:

Felsefenin işi mevcudatı bir sâni' eseri olma bakımından ele almaktır ve mevcudattaki san'atla ilgili olan bilgi ne kadar tam olursa bu san'atın sâniine ait bilgisi de o kadar tam olur.

Şeriat tâ mevcudata ibretle bakmağı rağbet ve teşvikle beraber mevcudatı akıl aracı ile dikkate almağı ve ona ait bilgiyi de yine akıl aracı ile elde etmeğı âmirdir. Buna Kur'-andaki "ey basar sahipleri bir şeyin sadece görünüşü ile yetinmeyip ondan dikkat ve muhakeme ile başka hükümler de çıkarın" (Haşr suresi, âyet: 2) gibi bir çok âyetler delildir.

Bu âyetler, akli kıyasın yahut ta akli kıyasla şer'i kıyasın birlikte kullanılmasının vacib olduğunu gösterir birer "Nas"tır. Allah'ın bu ilm ile mümtaz ve müşerref kıldığı insanlardan biri de Hazret-i İbrahim'dir (bk. En'am suresi, âyet: 75; bu konuda ayrıca bk. Gaşiye suresi, âyet: 8-17; Âli İmran suresi, âyet:191). Kısaca, bir çok âyetlerle, şeriatın, mevcudata akıl yürüterek bakmağı vacib kıldığı sabittir. Mevcudata bu akıl yürüterek bakma keyfiyeti de "bilinenden bilinmeyi bulup çıkarmak"tır ki bu da kıyastan başka bir şey değildir. Böyle olunca, mevcudata akli kıyas ile nazar etmek te insana vacib olmuş olur. Şeriatın çağırıldığı ve teşvik ettiği böyle bir nazarın da kıyasın en mükemmel nevilerini kullanmak suretiyle elde edilen noksansız ve mükemmel bir nazar olduğu şüphesizdir. Bu da "Burhan" adı verilen kıyastan başka değildir. Şeriat, Allah'a ve ve mevcudata ait bilginin burhana dayanmasına bizi teşvik etmiş olduğundan Allah'ı ve yaratıklarını burhan ile bilmek zorunda olan kimsenin de burhanların nevilerini ve şartlarını, yani "Burhanî Kıyas"ın, "Cedeli", "Hitabi" ve "Mugaliti" kıyasa ne suretle aykırı olduğunu bilmesi zorunlu olur. Bunun için de her şeyden önce "Mutlak Kıyas"ın neden ibaret olduğunu, nevilerini ve bunların hangilerinin kıyas olabileceğini ve hangilerinin olamaya çağını bilmek gerekir..... (Fasl al-Makal, s. 2-3).

Şimdi, eskilerin kitaplarındaki maksad ve gaye şeriatın bizi teşvik ettiği maksat ve gayeden ibaret bulundukça onlardan da faydalanmak şer'an vacib olur.

San'atların san'atı olan hikmet, yani felsefe kitaplarını inceleyebilmek için, her şeyden önce, insanın doğuştan bir zekâ ile ilmi ve ahlâki fazilete malik olması şarttır. Felsefe kitaplarını okuyup incelemekten insanları yasaklayanlar, onları ilâhî bilgiye götürmek için şeriatın açtığı kapıyı da kapamış olurlar.

Allah'ı hakki ile bilmeğı sağlayan bu şeriat kapısı da "Nazar" kapısıdır. Bu nazar kapısını kapamak en büyük bir cahillik ve insanı Allah'tan da uzak düşüren bir harekettir. Bir kimsenin, akılsızlığı, bilgisizliği veya felsefe konularını anlamadaki yetersizliği ve bu yoldaki bir önderden yoksunluğu yüzünden akıllı ve bilgili kimseleri de felsefe kitaplarını okuyup incelemekten yasaklaması ve cahilliği yüzünden kendisi şaşkınlığa düşmekle akıllı ve bilgili kimselerin de şaşkınlığa düşeceklerine hükmetmesi pespayelikten başka bir şey değildir.

Kısaca, burhana dayanan nazar şeriata aykırı değildir (Nahl suresi, âyet- 125)..... çünkü şeriat, Allah'a çağırış yollarının hepsini içerir..... bu sebeple de burhana dayanan nazar şeriatın bildirilerine aykırı değil, tersine, onlar birbirlerinin tamamlayıcılarıdır..... (Fasl al-Makal, s. 6-7).

Felsefe, şeriatın arkadaşı ve âdeta süt kardeşidir. Bunlar, tab'ları ve cevherleri bakımından iki dost olduklarından aralarında her hangi bir bozguçluk eza ve cefanın en şiddetlisine sebep olur.....

Cenab-ı Hak, özellikle, nazar yolunu tutan ve Hakkı bilmeği gaye edinen insanları bir çok hayırlara mazhar buyurmuştur. Çünkü, yalnız bu sınıf insanlardır ki halkı, şeriatın aslını tam bir nazar yolundan giderek incelemenin vecib olduğu hususunda uyarmışlardır.... (Fasl al-Makal, s. 26).

“Hikmet, şeriata uygundur ve şariat hikmeti emr eder”. (Al-kaşf....., s. 30).

Felsefe ile şeriatın uygunluğu konusunda ayrıca bk. (Fasl al-Makal, s. 7-8, 10-11, 17-18). (Al-Kaşf..., s. 30, 73-74).

İsmail Hakkı İzmirli, İslâmda Felsefe Ceryanları, Darulfunun İlähiyat Fakültesi Mecmuası, sayı. 22, s. 32-38, İstanbul, 1932.

M.M. Sharif (Edit.), aynı eser, p. 544-547.

Léon Gauthier, Introduction à L'Etude de la Philosophie Musulmane, p. 123-132 Paris, 1923.

Hanna al-Fahurî ve Halil al-Carr, Tarih al-Falsafa al-Arabiyye, s. 643-656, 688-699, Beyrut, 1963.

Osman Emin, Muhavalat Falsafiyye, (İslâm filozoflarında felsefe ve din bağdaştırılması) s. 135-159, Kahire, 1953.

Muhammed Yusuf Musa, İbn Ruşd al-Feylezof, s. 32-60, Mısır.

Necib Mahhul, Al-Gazalî ve İbn Ruşd, s. 183-220, Beyrut, 1962.

Macid Fahri, İbn Ruşd, s. 26-38, Beyrut.

Mahmud Kasım, aynı eser, s. 41-64.

Léon Gauthier, İbn Rochd (Averroës), p. 17-47, Paris, 1948.

12 İbn Rüşd'e göre Allah'ı bilme yolunda şariat akideleri yönünden dört yol vardır:

1 Eş'ariyye

2 Mu'tezile

3 Bâtıniyye

4 Haşviyye

Haşviyye: Bunlara göre Allah'ın varlığını bilme yolu duyup işitmektir, akıl değildir.

Eş'ariyye: Buhlara göre Allah'ın varlığını bilme yolu akıldır. Fakat, Eş'arîlerin âlemin sonradan yaratılmış olduğu görüşündeki yolları ne herkesce kabul edilebilir ne de burhana dayanır, yani âlimlerce de kabul edilemezler.

Sufiyye: Bunlara göre Allah'ın varlığına ait bilgi, sadece, nefsi şehevani arzulardan temizlemek ve istenilene yönelmekle aydınlanacak olan nur iledir.

Mu'tezile: Bunlara göre Allah'ın varlığına ait bilgi yolu da belki Eş'ariyye yolu gibidir.

Esasta Allah'ı bilme yolu ikidir: İnayet ve ihtira'.

İnayet yolu: İnsan hakkındaki inayeti ve bütün varlığın bu inayet adına yaratılmış olduğunu bilme yoludur.

İhtira' yolu: Mevcut eşyadaki cevherlerin ihtiraında görülen hali bilme yoludur.

İnayet yolu iki esasa dayanır:

1 Dünyadaki bütün varlıklar insanın varlığına uygundur.

2 Bu uygunluğun bir kasd ve irade sahibi bir fâil tarafından suduru zorunludur.

İhtira' yolu da iki esas dayanır:

1 Bütün varlıklar ihtira' olunmuştur. Bunun böyle olduğu hayvanlarda ve nebatlarda kendi nefslerinde bilinir.

2 Her ihtira' edilenin bir ihtira' edicisi vardır.

İşte, bu ihtira' ve inayet delilleri Kur'andan alınmışlardır. (Al-Kaşf..., s. 30-47).
Ayrıca bk:

İsmail Hakkı İzmirli, İslâm'da Felsefe Ceryanları, Darülfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sayı. 21, s. 32-35.

M.M. Sharif (Edit.). aynı eser, (İbn Rüşd'ün kitabından naklen), p. 551-555.

Ahmed Fuad al-Ahvani, Telhis Kitab al-Nefs li İbn Rüşd va Arbaa Resail, s. 53-63, Kahire, 1950.

Muhammed Yusuf Musa, aynı eser, s. 60-65.

13 İbn Rüşd, (Basa) Mahmud Ali sabih, aynı eser, (Fasl al-Makal., s. 9-12).

14 İnsanlar te'vile chliyet bakımından üç sınıfa ayrılırlar..., bk. İbn Rüşd, (Basan) Mahmud Ali Sabih, aynı eser, (Fasl al-Makal..., s. 21-23).

15 Bk. Ek not: 12. Ayrıca bk:

Bertrant Russell, Human Knowledge, p. 472, London, 1948.

G. Quadri, La Philosophie Arabe, (yakının temelleri) p. 198-221, (dört sebep ve Allah) p. 221-250, (Kozmik, rasyonel..., nefis meselesi), p. 250-340, Paris, 1960.

M.M. Sharif (Edit.). aynı eser, p. 547-551, 555-559.

Ahmed Fuad al-Ahvani, aynı eser, s. 21-25, 66-96.

Mahmud Kasım, Al-Feylezo al-Mufteri aleyh İbn Rüşd, s. 63-129, Kahire.

Stvdiya İslamica, (İbn Rüşd'ün Tahafut'tan naklen Allah hakkındaki teorisi), VIII, p. 15-29, Larose-Paris, 1958;

Sebeplerin inkâr edilemeyecekleri, onları inkâr akıl ve bilgiyi inkâr demek olduğu, eşyada bağımsız bir takım kuvvetler bulunduğu ve bunların da Allah'a delil oldukları hakkında genellikle bk. İbn Rüşd, Tahafut, s. 127-128. İlim meselesi için de ayrıca bk. İbn Rüşd, Tahafut..., mesele: 14-16, s. 119-132.

16 Âlemin kâdemi veya hudusu meselesi için özellikle bk. İbn Rüşd, Tahafut, s. 36-82.

Âlem, kendi kendine veya tesadüfen vücuda gelmeyip Allah tarafından yaratılmış ve ihtira edilmiştir. Fakat, âlem zorunlu olarak yaratılmıştır... (İbn Rüşd, Al-Kaşf..., s. 80-82).

Âlem, hâdistir ve hudus ta daimî bir haldir. (İbn Rüşd, Al-Kaşf..., s. 78).

Mevcudat, (ilim ve hikmet)ten sadır bir eserdir. (İbn Rüşd, Al-Kaşf..., s. 88). Âleme bir Sâni' lâzımdır. (İbn Rüşd, Tahafut, s. 106-109).

Mevcudatta tabii kuvvetler vardır ve bunlar Allah'ın varlığına en güzel delillerdir. (İbn Rüşd, Al-Kaşf..., s. 90).

Âlem zamanda yaratılmıştır ve bir "Şey" den yaratılmıştır. (İbn Rüşd, Al-Kaşf..., s. 90; Âlemin hudusu hakkında ayrıca bk. s. 90-92).

Ne âlem kadimdir demek doğrudur ne de hâdistir demek doğrudur. (İbn Rüşd, Fasl al-Makal, s. 13). Ayrıca bk:

Ernest Renan, (Arapça çev.) Adil Zuaytir, aynı eser, s. 122-129.

Mahmud Kasım, Al-Feylesof al-Muftari..., s. 129-137.

İsmail Hakkı İzmirli, İslâm'da Felsefe Ceryanları, Darulfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sayı. 21, s. 22-28.

Mahmud Kasım, İbn Ruşd ve Falsafatuhu..., s. 166-176.

Muhammed Yusuf Musa, Beyn al-Din va'l-Falsafa, s. 198-206, Mısır, 1955.

Macid Fahri, aynı eser, s. 44-80.

Medenî Salih, Al-Vucud, s. 92-112, Bağdat, 1955.

Necib Mahhul, aynı eser, s. 76-96.

Muhammed Baysar, fi'l-Falsafa İbn Ruşd al-Vucud va'l-Hulûd, s. 50-85, Mısır, 1954.

17 Allah'ın varlığı ve sıfatları hakkında bk. İbn Rüşd, (Basan), Mahmud Ali Sabih aynı eser, (Al-Kaşf., s. 47-59).

İbn Rüşd, Tahafut, (Sıfatların nefyi hakkında), s. 82-103; (Allah'ın cisim olmadığı hakkında), s. 103-109.

Allah'ın varlığına delâlet eden üç türlü âyet vardır. (İbn Rüşd, (Basan) Mahmud Ali Sabih, aynı eser, (Al-Kaşf., s. 47-49.).

Sıfatlar hakkında en doğru söz, sıfatların zâtın aynı veya gayri olduğunu değil, sadece, sıfatların var olduğunu söylemektir. (İbn Rüşd, (Basan) Mahmud Ali Sabih, aynı eser, (Al-Kaşf, s. 58-59).

İsmail Hakkı İzmirli, aynı mecmua, s. 34-35.

Mahmud Kasım, İbn Ruşd ve Falsafatuhu..., s. 80-165.

Macid Fahri, aynı eser, s. 80-92.

Bols Mas'ad, Al-Vucud va'l-Mahiye, 119-126, Beyrut, 1955.

Ek not: 12.

Muhammed Abdülhâdî Abu Reyde, Nusus Falsafiyye Arabiyye, (Allah'ın ıspatı ve birliği hakkında-Al-Kaşf., ten naklen) s. 50-59, Mısır, 1955.

18 Sudur ve dolayısıyla felekler ve akılları, hareketleri, fa'al akıl.. için bk:

İbn Rüşd, Tahafut., (mesele: 14), s. 118-120; (Semayı harekete getirenin amacı), (mesele: 15), s. 120-123; (Semavî nefislerin bu âlemde meydana gelen bütün tikelleri bildiği), s. 123-127.

Muhammed Yusuf Musa, aynı eser, s. 206-211.

M.M. Sharif (Edit.), aynı eser, (Telhis Mabadattabia'dan naklen). p. 560-564.

Ernest Renan, (Arapça'çev.) Adil Zuaytur, aynı eser. (sema ve akıllar nazariyesi) p. 129-135.

Sebeblilik meselesi için özellikle bk:

İbn Rüşd, Tahafut., s. 127-132.

İbn Rüşd, (Basan) Mahmud Ali Sabih, aynı eser, (Al-Kaşf., s. 88). Ayrıca bk.

Abduddayim Abu'l-Ata al-Ansarî, Ahdaf al-Falsafa al-İslamiyye, s. 116-130, 1948

Muhammed Yusuf Musa, aynı eser, s. 217-221.

Ahmed Fuad el-Ahvani, Fi Âlem al-Falsafa, s. 116-124, Kahire, 1948.

G. Quadri, La Philosophie Arabe, p. 221-250,

Abduh al-Hulv, İbn Ruşd, (Tahafut'tan naklen) s. 100-113, Mısır.

Sudur, felekler ve akıllar meselesi için genellikle bk:

İbn Rüşd, (Basan) Osman Emin, Talhis Mabaddattabia, Kahire, 1958.

19 Allah'ın bilgisi meselesi için bk:

Allah'ın eşyaya bilgisi hakkında bk. İbn Rüşd, Tahafut, s. 109-114.

Allah'ın zâtına bilgisi hakkında bk. İbn Rüşd, Tahafut, s. 114-116.

Allah'ın tikelleri bilip bilmemesi meselesi hakkında bk. İbn Rüşd, Tahafut, s. 116-118.

Gerçekte Allah'ı gerek tümel gerek tikel bilgiden tenzih etmek gerekir. Allah'ın ilmi kadim bir ilimdir. (İbn Rüşd, (Basan) Mahmud Ali Sabih, aynı eser, (Fasl al-Makal... s. II; Allah'ın bilgisi için ayrıca bk. s. 26-30). Ayrıca bk. Necib Mahhul, aynı eser, s. 116-126.

Muhammed Yusuf Musa, aynı eser, s. 211-217.

Kemal al-Yazıcı Al-Nusus al-Falsafiyye al-Maysıra, (Tahafut'tan naklen), 248-258, Beyrut, 1963.

20 Kaza ve kader meselesi için özellikle bk:

İbn Rüşd, (Basan) Mahmud Ali Sabih, aynı eser, (Al-Kaşf..., s. 104-113).

Necib Mahhul, aynı eser, (Gazali'de kaza ve kader), s. 220-239, (İbn Rüşd'te kaza ve kader), s. 239-250.

Mahmud Kasım, Al-Feylezof al-Muftari..., s. 142-151.

21 Özellikle bk. İbn Rüşd, Tahafut, s. 118-131.

İsmail Hakkı İzmirli, İslâm'da Felsefe Ceryanları, Darulfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sayı. 22, s. 38-40, İstanbul, 1932.

İbn Rüşd'ün astrolojiye, sihre tılsımata... inanmadığı hakkında bk. İbn Rüşd, Tahafut, s. 126; ayrıca nk. s. 127-128, 129, 130. Dolayısıyla ayrıca bk. İbn Rüşd, (Basan) Mahmud Ali Sabih, aynı eser, (Al-Kaşf..., s. 40-41). Ayrıca bk. Ek Not: 18.

22 İbn Rüşd'te akıllar nasariyesi için bk:

İbn Rüşd, (Yayan), Ahmed Fuad al-Ahvanî, Talhis Kitab al-Nafs li İbn Rüşd, (nefsin cevherliliği, tanımı ve cinsleri) s. 3-14, (nâuk nefsi) s. 66-102, (Aristo'da, İskender'de, Plotin'de, Tavmastiust'a, El-Kindî, Farabî ve İbn Sinâ da nefis meselesi) s. 25-49, Kahire, 1950.

Ernest Renan, (Arapça çev.) Adil Zuaytir, aynı eser, (Aristo ve öğrencilerin de akıl, İslâm'da akıl, aklın fa'al akıl ile ittihadı meselesi) s. 135-163.

Muhammed Yusuf Musa' aynı eser, (İbn Rüşd'te akıl ve vahy ilişkisi) s. 89-111.

Mahmud Kasım, Fi'n-Nafs va'l-Akl li Falasafa al-Agrik va'l-İslâm, (İbn Rüşd'te nefsin tanımı) s. 107-114, (İbn Rüşd'te insan nefsinin birliği) s. 128-134, (İbn Rüşd'te akıl meselesi) s. 226-235, (İbn Rüşd'te aklın birliği) s. 242-250, (akıl meselesinde İbn Rüşd ve St. Thomas) s. 226-241, Kahire, 1954.

Hanna al-Fahurî ve Halil al-Carr, aynı eser, (İbn Rüşd'te nefis meselesi ve akıllar mertebeleri) s. 656-666.

Léon Gauthier, aynı eser, (akıl meselesi ve Aristo, Alexander ve İbn Tufeyl ile karşılaştırma) p. 236-257.

O. Hamelin, La Théorie De L'Intellect D'Après Aristote et Ses Commentateurs, (İbn Rüşd'te akıl meselesi) p. 58-73, Paris, 1953.

Muhammed Baysar, aynı eser, (İnsan aklının fa'al akıl ile ittihadı), s. 102-115.

Cavit Sunar, İslâm Felsefesi Dersleri, s. 153, Ankara, 1967.

Macid Fahri, aynı eser, (Nefs kuvvetleri) s. 92-104, (akıl) s. 104-112.

Kadri Hafız Tufan, Makam al-Akl İnd al-Arab, (İbn Rüşd'te akıl meselesi) s. 181-189, Kahire, 1960.

İbn Rüşd'te akıl, vahy ilişkisi ve Peygamberlik ve mu'cize meseleleri için ayrıca bk:

İbn Rüşd, (Basan) Mahmud Ali Sabih, aynı eser, (Al-Kaşf..., s. 97-100; ayrıca bk. Peygamlık haktır ve bunlar Allah tarafından gelen bir vahy ile şeriatlar kurarlar (Al-Kaşf., s. 98, 100).

Hız. Muhammed te bir Peygamberdir mu'cizesi de Kurandır (Al-Kaşf..., s. 100).

Kur'an mu'cizedir, zira:

1 Kur'anın içerdiği ilim ve işlemlere ilişik hükümler öğrenme yoluyla değil, ancak vahy yoluyla elde edilebilir.

2 Kur'an gaipden haber verir.

3 Kur'anda diğer şiirlerden üstün bir şiirlik ve belâgat vardır. (Al-Kaşf., s. 100, 104).

Hanna al-Fahuri ve Halil al-Carr, aynı eser, (nebilik ve mu'cize meselesi) s. 682-684.

23 İbn Rüşd'te ittisal meselesi için bk:

İbn Rüşd, Risala al-İttisal, Ahmed Fuad al-Ahvanî, Talhis Kitab al-Nafs li İbn Rüşd ve Arbba Resail, s. 119-125.

Mahmud Kasım, Fi'n-Nafs va'l-Akl..., s. 267-288.

Macid Fahri, aynı eser, s. 181-187.

İsmail Hakkı İzmirli, aynı mecmua, s. 44-46.

24 İbn Bacce'nin ittisal nazariyesi için özellikle bk:

Ahmed Fuad al-Ahvanî, aynı eser, s. 102-119.

25 İbn Rüşd'te nefsin mahiyeti ve ebediliği meselesi için bk:

İbn Rüşd, Tahafut., (İnsan nefsi ruhanî bir cevherdir), s. 132-141.

İbn Rüşd, (Basan), Mahmud Ali Sabih, aynı eser, (Al-Kaşf, s. 118-124).

Müslümanlar âhiret hakkında üçe ayrılmışlardır:

1 Haşr, şeriatımıza göre cismanîdir ve cennet ve cehennem dünya gibidir.

2 Haşr ruhanîdir.

3 Haşr ve cennet ve cehennem cismanîdir, fakat, oradaki cisimlilik dünyadaki cisimlilik cinsinden değildir. Dünyadaki cisimlilik yokluğa mahkûm olduğu halde cennet ve cehennemdeki cisimlilik bakidir. (İbn Rüşd, Al-Kaşf..., s. 122).

Haşr, âhiret, cennet ve cehennem meselelerinde İbn Rüşd'ün görüşü, her üç görüşün de doğru olarak kabul edilmesi, ancak, ölümden sonra dirilmenin hiç bir suretle inkâr edilmemesidir. Zira, şeriat böyle emr etmiştir ve bütün bunlar, ruhun bakası üzerine dayanır, yani ruh bakidir. (Al-Kaşf..., s. 122-123).

Ruhun bakası ile âhiret ve halleri hakkında İbn Rüşd görüşü için ayrıca bk:

İbn Rüşd, (Basan) Mahmud Ali Sabih, aynı eser, (Fasl al-Makal., s. 17).

Mahmud Kasım, Al-Feylezo al-Muftari..., s. 158-163.

Farah Anton, İbn Rüşd ve Falsafatuhu, s. 47-51, İskenderiye, 1903.

Ernest Renan, (Arapça çev.) Adil Zuaytur, aynı eser, s. 163-169.

Studia Islamica, X, p. 23-43, Larose-Paris, 1959.

Necib Mahhul, aynı eser, s. 126-183.

İsmail Hakkı İzmirli, aynı Mecmua, s. 47-49.

- Mahmut Kasım, İbn Rüşt ve Falsafatuhu..., s. 205-210.
- Muhammed Yusuf Musa, Beyn al-Din va'l-Falsafa..., s. 221-224.
- Macid Fahri, aynı eser, 112-118.
- Kemal al-Yazıcı, Al-Nusus al-Falsafifiyye..., s. 366-371.
- Muhammed Baysar, aynı eser, (İnsanın ferdiyeti meselesi), s. 123-131, (Nefsin ebediyeti meselesi) s. 131-150.
- 26 İsmail Hakkı İzmirli, aynı mecmua, s. 44.
- 27 İbn Rüşt, Tahafut..., s. 141. Bu konuda ayrıca bk. İbn Rüşt, (Basan) Mahmud Ali Sabih, aynı eser, (Fasl al-Makal..., s. 18).
- 28 Musa Kâzım'ın bu özetlediğimiz karşılaştırması için bk. Musa Kâzım, Külliyyat, (İbn Rüşt'ün Meslek-i Felsefisi ve İmam Gazali ile Bazı Mesail Hakkında Münazarası-İbn Rüşt'ün Tahafut al-Tahafut'unun, 1-4 ve 18 inci meselelerinden naklen-) s. 139-196, İstanbul, 1336 (H.).
- Gazali'nin filozofları tekfir ettiği üç mesele ve bunlar hakkında Gazali ve İbn Rüşt görüşleri için ayrıca bk:
- Léon Gauthier, aynı eser, p. 144-235.
- Muhammed Yusuf Musa, Beyn al-Din va'l-Falsafa..., s. 145-228.
- 29 İbn Rüşt'ün cemiyet hakkındaki fikirleri için özellikle bk:
- İsmail Hakkı İzmirli, İslâm'da Felsefe Ceryanları, Darulfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, 23, s. 20-23, İstanbul, 1932.
- Mahmud Kasım, İbn Rüşt ve Falsafatuhu..., s. 166-210.
- 30 İbn Rüşt, (Basan) Mahmud Ali Sabih, aynı eser, (Al-Kaşf., s. 113-118).
- 31 İsmail Hakkı İzmirli, aynı mecmua, s. 20-23.
- Macid Fahri, aynı eser, s. 118-138.
- Ernest Renan, (Arapça çev.) Adil Zuaytur, aynı eser, s. 169-172.
- Farah Anton, aynı eser. s. 59-60.
- İbn Rüşt'ün felsefi görüşlerinde özellikle şu dört noktaya işaret etmek gerekir:
- 1 Sürekli bir yaratılış nazariyesinin kabulü.
 - 2 İnsan akıllarının birliğinin savunulması.
 - 3 Nefislerin birliğinin savunulması.
 - 4 Kendi zamanında feminist bir görüşün cesaretle ortaya atılması. Bk. İsmail Hakkı İzmirli, İslâm Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri Arasında Mukayese, s. 37-38, Ankara, 1964.
- 32 İsmail Hakkı İzmirli, İslâm'da Felsefe Ceryanları, Darulfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sayı, 20, s. 55. Ayrıca bk:
- Angel Gonzalez Palencia, (Arapça çev.) Huseyn Mu'nis, aynı eser, s. 362-367.
- 33 İsmail Hakkı İzmirli, İslâm'da Felsefe Ceryanları, Darulfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sayı, 23, s. 25-31.
- Angel Gonzalez Palencia, (Arapça çev.) Husyn Mu'nis, aynı eser, (Rüşdiye medresesi), 367-369, (Tulaytula'da tercüme ve Yahudiler), s. 536-540.
- Mahmut Kasım, Fi'n-Nefs va'l-Akl..., s. 251-266.
- Ernest Renan, (Arapça çev.) Adil Zuaytur, aynı eser, s. 183-210.
- Muhammed Abdulhâdi Abu Reyde (De Boer'dan tercüme.), Tarih al-Falsafa fi'l-İslam, (Palermo, Tulaytula ve Pariste İbn Rüşt), s. 317-321, Kahire, 1954.

- Muhammed Lutfi Cum'a, aynı eser, s. 221-225.
- Kemal al-Yazıcı ve Antuvan Gattas Kerem, İ'lam al-Falsafa al-Arabiyye, (İslâm düşüncesinin İbraniceye, İspanyolcaya ve lâtinceye nakli), s. 1034-1051, Beyrut, 1957.
- Angel Gonzalez Palencia, (Arapça çev.) Huseyn Mu'nis, aynı eser, (Endülüste Yahudiler), s. 488-507, (Rüşdiye ve Yahudiler), s. 536-540.
- Etienne Gilson, La philosophie au Mayen Age, (Yahudi felsefesi), p. 368-377, Paris, 1952.
- De Lacy O'Leary, Arabic Thought and Its Place in History, (Yahudi nakilciler: Gabirol, Maimonide), p. 261-275, London, 1954.
- F.M. Pareja, İslamologie, (Endülüste Yahudi felsefesi ve İbn Rüşd), p. 90-91, Beyrut, 1963.
- Vergilius Ferm (Edit), History of Philosophical Systems, (İbn Rüşd ve Yahudi felsefesi), p. 166-185, Ames Iowa, 1958.
- Frederick Copleston, A history of Philosophy, vol. II, part. 1, (Yahudi felsefesi-Maimonide-) 227-232, (Yunancadan ve Arapçadan tercümeler), p. 232-241, New York, 1962.
- David Knowles, The Evolution of Medieval Thought, (İslam ve Yahudi felsefesi) p. 193-206, Longmans, 1962.
- 34 İbn Rüşd'ün lâtın kültürüne etkisi için özellikle bk:
İsmail Hakkı İzmirli, aynı mecmua, s. 31-38.
- David Knowles, aynı eser, (ruh meselesi), p. 206-221, (Fransiskan okulu), p. 235-249, (Albertus Magnus), p. 249-255, (St, Thomas), p. 255-269.
- De Lacy O'Leary, aynı eser, p. 275-295.
- Ernest Renan, (Arapça çev.) Adil Zuaytır, aynı eser, (Avrupada klasik felsefede İbn Rüşd'cülük), p. 211-327. (Padua Üniversitesinde İbn Rüşd'cülük ve İbn Rüşd'ün en sonra zındık sayılması), s. 327-433.
- Abduh al-Hulv, aynı eser, s. 85-92.
- Muhammed Yusuf Musa, İbn Ruşd al-Feylesof, s. 97-106.
- Muhammed Baysar, aynı eser, s. 150-164.
- Muhammed Gallab, Al-Falsafa al-İslâmiyye fi'l-Magrib, s. 116-160, Kahire, 1948.
- Mahmud Kasım, İbn Ruşd va Falsafatuhu..., s. 48-55.
- Macid Fahri, aynı eser, 138-145.
- Farah Anton, aynı eser, 61-81.
- Mahmud Kasım, Al-Feylosof al-Muftari..., s. 34-50.
- Emile Bréhier, La Philosophie Du Moyen Age, p. 335-344, Paris, 1949.
- Ahmed Emin, Zohr al-İslâm, s. 245-274, Kahire, 1962.
- Omar Ferruh, Tarih al-Fikr al-Arabî, s. 571-577, Beyrut, 1962.
- Georges Marchal, Promotion de L'İslam, (İslam ve Hıristiyanlık), p. 95-122, Paris, 1957.
- Bertrant Russell, aynı eser, (Fransiskanlar), p. 486-499.
- G.G. Coulton, The Medieval Scene, (Skolastisizm ve serbest düşünce), p. 102-114, Cambridge, 1961.
- Frederick Copleston, aynı eser, vol. II, part. 11, (lâtin İbn Rüşd'cülüğü), p.156-164.
- 35 İsmail Hakkı İzmirli, aynı mecmua, s. 24-25.

İbn Rüşd için ayrıca bk:

Hauranî, Averroës on the Harmony of Religion and Philosophy, p. 223-226, London, 1961.

Encyclopedie de L'İslâm, Tome, II, p. 435-438, Paris, 1927.

Haydar Bammat (Arapça çev.) Adil Zuaytır, Macaliyy al-İslâm, 221-243, Kahire, 1956.

Stvida Islamica, (İbn Rüşd'te ruhun ebediliği), vol. X, p. 23-41, Paris, 1959.

Paul Edwards (Edit.), The Encyclopedia of Philosophy, vol. I. p. 220-226, New York, 1967.

Simon Van Den Bergh, Averroës, Tahafut Al-Tahafut, London, 1954.

Kemal al-Yazıcı, Maalim al-Fikr al-Arabî, s. 235-246, Beyrut, 1958.

Rom Landau, The Arab Heritage of Western Civilization, p. 19-27, New York, 1962.

B. Carra De Vanx, Les Penseurs de l'İslâm, Paris, 1921-23.

Pierre Ducassé, (Arapça çev.) Georges S. Younes, Tarih al-Falsafat al-Kubra, s. 69-93, Beyrut, 1960.

A.J. Arberry, İslâm, p. 66-70, New York, 1957.

E. Lévi-Provençal, İslâm D'Occident. (Müslüman İspanyanın spiritüel havası), p. 305-318, Paris, 1948.

Dagobert Runes (Edit.), Treasury of Philosophy, p. 90-93, New York, 1964.

Julius R. Weinberg, A Short History of Medieval Philosophy, p. 128-139, Princeton Uni., 1964.

İbn Rüşd, (Türkçe çev.), Nevzad Ayasbeyoğlu, İbn Rüşd'ün Felsefesi, (Fasl al-Makal... ve Kitab al-Kaşf... tercümesi), Ankara, 1955. Bu tercüme dolayısıyla ayrıca bk. (Mahmud Ali Sabih, Falsafa İbn Rüşd).

Tevfik al-Tavil, Kıssa al-Niza' bayn al-Din va'l-Falsafa, Mısır, 1958.

Nuri Kaya, İbn Rüşd, İstanbul, 1924.

İbn Rüşd, (Yayan) Mahmud Kasım, Menahic al-Adilla fi Akaid al-Mille li İbn Rüşd, Beyrut, Kahire, 1955.

S. Munk, Mélanges de Philosophie Juive et Arabe, Paris, 1927.

İbn Rüşd, (Basan) Maurice Bouyges, Averroës, Tafsir Ma Ba'dat-Tabia, 3 cilt, Beyrut, 1938-1948.

İbn Rüşd, Resail İbn Rüşd, (1-al-Sema al-Tabii. 2-al-Sema va'l-Alem. 3-al-Kevn va'l-Fesad. 4-al-Âsar al-Ulviyye. 5-Kitab al-Nafs. 6-Kitab Ma Ba'dat Tabia), Haydarabad, 1946-47.

Henry Corbin, Histoire de La Philosophie Islamique, p. 334-342, Paris, 1964.

Charles Homer Haskins, The Renaissance of the 14 th Century, New York, 1960.

Ernest Renan, Averroës et L'Averroisme, Paris, 1866.

Omar Ferruh, Abkariyye al-Arab fi'l-İlm va'l-Falsafa, Beyrut, 1952.

İbn Rüşd, (Albir Nader), Kitaba Fasl al-Makal, Beyrut, 1961.

Abdurrahman Gannum, İbn Rüşd beyn al-Din va'l-Falsafa, Beyrut, 1952.

Mahmud al-Akkad, İbn Rüşd, Kahire, 1952.

A.A. Maurer, Medieval Philosophy, New York, 1962.

Ibn Gabirol EK NOTLARI

- 1 Abbé Barbe, (Türece çev). Bohor İsrail, Tarih-i Felsefe, s. 259, İstanbul, 1331 (H.).
- Paul Edwards (Edit.), The Encyclopedia of Philosophy, vol. IV, p. 106, New York, 1967.
- 2 Bohor İsrail, aynı tercüme, s. 259. Ayrıca bk. İsmail Hakkı İzmirli, İslâm'da Felsefe Ceryanları, Darülfunun İlähiyat Fakültesi Mecmuası, sayı. 23, s. 27, İstanbul, 1932.
- Paul Edwards, (Edit.), aynı eser, p. 106-107.
- 3 Bohor İsrail, aynı tercüme, s. 261.
- Paul Edwards, (Edit.), aynı eser, p. 107.
- 4 Bohor İsrail, aynı tercüme, s. 262.
- Paul Edwards, (Edit.), aynı eser, p. 107.
- 5 Bohor İsrail, aynı tercüme, s. 265.
- 6 Bohor İsrail, aynı tercüme, s. 262-263.
- Paul Edwards, (Edit.), aynı eser, p. 107.
- 7 Bohor İsrail, aynı tercüme, s. 264.
- Paul Edwards, (Edit.), aynı eser, p. 107.
- 8 Bohor İsrail, aynı tercüme, s. 264.
- Paul Edwards, (Edit.), aynı eser, p. 107.
- 9 Bohor İsrail, aynı tercüme, s. 264.
- Paul Edwards, (Edit.), aynı eser, p. 106.
- Ibn Gabirol için ayrıca bk:
- Frederick Copleston, A History of Philosophy, vol, II, part. 1, p. 227-229, New York, 1062.
- Muhammed Gallab, Al-Falsafa al-İslamiyyet fi'l-Magrib, s. 21-27, Kahire, 1948.
- James Hastings (Edit.), Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. IX-X, p. 875, New York, 1951.
- Julius R. Weinberg, A Short History of Medieval Philosophy, p. 146-150, Princeton Uni., 1964.
- Emile Bréhier, La Philosophie du Moyen Age, p. 236-244, Paris, 1949.
- Dagobert Runes (Edit.), Treasury of Philosophy, p. 577-579, New York, 1964.
- Etienne Gilson, La Philosophie au Moyen Age, p. 369-373, Paris, 1952.
- İsaac Husik, A History of Medieval Jewish Philosophy, p. 59-80, New York, 1959.

Salomon Grayzel, A History of the Jews, (Şair olarak İbn Gabirol) p. 294-295, (Filozof olarak İbn Gabirol) p. 298-300, London, 1968.

Angel Gonzalez Palencia, (Arapça çev.) Huseyn Mu'nis, Tarih al-Fikr al-Andalus, kahire, 1955.

Alber Rivaud, Histoire de La Philosophie, tome. II, p. 47-48, Paris, 1950.

Isidore Singer (Edit.), The Jewish Encyclopedia, Viol. VI, p. 526-533, New York, 1904.

İbn Gabirol, (İngilizce çev.) H.E. Wedeck, The Fountain of Life, New York, 1962.

S. Munk, Mélanges de Philosophie Juive et Arabe, Paris, 1859, (yeni basım) 1955.

İbn Me'mun Ek Notları

1 İbn Me'mun'un Yahudi âlimleri arasındaki adı da Yahudi dilindeki dört kelimeden ibaret olan adının sadece baş harflerinden mürekkep olan (R. M. B. M.) yeni (Ra M Ba M) veya harf-ı târif ile (HaRaMBaM) idi.

İbn Me'mun'un hayatı ve eserleri için özellikle bk. Cemaleddin al-Kıfti, *Ahbar al-Hukema*, s. 209-210, Mısır, 1326 (H.).

İsrael Wolfson, *Musa b. Meymun Hayatı ve Eserleri*, (hayatı) s.

1-40, (dinî ve felsefî eserleri) s. 41-56, (tıbba ait eserleri) s. 142-160, Mısır, 1936.

2 Bu eser hakkında ayrıca bk. Israel Wolfson, aynı eser, s. 57-141.

Özellikle Farabî'den etkilenen Maimonides'in bu kitabı, Garpta Albertus Magnus'u, Thomas'ı, Leibnitz'i, Hegel'i ve hepsinden fazla Spinoza'yı etkilemiş, Spinoza eserlerinde ondan çok fikirler almıştır. Dolayısıyla, Farabî'nin Spinoza üzerine de büyük etkisi olmuştur.

3 İbn Me'mun'un özellikle mantık alanında, sadece, Farabî'ye dayanılması yolundaki tavsiyesi için bk. Israel Wolfson, aynı eser, s. 63.

4 Moise Ben Maimon, (Fransızcaya çev.) Salomon Munk, *Le Guide Des Egarés*, Tome, I., fasıl. 76, Paris, 1856-66, (yeni basım) 1959.

5 Salomon Munk, aynı tercüme, Tome, I., fasıl. 51-67. Ayrıca bk. Henri Sérrouya, *Maimonide*, p. 91-97, Paris, 1951.

6 Salomon Munk, aynı tercüme, Tome, I., fasıl. 75; Tome, III., fasıl. 20.

7 Salomon Munk, aynı tercüme, Tome, I., fasıl. 69.

8 Salomon Munk, aynı tercüme, Tome, I., fasıl. 70.

9 Salomon Munk, aynı tercüme, Tom., I., fasıl. 68, Tome, III., fasıl. 22.

Allah hakkında ayrıca bk. Salomon Munk, aynı tercümâ, Tome, II., fasıl.1,2,48. Henri Sérrouya, aynı eser, p. 123-126.

Etienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, (Maimonide ve Allah meselesi) p. 373-376, Paris, 1952.

10 Salomon Munk, aynı tercüme, Tome, II., fasıl. 12-16, 25; Tome, I., 71,74.

Henri Sérrouya, aynı eser, p. 106-110.

11 Salomon Munk, aynı tercüme, Tome, II., fasıl. 3,4; Tome, III., fasıl. 13,14.

12 Dolayısıyla bk. Salomon Munk, aynı tercüme, Tome, II., fasıl. 28.

13 Salomon Munk, aynı tercüme, Tome, III., fasıl. 10,12.

14 Salomon Munk, aynı tercüme, Tome, III., fasıl. 17,53,54.

15 İbn Me'mun'da ruh ve akıl meselesi için bk. Salomon Munk, aynı eser, Tome, I., fasıl. 31, 32,39. Ayrıca bk. Henri Sérouty, aynı eser, p. 73-79.

16 Salomon Munk, aynı eser, Tome, I., fasıl. 39. 40.

17 Dolayısıyla bk. Salomon Munk, aynı eser, Tome, II., fasıl. 36-38, 41, 43-46; Tome, I., fasıl. 41.

18 Salomon Munk, aynı eser, Tome, III., fasıl. 28, 51,52. Ayrıca bk. Dagobert Runes (Edit.), *Treasury of Philosophy*, (Maimonides'e göre insan altın vasatı seçmeğe, yani aşırılıkla gerilik arasında olmağa çalışmalıdır), p. 771-775, New York, 1964.

İbn Me'mun için ayrıca bk:

Abbé Barbe, (Türkçe çev.) *Bohor İsrail, Tarih-i Felsefe*, s. 280-293, İstanbul,1331,(H.).

Aldo Mieli, (Arapça çev.) *Abdulhalim al-Naccar ve Muhammed Yusuf Musa, Al-İlm İnd al-Arab*, s. 374-383, Kahire, 1962.

Angel Gonzalez Palencia, (Arapça çev.) *Huseyn Mu'nis, Tarih al-Fıkr al-Adulus*, s. 502-503, Kahire, 1955.

Emile Bréhier, *La Philosophie du Moyen Age*, p. 244-252, Paris, 1949.

Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. II, part. 1, p. 229-231, New York, 1962.

İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm'da Felsefe Ceryanları*, Darulfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sayı. 23, s. 27-29, İstanbul, 1932.

Julius R. Weinberg, *A Short History of Medieval Philosophy*, p. 150-156, Princeton Uni. 1964.

L.G. Levy, *Maimonide*, Paris, 1932.

İsaac Husik., *A History of Medieval Jewish Philosophy*, p. 236-265, New York, 1959.

Jacob R. Marcus, *The Jew in the Medieval World*, New York, 1960.

Muhammed Gallab, *Al-Falsafa al-İslamiyye fi'l-Magrib*, (Maimonides ve sonrası) 132-139, Kahire, 1948.

Muhammed Yusuf Musa, *Beyn al-Din va'l-Falsafa fi Re'y İbn Ruşd ve Felasifa al-Asr al-Vasıt*, s. 120-124, Kahire, 1959.

Salomon Grayzel, *A History of The Jews*, p. 300-303, London, 1968.

Salomon Munk, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, Paris, 1955.

Isidore Singer (Edit.), *The Jewish Encyclopedia*, vol. I, p. 73-86, New York, 1904.

Paul Edwards (Edit.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. V, p. 129-134, NewYork, 1967.

James Hastings (Edit.), *Encyclopeddia of Religion and Ethics*, vol. IX-X, p. 876, New York, 1951.

Omar Ferruh, *Eser al-Falsafa al-İslamiyye fi'l-Falsafa al-Avrubiyye*, s. 33-38, Beyrut, 1952.

Leon Roth, *The Guide of the Perplexed*, (Moses Maimonides), London, 1948.

Shlomo Pines, *The The Guide of the Perplexed*, Chicago, 1963.

İbn Haldun Ek Notları

1“ Mukaddime”nin konusu için bk:

İsmail Hakkı İzmirli, İslâmda Felsefe Ceryanları, Darulfunun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, sayı. 24, s. 2-4, İstanbul, 1932.

“Mukaddime”nin altı konusu vardır:

1 İklimler, gıdalar ve ilkel düşünceler.

2 Bedevî medeniyeti.

3 Hanedanlar, Sultanî otorite, Halife, kükümet sınıfları...

4 Memleketler, şehirler ve site medeniyetinin diğer bütün şekilleri...

5 Geçim, kazanç ve san’at tarzları ve çeşitleri....

6 İlimlerin sınıflanması ve öğretim ve eğitim yolları....

İbn Khaldun, (İngilizceye çev.) Franz Rosenthal, The Muqaddimah, London, 1958
Mukaddime, p. Lxviii-Lxxxvii.

Mukaddimenin yazmaları, p. XXXviii-Xcix.

Mukaddimenin baskıları, p. C-Cvi.

Mukaddimenin tercümeleri, p. Cvii-Cxv.

Mukaddimenin konuları için ayrıca bk:

1 Birinci konu, vol. I, p. 87-247.

2 İkinci konu, vol. I, p. 247-311.

3 Üçüncü konu, vol. I, p. 311-472-vol. II, p. 1-233.

4 Dördüncü konu, vol. II, p. 233-309.

5 Beşinci konu, vol. II, p. 309-409.

6 Altıncı konu, vol. II, p. 409-447-vol. III, p. 3-481.

G. Bouthoul, (Arapça çev.) Adil Zuaytır, İbn Haldun ve Falsafatuhu'l-İctimaiyye s. 23-33, Kahire, 1955.

2 İbn Haldun’un hayat ve eserleri için bk:

İsmail Hakkı İzmirli, aynı mecmua, s. 1-2.

Franz Rosenthal, aynı tercüme, p. xxix-Lxvii.

Adil Zuaytır, aynı tercüme, s. 7-23.

Abu Reyde, (De Boer’dan tercüme), Tarih al-Falsafa fi'l-İslâm, s. 305-307, Kahire 1954.

3 İbn Haldun, (Türkçe çev.) Ahmed Cevdet, Mukaddeme-i İbn Haldun’un Fasl Sâdisinin Tercümesi, İstanbul, 1277 (H.).

(Metafizik), s. 146-148.

(Âlimlerin siyasetten uzak oldukları hakkında), s. 234-237.

(Felsefenin reddi), s. 202-208.

Ayrıca bk:

Franz Rosenthal, aynı tercüme vol. III, p. 152-156, 308-311.

4 Ahmed Cevdet, aynı tercüme, (Peygamberlik ilimleri), s. 18-19; ayrıca bk. s. 146-148.

Franz Rosenthal, aynı tercüme, vol. II, p. 422-424; ayrıca bk. vol. III, p. 152-156

5 Ahmed Cevdet, aynı tercüme, s. 234-237; ayrıca bk. s. 202-208.

Franz Rosenthal, aynı tercüme, vol. III, p. 246-258, 308-311.

6 Ahmed Cevdet, aynı tercüme, (Aklî ilimlerin halleri ve kısımları), s. 101-115

Franz Rosenthal, aynı tercüme, vol. III, p. 111-118.

7 Mantık hakkında bk:

Ahmed Cevdet, aynı tercüme, (Mantık), s. 136-140. (Mantık ilminin red ve kabulü hakkında), s. 140-141, ayrıca bk. s. 234-237.

Franz Rosenthal, aynı tercüme, vol. III, p. 137-147.

8 İbn Haldun'da akıl ve bilgi meselesi için dolayısıyla bk:

Kadri Hafız Tufan, Makam al-Akl İnd'al-Arab, s. 189-195, Kahire.

Adil Zuaytır, aynı tercüme, s. 111-131.

9 Abu Reyde, aynı tercüme, s. 309-311.

Kemal al-Yazıcı, Al-Nusus al-Falsaiyye al-Maysıra, s. 397-412, Beyrut, 1963.

10 İsmail Hakkı İzmirli, aynı mecmua, s. 5.

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, (İbn Haldun), Dr. Charles Crozat, Amme Hukkuu Dersleri, cilt. 2, kısım. 2, (İbn Haldun'un Yunan "Eflâtun ve Aristo" ve İslam" Farabî, İbn Rüşd, Mes'udî, Tartuşi" kaynakları), s. 797-798, İstanbul, 1946.

11 İsmail Hakkı İzmirli, aynı mecmua, s. 10.

Abu Reyde, aynı tercüme, s. 311-312.

12 İsmail Hakkı İzmirli, aynı mecmua, s. 5-6.

Adil Zuaytır, aynı tercüme, 57-67.

13 İsmail Hakkı İzmirli, aynı mecmua, s. 6.

14 İlk defa siyaseti dinle ahlâktan ayıran İbn Haldun'dur bk:

İsmail Hakkı İzmirli, aynı mecmua, s.9.

Adil Zuaytır, aynı tercüme, s. 67-79.

15 İsmail Hakkı İzmirli, aynı mecmua, s. 6-10.

16 İsmail Hakkı İzmirli, aynı mecmua, s. 12-14.

17 Bk. Ek not. 8.

18 Ayrıca bk. Adil Zuaytır, aynı tercüme, s. 45-57.

19 Franz Rosenthal, aynı tercüme, vol. II, p. 3-103.

20 Franz Rosenthal, vol. II, p. 103-409. Ayrıca bk. Charles Crozat, aynı eser, s. 800-807. Kemal al-Yazac, aynı eser, s. 412-455.

21 M. Şemseddin, İslâm'da Tarih ve Müverrihler, s. 350, İstanbul, 1932.

- Cavit Sunar, İslâm Felsefesi Dersleri, s. 178-179, Ankara, 1967.
- 22 Ahmed Cevdet, aynı tercüme, (Astrolojinin reddi), s. 208-214.
- Franz Rosenthal, vol. III, p. 258-267.
- 23 Ahmed Cevdet, aynı tercüme, (Simyanın reddi), s. 214-222.
- Franz Rosenthal, vol. III, p. 267-281.
- 24 İsmail Hakkı İzmirli, aynı mecmua, s. 12.
- Charles Crozat, aynı eser, s. 807-811.
- İbn Haldun için ayrıca bk:
- Abu Reyde, (De Doer'dan tercüme), Tarih al-Falsafa fi'l-İslam, s. 272-284, Kahire, 1948.
- Encyclopédie De L'İslam, Tome. II, p. 418-420, Paris, 1927.
- Hellmut Ritter, A sosio-Psychological Study is Connection With İbn Khaldun, (Oriens, vol. I, Nu. 1, p. 1-44, Leiden, 1948.
- Hanna al-Fahurî ve Halil al-Carr, Tarih al-Falsafa al-İslamiyye, s. 707-770, Beyrut, 1963.
- Kemal al-Yazıcı, Maalim al-Fikr al-Arabî fi'l-Asr al-Vasit, s. 285-307, Beyrut, 1961.
- Kemal al-Yazıcı ve Antuvan Gattas Kerem, İlam al-Falsafa al-Arabîyye, s. 953-1027, Beyrut, 1957.
- James Kritzeck (Edit.), Anthology of İslamic Literature, 255-265, New York, 1966.
- Muhammed Abdullah İnan, İbn Haldun. Kahire, 1953.
- Muhammed Atiyye al-İbraşî ve Abu'l-Futuh Muhammed al-Tuvanîsî, Silsila Teracim (İbn Haldun), Kahire.
- Muhammed Lutfi Cum'a, Tarih Felasifa al-İslam fi'l-Maşrik va'l-Magrib, s. 225-252, Kahire, 1927.
- Omar Ferruh, Tarih al-Fikr al-Arabî, s. 577-593, Beyrut, 1962.
- Omar Ferruh, Abkariyye al-Arab fi'l-ilm va'l-Falsafa, s. 139-161, Beyrut, 1952.
- Paul Edwards (Edit.), Encyclopedia of Philosophy, vol. IV, p. 107-109, New York, 1967.
- Gaston Bouthoul, İbn Khaldoun, sa philosophie sociale, Paris, 1930.
- Abdulaziz İzzet, İbn Khaldoun et sa science sociale, Kahire, 1947.
- Muhsin Mahdi, İbn Khaldun's Philosophy of History, New York, 1957.
- Subhi Mahmassani, Les Idées Economique d'İbn Khaldoun, Lyon, 1932.
- Taha Huseyn, La Philosophie Sociale d'İbn Khaloun, Paris, 1925
- Taha Huseyn, Falsafa İbn Haldun al-İctimaiyye, Mısır, 1925, (Taha Huseyn'in bu eseri dolayısıyla M. Şerefeddin kendisine bir cevap vermiştir, bk. İş Mecmuası, sayı. 16, 1938).

Sonuç Ek Notları

1 Bu konu için dolayısıyla bk:

Abu Zayd Şelebi, Tarih al-Hazara al-İslamiye va'l-Fikr al-İslâmî, Kahire, 1964.

Aldo Mieli, (Arapça çev.) Abdulhalim al-Naccar ve Muhammed Yusuf Musa, Al-İlm İnd'al-Arab, Kahire, 1962.

Abdullah b. al-Abbas al-Cararî, Takaddum al-Arab fi'l-Ulûm va'l-Sınaat, Kahire, 1961.

Abbas Mahmud al-Akkad, Eser al-Arab fi'l-Hazara al-Avrubiyye, Kahire, 1960.

Alfred Guillaume and Sir Thomas Arnold (Eedit.), The Legacy of İslâm, Oxford Uni., 1949.

Gordon Leff, Medieval Thought, Penguin Books, 1965

Gustave E. Von Grunebaum, Medieval İslam, Phoenix Books, 1961.

Guy. S. Métraux and François Crouset, The Evolution of Science, A Mentor Book, 1963.

İsmail Hakki İzmirli, İslâm mütefekkirleriyle Garp mütefekkirleri arasında mukayese, Ankara, 1952.

Jaques le Goff, Les Intellectuels au Moyen Age, Paris, 1960.

Jaques C. Risler, La Civilisation Arabe, Paris, 1955.

Kadri Hafız Tufan, Al-Ulûm İnd'al-Arab, Kahire, 1960.

Lutfi Abdulbedî', Al-İslam fi İsbanya, Kahire, 1958.

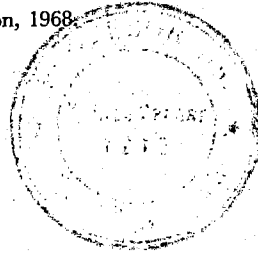
Raymond (Charles), L'Ame Musulmanne, Paris, 1958.

Rom Landau, İslam and Arabs, London, 1958.

Said Abdulfettah Aşur, Al-Medeniyye al-İslamiyye ve Eseruha fi'l-Hazara al-Avrubiyye, Kahire, 1963.

Said Abdulfettah Aşur, Al-Mecamiat al-Avrubiyye fi-l-Usur al-Vusta, Kahire, 1959.

Salomon Graysel, A History of the Jews, London, 1968.



ANADOLU AYDINLANMA VAKFI
YAYINLARI

PROF. DR. CAVİT SUNAR'IN
TOPLU ESERLERİNE DOĞRU

TASAVVUF TARİHİ

MELÂMÎLİK ve BEKTAŞÎLİK

TASAVVUF FELSEFESİ veya GERÇEK FELSEFE

İSLÂM'DA FELSEFE ve FARABÎ I. CİLT

İSLÂM'DA FELSEFE ve FARABÎ II. CİLT

Tel: 0212 513 80 19

Faks: 0212 513 81 09

ANADOLU AYDINLANMA VAKFI
YAYINLARI

US DÜŞÜN ve ÖTESİ DERGİSİ

US DÜŞÜN ve ÖTESİ DERGİSİ 1. SAYI
(AYDINLANMA SORUNU)

US DÜŞÜN ve ÖTESİ DERGİSİ 2. SAYI
(EĞİTİM SORUNU)

US DÜŞÜN ve ÖTESİ DERGİSİ 3. SAYI
(DİL SORUNU)

US DÜŞÜN ve ÖTESİ DERGİSİ 4. SAYI
(YÖNTEM SORUNU)

US DÜŞÜN ve ÖTESİ DERGİSİ 5. SAYI
(KÜLTÜR SORUNU)

US DÜŞÜN ve ÖTESİ DERGİSİ 6. SAYI
(DEĞERLER SORUNU)

US DÜŞÜN ve ÖTESİ DERGİSİ 7. SAYI
(İLETİŞİM SORUNU)

US DÜŞÜN ve ÖTESİ DERGİSİ 8. SAYI
(TARİH BİLİNCİ ve KİMLİK SORUNU)

Tel: 0212 513 80 19
Faks: 0212 513 81 09

ANADOLU AYDINLANMA VAKFI

YAYINLARI

BURHAN OĞUZ'UN TOPLU ESERLERİNE DOĞRU

TÜRKİYE HALKININ KÜLTÜR KÖKENLERİ 1. CİLT
(Giriş Beslenme Teknikleri)

TÜRKİYE HALKININ KÜLTÜR KÖKENLERİ 2A CİLT
(Tarım, Hayvancılık, Meteoroloji)
İnançlar

TÜRKİYE HALKININ KÜLTÜR KÖKENLERİ 2B CİLT
(Tarım, Hayvancılık, Meteoroloji)
Müesseseler

TÜRKİYE HALKININ KÜLTÜR KÖKENLERİ 2C CİLT
(Tarım, Hayvancılık, Meteoroloji)
Teknikler, Üretim Aile İlişkileri

TÜRKİYE HALKININ KÜLTÜR KÖKENLERİ 3. CİLT
(İnşa, Isıtma ve Aydınlatma Teknikleri)

TÜRKİYE HALKININ KÜLTÜR KÖKENLERİ 4. CİLT
(Dokuma ve Giyim Teknikleri)

TÜRKİYE HALKININ KÜLTÜR KÖKENLERİ 5. CİLT
(Halk Eczacılık ve Sağaltma Teknikleri)

HAZIRLANIYOR

TÜRKİYE HALKININ KÜLTÜR KÖKENLERİ 6. CİLT
(Ulaştırma-İletişim, Mübadele, Ölçü ve Metalürji Teknikleri)

HAZIRLANIYOR

DÜŞÜNDÜKLERİM YAZDIKLARIM

Siyasî ve Toplumsal Makale ve Bildiriler

MEZARTAŞINDA SİMGELEŞEN İNANÇLAR

İslâm felsefesi tarihinin Orta Çağlar Garp skolâstik felsefesini
tamamiyle hakimiyeti altında bulundurduğu,
bu kadarla da kalmayarak, Rönesansı aşp Modern Çağ
felsefesinde de bu hakimiyeti sürdürdüğü kesin ve gerçektir.

Albertus Magnus, Roger Bacon, Michael Scott, Thomas Aquinas,
Ramon Lull... gibi düşünürlerin temsil ettikleri Orta Çağ
skolastisizminin ana kavramları İslâm filozoflarından alınmış
olduğu gibi Modern Çağda Descartes, Spinoza, Leibniz...
gibi düşünürlerin felsefe sistemleri de İslâm felsefe sistemlerine
dayandırılmıştır.

İslâm felsefesi Yunan düşüncesini tercüme, şerh ve tefsir etmiş,
bu kadarla da kalmayarak bu düşüncüyü kendi ruhuyla geliştirmiştir.

İslâm felsefesi Orta Çağ Hıristiyan skolastisizmine dinle felsefenin
nasıl uzaklaştırılacağını öğretmiştir.

Bundan ötürü de Aristo sadece dünyanın,
fakat Farabî dünya ve ahiretin hocası olmuştur.



ANADOLU AYDINLANMA VAKFI
YAYINLARI



975-8586-15-7(Tk No)