

IDA FİLEDDİ

D.001/9

Yıl: 1961

Cilt: IX

6



İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
YILDA BİR ÇIKARILIR

1961

TÜRK TARİH KURUMU BASİMEVİ—ANKARA

1 9 6 2

Ş A R K F İ L O Z O F L A R I *

Yazan : ÉTIENNE GILSON

Çeviren : İBRAHİM AGÂH ÇUBUKÇU

Batıda ortaçağ felsefesi gelişmesinin çağdaş Arap ve Yahudi felsefesi gelişmesinden aşağı yukarı yüzyıl gecikmesi, Garp ortaçağ felsefesi tarihi için çok önemli bir hadisedir.

Bu şark felsefelerinin geniş ve parlak gelişmesini tamamen incelemek maksadımız dışındadır. Eğer bu felsefelerin sadece tarihini kaleme almak istersek, özel bir etüd yapmak gerekir. Fakat onlar daha önce oldukları ve XIII. asrın batıdaki büyük doktrinlerine doğrudan doğruya tesir ettikleri için burada onların hiç değilse tarihlerinin kararlı anlarına ve icra ettikleri eylemin ilkel sebeplerine işaret etmemiz zorunludur.

I - ARAP FELSEFESİ

Milâttan sonra 529 da İmparator Justinien, Atina felsefe okullarının kapatılmasını buyuruyordu. Buna göre Batı, Yunan düşüncesinin tesirini kesin olarak reddetmiş gibi görünebilirdi. Ancak Yunan düşüncesi bu tarihten çok önce şarka doğru ilerlemeğe başlamıştı. Bu düşünce, o zaman XIII. asırda Suriyeli, Arap ve Yahudi filozoflar vasıtasıyla yeni Eflâtunculuğun ve Aristo'nun düşüncesini Batıya yeniden getiren hareketi hazırlıyordu.

Yunan düşüncesi, hakikatta Mezopotamya ve Suriye'de Hıristiyan dininin yayılmasından faydalandı. 363 de Nuseybinli Saint Ephrem tarafından Mezopotamya'da tesis edilmiş olan Urfa okulu, Aristo, Hippokrates ve Galenos hakkında bilgi öğretiyordu. Hıristiyan olmuş Suriyelilerin, Tevratı, İncili ve kilise babalarının yazılarını okumak için yunanca bilmek zorunluluğu içinde bulunmaları, kendilerini Yunan ilmi ve Yunan felsefesi ile ünsiyet peyda etmiye götürüyordu. Felsefe, matematik ve ilâhiyatla beraber tıp öğretiliyor ve klâsik eserler yunancadan süryaniceye tercüme ediliyordu. Urfa okulu 489 da kapanınca, profesörleri İran'a geçtiler ve Cundisapurla Nuseybin okullarına şöhret kazandırdılar. Suriye'de Risaina Kinnesrin okulları Aristo felsefesinin sığınak yeri olmuştu. Şarkta İslâmiyetin, Hıristiyanlığın yerini aldığı esnada, Suriyelilerin Yunan felsefesinin nakili olma rolleri tam bir açıklıkla görülür. Ailevî hâkimiyetleri 750 de kurulan Abbasî halifeleri, kendilerinin himayesi altında tedris ve çalışmalarına devam edecek olan Suriyelileri hizmete çağırılmışlardır. Böylece Eukleides, Arkhimedes, Ptolemaios, Hippokrates, Galenos, Aristo, Teofrastos ve Afrodisyalı Alexandre, ya doğrudan doğruya yunancadan arapçaya veya dolaylı olarak yunancadan süryaniceye, sonra da süryaniceden arapçaya tercüme edilmişlerdir. Böylece Yunan düşüncesi, Araplardan Yahudilere ve batılı Hıristiyan filozoflara geçmeden önce, süryanî okullar vasıtasıyla Araplara ulaştı. Bu geleneği meydana getiren unsurlar arasında Aristo'nun eserleri, açıklık bakımından en önemli ve felsefî bakımdan en bereketli kısmı teşkil ediyorlardı. Fakat Suriyelilerin Araplara naklettikleri Aristo'nun eserleri arasına, Yunanlı filozofun kesin olarak tasvip etmiyeceği çok farklı ilhama dayanan yazılar karışmıştı. Bununla beraber bu yazılar, kendilerini

* Tercüme ettiğimiz bu konu, Étienne Gilson'un 1930 da Paris'de fransızca olarak neşredilen "La Philosophie au Moyen Age" adlı eserinin 96-117 sahifeleri arasında yer almıştır. Bu tercüme kontrol etmek lütfunda bulunan sayın Prof. Kâmuran Birand'a teşekkürlerimi sunarım.

kaphyan Aristo adının otoritesi sayesinde kesin bir tesir icra ettiler. Aslen Yeni Eflâtunculara ait "La Théologie d'Aristote" ve "Le Liber de Causis" adlı iki eser üstadın hakiki eserleri olarak geçmiş ve onun düşüncesi hakkında yapılan tefsire son derece tesir etmiştir. Birinci eserin muhtevası Plotinos'un Ennéades (kitap IV-VI)'larından, ikincinin muhtevası ise Proklos'un l'Elementatio Theologica'sından alınmıştır. Bu hadisenin en önemli neticesi, umumiyetle Arap düşüncesinin Yeni Eflâtunculuktan ve Aristoculuktan mürekkep bir sentez hazırlanmasıdır. XIII. asrın ilâhiyatçılarınun düşünce ve tenkitleri zorunlu olarak bu sentez üzerinde işlemişlerdir.

Bütün dinî geleneğe bağlı olarak rasyonel bir surette tefsir edilmek ve anlaşılacak ihtiyacı, yunanî eserlerle ilgilenildiği sıralarda, batılılarda doğuracağı gibi Araplarda da bir skolastik doğurdu. Abbasî hanedanı halifelerinin devrinde ve tesiri altında, en sert İslâm mezhebine göre merdud sayılan tezleri destekliyen Mutezile adında rasyonalist bir mezhep teşekkül etti. Hâkikatta mutezilîler kelâmın yani skolastik İslâm ilâhiyatının kurucularıdır. Onlar, akıl ve vahyin birbirine zıt olmadığını ve hattâ vahyolunan her şeyin anlaşılması lâzım geldiğini teyit ettiler. Onlar, insan iradesinin hür olduğunu öğretiyorlar, Kuran'ın kadimliğini, iyilik ve kötülüğün önceden kadere yazılmasını inkâr ediyorlar ve Kuran'ın, üstünlüğünü tasdik ettiği ilâhi sıfatları Allah'ın zatının mutlak birliğiyle karıştırıyorlardı. Allah'ın adaletini, insanlar hakkında tatbik edeceği sıkı kanunundan ibaret sayıyorlardı. Bu gibi hallerde her zaman olduğu gibi gelenekçiler, bu makbul olmıyan görüşlere karşı şiddetli bir mücadele açtılar; fakat karşılıklı bir imtiyazlar serisinden sonra akideyi tarif etmek için yapılan ilk teşebbüsler, onu tesis etmek gayesine müteveccih geniş bir gayretle yeniden başladı. Bundan sonra Müslümanların monotheïsme'inin ve onun doğuştan düşmanı olan Yeni Eflâtuncu uknumlar felsefesinin alın yazıları kesin olarak birbirleriyle birleştiler. Onların kati olarak uyuşmaları icabedecekti.

İslâm felsefesinin ilk meşhur filozofu IX. asrın ilk yarısında yaşamış olan al-Kindî'dir. Eserlerinden onun, Aristo'nun akıllı ve çalışkan bir takipçisi olduğunu görüyoruz. Başlıca çalışması bir temsil gayreti idi; matematiğe, astronomiye ve tıbbaya yayılan geniş teecessüsü, bilgilerini ahenkli bir surette düzenlemek için, kâfi derecede bir inşa kudreti bulamıyordu. Bu husus Hıristiyan bir doktorun talebesi olan, Bağdad'da tahsil ve tedris yapan al-Farabî (ölm. 950) için böyle değildi. O Aristo'dan Organon'u ve Porfyrios'u tercüme yahut tefsir etti; bizzat kendisi Akıl ve Makul, Nefs, Birlik, Bir hakkında ve diğer konularda eserler yazdı; Aristo ile Eflâtun arasında bir uygunluk kurmağa çalıştı. Ulûm-ı hafiye hakkındaki bazı yazıları ve Aristo'nun ilmî eserleri üzerindeki tefsirleri ona borçluyuz. Bu filozofla, akıldan başlayarak âlemin sudurunun ve ilk Neden'in ahenkli bir doktrini teessüs etti. Bu doktrinle İbn Sina metafiziğinin ilk hazırlığı gerçekleşti. Farabî siyasetle de ilgileniyordu ve dalları meskûn dünyanın bütününe yayılan tek bir teşkilât tasarlıyordu. Fakat dünyevî âlemin hedefi kendinde değildir. Ne kadar mükemmel farzedilirse edilsin o bu dünyanın üstündeki âleme bir yöneliştir. Bu âlemi terkettikleri anda canlılar topluluğu ölümler topluluğuna kavuşurlar ve onların herbiri benzeri ile birleşir. Böylece ruhların birleşmesiyle eski ölümlerin zevkleri beslenir, artar ve son derece zenginleşir. Düşünce kudreti ve çok defa ifade kuvvetiyle Farabî'nin hayret veren eseri, kendi kendini açıklayacak değerdedir. O, tarihî perspektifin haksız bir sonucu olarak, gelişmesini bizzat hazırladığı büyük Arap sistemlerinin yakınlığından zarar görmüştür.

İslâm felsefesi nazariyesinin en dikkat çekici tezahürlerinden biri, hicrî IV. asırda doğan ve İhvan-ı Safa diye adlandırılan bir nevi farmasonluğun doğuşudur. Bu mezhebin salıkları sadece vahyi felsefe vasıtasıyla tekit ve tefsir imkânını teyit etmiyor-

lardı, fazla olarak saf aklı nazariyenin bize verdiği kaynaklar sayesinde dinî inancı tadil ve tashih edeceklerini ileri sürüyorlardı. Dört bölüme ayrılan 51 risale bu mezhebe isnat edilir. Bu bölümler şunlardır: matematik ve metafizik, fizik, nefis, dinî kanun ve ilâhiyat. Bu risalelerin hepsi, felsefî orijinalitesi olmıyan bir ansiklopedi teşkil eder. Bu risalelerde Aristo'ya ve Yeni Eflâtunculara ait tesirler birbirine karışmıştır. Fakat bu yazılar X. asrın ikinci yarısına doğru İslâm filozoflarına felsefe zevkinin ne dereceye kadar yayılmış olduğunu göstermektedir.

Buna mukabil İbn Sina'nın eserleri daha uzun zaman dikkatimizi çekmeğe lâyıktır. İsmi XIII. asrın bütün Hıristiyan filozoflarınca yabancı değildir. O bir rakip gibi telâkki edilse de, kudreti sebebiyle itibar edilen ve ehemmiyet verilen bir rakiptir. Hakikatta İbn Sina felsefenin büyük simalarından biridir. 980 de doğdu. Bize, otobiyografisine dair gençliğinden itibaren meşgul olduğu ansiklopedik incelemelerin yazısını bıraktı. Biz onun, edebiyat, geometri, fizik, hukuk ve ilâhiyata dair incelemeleri sindirdikten sonra 16 yaşında doktorluk yaptığını görmekteyiz. Bununla beraber Aristo'nun *Métaphysique*'inde kendisine uzun müddet yenilmez gibi görünen bir kısım karşılaştı. Bu güç kısmı kırk defa tekrar tekrar okudu ve nihayet onu, mânasını anlamaksızın ezberledi. Fakat Aristo'nun *Métaphysique*'i hakkında yazılmış Farabî'nin bir eserini tesadüfen satın aldıktan sonra bu güçlüğü halletti ve bundan o kadar memnun oldu ki ertesi günü Allah'a teşekkür etmek için fakirlere çok miktarda sadaka dağıttı. 18 yaşında ilerde öğrenmesi lâzım gelen her şeyi biliyordu. Bilgisi o derece genişti ki onu yenileyemez, ancak genişletebilirdi. Daha sonra hareketli ve hattâ bazan zevklerle dolu şairane bir hayat sürdü. Hayatı genel görevlerle o kadar yüklü ve hadiselerle o kadar dolu idi ki eserlerini gece kendisine kalan boş vakitlerde kaleme alıyordu. İbn Sina muhtelif konularla ilgili 100 den fazla eser yazdı ve 1037 de 58 yaşında öldü.

İbn Sina adı, bütün ortaçağ boyunca büyük bir doktor ismi olarak meşhur kaldı; fakat asıl mânasiyle felsefî otoritesi bundan daha az önemli olmadı. Hakikatta doktrininin en orijinal kısmı kaybedilmiş gibi görünüyor. İtimada lâyık delillere göre o şark menşeli bir panteizm öğreten ve gökler âlemiyle Allah'ı birleştiren bir şark felsefesi vücade getirdi. Eserlerinden muhafaza edilmiş olanları ve bilhassa 18 cüzlük bir nevi felsefî mecmua olan aş-Şifa'sı şahsî felsefesinden ziyade Aristo'dan yaptığı şerhleri temsil etmektedirler. O, tefsir etmekten ziyade izah yaparken Yunan filozofunun düşüncesini açıklamağa, sistemleştirmeğe ve nizama koymağa önem veriyor ve bunu da nadir bir muvaffakiyetle başarıyordu. İbni Sina'nın geniş sentezi içinde bütün aristoculuk, yer alıyor ve kâinatın yaratılışının yeni eflâtuncu bir tefsiriyle taçlanıyor. Dünya, sonsuz bir Allah'ın sonsuz neticesidir; bu Allah mutlak olarak Bir'dir; o halde bundan defaten ancak bir varlık sudur edebilir. Allahtan, ilk küreye mahsus olan ve ikinci küreyi harekete getiren ilk Akıl çıkar. İbni Sina genel şeyleri bilmeyi Allah'a atfediyor. Fakat özel şeylerin hikmetini ve onları tanımayı kürelerin ruhlarına tahsis ediyor. Felsefesinin bütün bölümleri arasında, haleflerinin düşüncesi üzerine en devamlı olarak tesir yapan belki onun ruh doktrin'idir; keza onun ruh melekelerini beş dış, beş iç duyguya, muharrik ve aklı melekelerle bölmesi, daha sonra ya ufak bir teferruatın tenkit edilmesi veya yeni baştan ona bağlanması için hatırlanacaktır. İbni Sina'nın selefi Farabî'ye borçlu ve minnettar olduğu şeyleri hatırdan çıkarmaksızın denilebilir ki dinle uzlaşma prensibini muhafaza ederek Arap düşüncesinde aristoculuğun tam temsilini gerçekleştirmiş olmak şerefi ona aittir.

Bazı kimselerin aklı düşüncenin bu olağanüstü gelişmesinin din için doğurabileceği kızdırıcı neticelerden endişelendiği hakikattir. al-Gazzalî (ölm. 1111) bir

karşı durma gayretine girişiyor ve isimleri bile manidar olan meşhur şu bir kaç eseri neşrediyor: İhya ulûm ad-Dîn, Makasid al-Felasifa ve Tahafut al-Felasife. Gazzalî, dine faydalı olacağını ileri sürdüğü bir nevi felsefî şüpheciliği açıklıyor. Filozofların temayüllerini ve doktrinlerini daha emin olarak çürütmek için bizzat bu temayül ve doktrinleri açıklamakla işe başlıyor. Büyük düşmanı, filozofların başı olan Aristo'dur; fakat Gazzalî ekseriya Aristo'ya karşı olan hücumlarını onun iki büyük müslüman müfessiri al-Farabî ve İbni Sina'ya da teşmil ediyor. Zaten o, saf ilmin sahasına dahil olan ve matematik isbattan çıkan her şeyi, hoş görürlükle, tenkidinden uzak tutuyor. Felsefe tarihi boyunca sık sık vaki olduğu gibi, delil konusundaki dikkati ve ilimle felsefe arasında kuvvetli bir ayırım yapması, ona imanı kaygılandırabilecek bütün felsefî doktrinleri bertaraf etmek imkânını vermiştir. Gerek metafizikle, gerek fizikle ilgili olan tenkitleri yirmi mesele hakkındadır. Misallerle gösterdi ki felsefeciler maddenin sonsuzluğunu ileri sürerken yanılıyorlar; onlar bir Demiurg'un varlığını isbat edemiyorlar; Allah'ın bir yahut da gayrı cismani olduğunu temellendiremiyorlar; kendi noktai nazarlarından, ne Allah'ın kendi dışındaki şeyleri tanıdığını, ne de insanî ruhun vücuttan gayrı ve ölümsüz olduğunu isbat edebiliyorlar; onlar ölümlerin dirilmesini, Cenneti, Cehennemi ve saireyi inkâr ederken yanılıyorlar. Bu tenkitlerin bazıları gerçekten nüfuzludur ve felsefecilerin bu düşmanının ne kadar felsefî zekâyâ sahip olduğunu isbat etmektedir. Mucizenin imkânını reddetmenin hata olduğunu isbat etmek için, tabiî sebep mefhumunun hakiki bir kritiğinin taslağını yapıyor: "mutad olarak vuku bulan hususlarda, sebep ve netice olduğu zannedilen şeyler arasında bir ilgi ve bağ aramağa bize lüzum yoktur. Bunlar bilâkis biri diğeri olmayarı ve biri diğeriyle ne var ne de yok olan tamamiyle farklı iki şeydirler" (Munk). Bu felsefe tenkidi, müslüman çevrelerde bile felsefenin gelişmesini durdurmayacak, fakat netice olarak felsefeyi şarktan İspanya'ya hicret etmeğe zorlayacaktır. Orada felsefe, İbn Baca, İbn Tufeyl ve bilhassa İbn Rüşd'le canlı bir ışık daha saçacaktır.

Şayet tesiri, bütün ortaçağ boyunca, Rönesans devrinde ve hattâ modern çağın eşliğine kadar birçok istikametlerde yayılan İbn Rüşd'e mühim bir yer ayırmak zorunda olmasaydık, Allah'a giden bir nevi ruh yolunun yazarı olan İbn Baca (ölm. 1138) ve önemli bir felsefî romanın yazarı bulunan İbn Tufeyl (ölm. 1188) dikkatimizi çekmeğe lâyık olacaktı. 1126 yılında Kurtuba'da doğan İbn Rüşd ilâhiyat, fıkıh, tıp, matematik ve felsefe tahsil etti. Senelerce hâkimlik yaptı ve tıp, astronomi ve felsefe hakkında önemli miktarda yazılar yazdı. Ortaçağ boyunca kendisine büyük müfessir ünvanı kazandıran -Dante, "Averrois, che il gran comento feo" diyecektir-Aristo hakkındaki tefsirlerinden bazıları bize farklı üç yazı halinde intikal etmiştir. Bunlar, büyük tefsirlerle orta tefsirler ve bir de şerhler yahut analizler denilen çok kısa yazılardır. İbn Rüşd birbirini takip eden ikbal ve gözden düşmelerden sonra, 73 yaşında 1198 yılında öldü.

İbn Rüşd'ün en orijinal gayretlerinden biri, felsefe ile dinin münasebetlerini açıkça tayin etmeğe çalışmasıdır. O, birbirleriyle mücadele halinde olan felsefî ve ilâhî birçok mezheplerin mevcudiyetini müşahede ediyordu. Bu mezheplerin mevcudiyeti, din için olduğu kadar felsefe için de devamlı bir tehlike idi. Gerçekte, bir taraftan felsefî nazariyenin hak ve hürriyetini korumak lâzım geliyordu; fakat diğer taraftan, Kuran metinleri üzerinde münakaşanın bütün çevrelere yayıldığını görerek endişelenen ilâhiyatçıların biraz haklı oldukları inkâr edilemiyordu. İbn Rüşd, bütün fenalığı, felsefenin, onu anlamaktan aciz zihinlere kadar götürülmesine müsaade edilmesinde buluyordu. O çareyi, Kuran metinlerinin mümkün olan çeşitli anlaşılma derecelerinin tam bir doğruluk içinde belirtilmesinde ve her

zekâyâ kendisine uygun olan dereceyi aşmasının yasak edilmesinde gördü. Kuran, gerçekten Allah'ın bir mucizesi neticesi olduğuna göre hakikatin ta kendisidir; fakat o insanların hepsine gönderildiği için bütün zihinleri ikna ve tatmin edecek şeyleri içine almak vazifesini yüklenmiştir. İmdi karşılıklı olarak üç türlü insan ve üç zihin kategorisi vardır: 1- kuvvetli delillere ihtiyaç gösteren ve zorunlu hakikatten zorunlu hakikata zorunlu hakikat vasıtasıyla giderek ilme ulaşmak isteyen isbat insanları. 2- Muhtemel delillerle ikna olunan dialektik insanlar. 3- Hayal ve ihtiraslara hitap eden işitmeye ait delillerle kanan nasihat insanları. Kur'an ve onun mucizevî karakterini isbat eden mâna, bu üç cins zekâyâ hitap ediyor; Kur'anın cahiller için sembolik ve zahiri, bilginler içinde gizli ve batınî bir mânası vardır. İbn Rüşd, esas olarak her zekânın, Kur'anı muktedir olduğu en iyi şekilde anlamak ve tefsir etmek ödev ve hakkına sahip olduğunu düşünmektedir. Kutsal metnin felsefî mânasını anlayabilen kimse onu felsefî olarak tefsir etmelidir; çünkü vahyin hakiki anlamı en yüksek mânadır. Dinî metinle isbata ait neticeler arasında herhangi bir anlaşmazlık çıktığı görülürse, ancak dinî metni tevil etmek suretiyle bir uyuşma hasıl olabilir. Bu prensipten hemen iki netice çıkar: 1- bir zekâ, muktedir olduğu tefsir derecesinin üstüne yükselmeğe asla yeltenmemelidir. 2- Aşağı sınıftan olan zekâlara, üstün sınıftakilere mahsus bulunan tefsirleri katıyen ifşa etmemelidir. İşlenen hata, açıktan açığa aşağı zekâlara üstün bilgilerin zamansız açıklanmasından ve bu bilgilerin vuzuhsuz olmasından ibarettir; bundan dağan ve hitabet sanatını, cedeli ve isbatı birbirine karıştıran bu kısır metotlar, sapıklığın tükenmez kaynaklarındandır. O halde tam ciddiyetle üçlü tefsir ve tedris düzeninin ayrımını yapmak uygun olur: en yukarıda ilimle kesin hakikati karşılaştıran felsefe, altta hakikat gibi görünen şeylerin ve diyalektik tefsirin sahası yani ilâhiyat ve daha sonra da kendileri için inanç lüzumlu olan kimselere itinalı bir surette bırakılması gereken din vardır. Böylece aynı ve tek bir hakikatin muhtelif anlaşılma dereceleri, yan yana getiriliyor ve düzenleniyor. Yanlış tefsir edilmiş ve şekli bozulmuş olan bu doktrin, sözde ikili hakikat teorisi denilen nazariyeyi doğuracaktır.

Biz diğer taraftan İbn Rüşd felsefesinin muhtevasını da incelersek, Aristo felsefesinin şerh ve tefsiri olan bu bütünden, ortaçağ düşüncesinin sonraki gelişimi üzerinde kesin tesir yapan dört doktrin doğduğunu görürüz. Evvelâ İbn Rüşd âlemin Allah tarafından meydana getirildiği ve fakat bunun ezelden beri böyle olduğu ve sudur yolu ile yapıldığı fikrindedir. O halde kâinat, varlığını Yaratıcıya borçlu olmakla beraber, ezeldir. İbn Rüşd, Yeni Eflâtuncuların birden ancak bir çıkabilir prensibini kabul ettiği için, Allah'ın vasıtasız olarak ilk Akli yarattığını ve bu İlk Akli takiben bütün semavî kürelerin akıllarının birbirlerinden çıktıklarını ileri sürüyor. Zaman içinde başlangıcı ve sonu olmayan bu âlem, bir prensibe sahip bulunduğu halde, bir tek varlığın diğer bir tek varlıktan çıktığı bir sudur serisi olarak vahdetten doğmuş bir çokluktur.

Şayet âlem ezeli ise, keza madde de ezeli'dir. Hakikatte madde, bütün şekillerin zımnî ve henüz gelişmemiş bir surette önceden dahil olduğu bir nevi toplanma yeridir. Maddenin ihtiva ettiği formları maddeden sonsuz olarak çıkarmak, Allah'tan sudur eden İlk Aklin veya İlk Muharrik'in eseri olacak. Madde içinde gömülü zenginliklerin, bu devamlı ve sonsuz meydana çıkarılışı bizim gördüğümüz kâinatın doğrudan doğruya sebebidir.

Üçüncü olarak İbn Rüşd, insan aklını velût ve aktif olma cihetinden, Allah'tan çıkan akılların ancak en mütevazisi olarak telâkki ediyor. O halde bütün insan cinsi için tek bir fail akıl vardır ve onun bizdeki fiiliyledir ki biz düşünürüz. Nihayet

bu son doktrinin mantıkî sonucu olarak ölmezlik, ancak bütün insan cinsinden müsterek olan bu fail Akl'a aittir; bu demektir ki şahsî ölümsüzlük bulunmaz ve bu keyfiyetle fert, ölümü anında kaybolur. Fertde sonsuz yahut devamlı olabilen her şey, fail Akıl tarafından massedilmiştir. ve fert kendisinin bir şeyini, ondan ayrılmak suretiyle ancak ebediyete terketmiştir. Bu muhtelif doktrinler orta çağda İbn Rüşd'e ait belli başlı doktrinler olarak telâkki edilmiştir. Aristo'nun ortaçağdaki herhangi bir yorumcusunun İbni Rüşd'cü olup olmadığı bilinmek istendiği zaman, "utrum matus sit aeternus" sorunu havi In physicorum'una ve "utrum intellectus sit unus numero in omnibus hominibus" sorusunu havi De anima'sına müracaat etmek kâfidir. Elde edilen cevap meseleye ışık tutucu bir alâmettir. Bizim XIII. asırdan itibaren devamlı olarak karşılaşacağımız ve bir Rönesans filozofları tarihçisinin halâ her yerde karşılaşılacağını ümit ettiği bu meseleler yüzünden, filozofların birbirlerinden ayrıldıklarını ve ihtilâfa düştüklerini göreceğiz.

II - YAHUDİ FELSEFESİ

Arap filozofları, Yahudi filozoflarının üstatları olmuşlardır. Arap felsefesi, hakiki olarak ancak Yahudiler tarafından ciddiye alınmıştır diyen Renan'ı destekliyecek kadar ileri gitmeksizin kabul etmelidir ki İslâm kültürü Ortaçağdaki Yahudi kültürü içinde, hemen hemen çıktığı kök kadar kuvvetli ve son derece canlı olan bir filiz vücuda getirdi. Bu olay sadece Arap ve Yahudi medeniyetlerinin içten ve derin ilgiyle değil, fakat çok muhtemel olarak onların sıkı ırk akrabalıkları ve dehalarının benzeşleriyle izah olunabilir.

Yahudî felsefesinin ilk ismi, Kayravan halifelerinin sarayında doktorluk yapan İshak İsraili (takriben 855-955)dir. Orta çağın batılı filozofları yanında mazhar olduğu şöhrete rağmen, o ancak müntehabat müellifi gibi telâkki edilebilir. İbn Memun'un onun bazı eserleri hakkındaki sert hükmü doğru gibi görünüyor. Başlıca meziyetleri büyük bir doktor olmak ve Yahudilere ait felsefî incelemelere ilk hamleyi vermek idi. Le Livre des définitions, Le livre des éléments ve Le Livre de l'esprit et de l'âme'da, sistematik ve orijinal olmaktan çok, mütecessis bir zekâyı gösteren felsefî, fizikî ve tıbbî nazariyelerin bir karışımını buluyoruz. Bununla beraber onda, dünyanın suduru nazariyesine ve nefis doktrinine derin surette nüfuz ettiği Yeni Eflâtunculuğun üstün tesiri görülür. Zaten ne Tevratın öğretileriyle doktrinini uyuşturmak, ne de felsefe ile ilâhiyatın ilgilerini belirtmek hususunda endişeye düştüğü görülmez. Onun eserleri okunurken, Yahudi olduğu çok güç farkedilir.

Buna mukabil Saadia Gao al-Fayumî (892-942) gerçekten ilgi çekici bir mütefekkindir. Başlıca eserleri Commentaire du livre Jecira ve le Livre des croyances et des opinions'dur. Saadia'nın tasarladığı gaye, dinî geleneğin ve ilmin verilerini uzlaştırıcı bir temel üzerine, tam bir Yahudi felsefesi kurmaktır. Şüphesiz bu gayeyi kendisine ilham eden, aralarında yaşadığı Arap filozoflarının benzer düşüncesidir. Eserlerinin muhtevası gibi şekli de onun bu düşünceden aldığı tesiri açıkça gösteriyor. O Allah'ın varlığını isbat etmek için, evvelâ âlemin ezeli olmadığını fakat bir zaman içinde var olmağa başladığını delillerle göstermeyi lüzumlu sayıyor. Bu tez isbat edilir; çünkü kâinat tamamlanmış, teşekkül etmiş, cevher ve arazla karışmıştır; bütün bu karakterler ezellikle uyuşamaz; Halen geçmekte olmasına rağmen sonsuz olarak geçmiş bir zaman hipotezi de tezat içindedir; o halde âlem muayyen bir zamanda başlamıştır. Saadia yoktan yaratmayı tesis etti ve Yeni Eflâtunculara ait sudur doktrini ile savaştı. Allah, başlıcası hayat, kudret ve hikmet olan üç sıfatla mücehhez ve gayri

cismanîdir. O bu sıfatlara, birliğine en küçük bir hâlel gelmeksizin sahiptir. Zaten Allah'ın birliğinin bu teyidi, özellikle manevî sıfatların kompozisyonuna uymaz gibi değil, fakat daha çok makul olarak Hıristiyanların kabul ettikleri şahısların tesilsine uymaz gibi telâkki edilmelidir. Ruh ilgilendiren hususda Saadia, Eflâtun'un "Pré-existence" nazariyesi ile mücadele eder ve ruhu, tabii olarak birleştiği vücutla birlikte Allah tarafından yaratılmış gibi telâkki ediyor; ruh ölümden sonra uyur, fakat kıyamet gününde tekrar dirilecek ve muhakeme edilmek yani cezalandırılmak yahut mükâfatlandırılmak için vücutla yeniden birleşecektir. Böyle bir doktrinin, kendisini belirten yahudiliğe ait saf özelliklerine rağmen, XIII. asrın Hıristiyan skolastiğine ne kadar yakın olduğu görülüyor.

Salomon b. Gabriol (takriben 1021-1058) ile Yahudi düşüncesi doğudan İspanya'ya geçiyor ve orada parlak bir çığır açıyor. En mühim eseri, Source de Vie'dir. Belki Aristoculuğun sonraki başarısının, Yeni Eflâtuncu olan bu eseri çabucak gözden düşürmesi veya bu eserin sırf felsefî bir karakter taşıması ve mümkün olduğu kadar itikadî düzen meşgalesinden mahrum bulunması, Yahudi çevrelerde onun çok geçmeden unutulmasına sebep oldu. Öyle ki mütercim Samuel b. Tibbon ve filozof İbn Memun bu eserin mevcudiyetinden tamamen habersiz görünüyorlar. Buna karşılık XIII. asrın Hıristiyan skolastikleri, bazan bir müslüman, bazan bir Hıristiyan zannettikleri, doktrini üzerinde fikir yürüttükleri, bazan da otorite olduğunu ileri sürdükleri Fons Vitae adlı kitabın yazarı bir Avencebrol, Avicembron yahut Avicebron'u çok iyi tanırlar. Eserinin karakteri açıkça yeni Eflâtuncudur. Onu batılı skolastikler arasında meşhur eden başlıca tezi, maddenin umumiliğine dair olandır. Allah hariç, mevcut olan her şey madde ve şekilden terekküp etmiştir. Ortaçağ boyunca onun ismine bağlı olan doktrin budur. Albert le Grand şöyle yazıyor: "bazıları, Allah müstesna, her cevher gibi ruhun madde ve şekilden terekküp ettiğini söylüyorlar. Fons Vitae yazarı Avicebron bu tezi desteklemiş olan ilk şahıstır" (Sum. théol. I, 4, 20). Söylemeğe lüzum yoktur ki burada madde pek tabii olarak cismi değil, fakat sadece fiile karşı kudreti ifade eder. Bu anlamda Allah'tan aşağı olan her şey, saf etkililik olamaz; sonlu varlığa daima muayyen miktarda bir enerji karışır; açıkça onun maddesi olan bu enerji, Akılların ve insan ruhunun mânevî maddesinden başlayarak vücutların kaba maddesine kadar derece derece azalır.

Bu, tam olarak sonradan fransisken okulu filozoflarının destekledikleri ve Saint Thomas'ın karşı koyduğu tezdır. İlâve edelim ki İbn Gabirol, panteizm'den sakınmak için Allahla kâinat arasına, varlığın ve şeylerin hareketinin ilk nedeni olan İradeyi koyuyor. Madde ve küllî şekiller, küllî Akıl, küllî ruh ve diğer bütün uknumlar birbiri arkasına bu İradeden çıkıyor. Velhasıl İbn Gabirol'un kâinatı, Allah tarafından seçilmiş olması lâzım gelen Yeni Eflâtunculuğa ait kâinatır.

Yahudi felsefesi, henüz XII. asırda incelenmeğe lâyık, fakat Hıristiyan skolastiği üzerine doğrudan doğruya hiçbir tesir yapmayan, birçok temsilcileri ihtiva eder. Bununla beraber onların eserlerinde Allah'ın mevcudiyetinin bir dizi delillerinin hazırlandığını kaydetmelidir. İbn Pakuda, bu tezi âlemin mürekkep olduğundan giderek isbat ediyor; Kurtubalı İbn Sadık (1080-1149), Microcome'unda, âlemin mümkün olması ile Allah'ın mevcudiyetini isbatlıyor; Tuleytula'lı İbn Davud (1110-1180) bunu, ilk nedenin zaruretine ve mümkün ile zaruri arasındaki farka birbirini takiben dayanarak hallediyor. Dinî gelenegin rasyonel bir tefsirine doğru meyleden bütün bu hareket karşısında, ilâhî ve millî bir reaksiyonun doğması ölenemezdi. Juda Hallévi (doğuşu 1085 de) bu reaksiyonun öncüsüdür. Onun meşhur kitabı Khozari, mümkün olduğu kadar az felsefî ve tamamiyle yahudice bir din müdafaası

yapıyor. O, bilginlerin ve filozofların Allah'ına değil, Mısır'dan İsrailoğullarını kurtaran ve onlara Kenan toprağını veren Yakub'un, İshak'ın ve İbrahim'in Allah'ına inanıyor. Bu reaksiyon teşebbüsü ekseriya Araplar arasında Gazzalî'nin reaksiyonuna yakındır. Fakat Gazzalî'nin reaksiyonunun ne dereceye kadar samimi olduğu tam olarak bilinmiyor; onun, içinde filozofları açıkça müşkül duruma soktuğu mütenakız felsefî hükümlerin çözümünü gizlice öğrettiğinden, şüphe ettirecek sebepler vardır. Buna karşılık Hallévi müfrit gelenekçi ve milliyetçi parlak bir şahsiyettir; İsrail'i takdis etmekle yetinmiyerek babalarının toprağı üzerinde ölmek istedi; İspanya'yı terketti; zıt rüzgârların zoruyla Mısır'a çıktı. Vatandaşlarının kendisini orada tutmak için yaptıkları gayrete rağmen Kahire'yi de terketti. Dimyad'da, Sur'da ve Şam'da dolaştı. Burada onun izlerini kaybediyoruz. Bir menkibe, onun Sion ilâhisini söylerken Kudüs kapılarında bir Arap tarafından öldürüldüğünü ileri sürer. Zaten bu reaksiyon, Yahudi felsefesinin gelişmesini ne durdurabilir, ne de yavaşlatabilirdi. O bilâkis XII. asırdan itibaren Musa b. Memun'un eserinde en yüksek mertebesine vasil olur.

Kurtuba'dan 30 Mart 1135 de doğup 13 Aralık 1204 de ölen Musa b. Memun, özellikle felsefî şöhretini Delâlet al-Hairîn (Guide Des Egarés)* adlı eserine borçludur. Bu kitab saf metafiziğe ait bir eser değil, fakat Yahudi skolastiğinin gerçek bir özeti. Eser gerçekte ilim ve felsefe hakkında bilgi edinmiş, fakat ilim ve felsefenin neticelerini Mukaddes kitabın ebedî anlamıyla uzlaştırmak meselesinde kararsız ve müte-reddit olan zekâlara hitap ediyordu. Guide Des Egarés yani "Kararsızların Rehberi" ünvanı buradan geliyor. Buradaki kararsızlar, bazan tercüme edildiği gibi şaşkınlık demek değildir. Memun'un tesiri altında kaldığı Arap felsefesinin ilham kaynağı gibi, bu eserin ilham kaynağı da hem Yeni Eflâtuncular hem de Aristo'dur; fakat İbn Memun evvelce İbn Davud'ca belirtilen bir hareket üzerinde durarak kesin surette Aristo'yu birinci plâna geçiriyor. Onun, müteakip asrın Hıristiyan filozofları ve özellikle Saint Thomas d'Aquin üzerine yaptığı münakaşa götürmez tesir, zaten buradan gelmektedir. Eğer İbn Memun, İbn Rüşd doktrinin çok tesirinde kalan bir doktrini tedris etmemiş ve bunu tamamen özel bir ölmezlik anlamına ulaştırmamış olsaydı, Thomas d'Aquin'le onun felsefesinin gerçekten önemli bütün noktalarda uyuştukları söylenebilirdi.

Yahudi mutahassısa göre gerçekte felsefe ve din ilmi, farklı cinsten olan fakat zorunlu olarak birleşmeleri lâzım gelen bilgilerdir; felsefenin objesi, dinin rasyonel teyididir. Böylece felsefî düşünce gösteriyor ki dünyanın sonsuzluğu lehindeki Aristocu deliller netice vermez; bundan başka dünyanın yaratılışı akıl noktai nazarından imkânsız değildir, netice olarak her iki anlamda da kesin bir delil bulunmadığından dünyanın muayyen zaman içinde yaratıldığına dair Yahudi doktrinini kabul etmek uygun olur. İbn Gabriol'un aksine o, saf akılların her maddeden mustağni olduklarını ve dünyevî vücutlarındakinden farklı bir surette semavî vücutların bir maddesi bulunduğunu teyit ediyor. On aklın mevcudiyeti biliniyor; bunlardan dokuzu, dokuz küreye hâkimdir; onuncusu, bütün insanlar üzerinde doğrudan doğruya tesir eden Akl-ı Fail'dir. Son kürenin altında dört unsurun bağı olan ve üstün kürelerin fiiline mutî bulunan arz küresi bulunuyor. Bir vücutla bunun şekli olan bir ruhtan teşekkül etmiş bulunan insan şu beş melekeyle bezenmiştir: besleyici, hissî, hayalî, iştah doğurucu ve aklî melekeler. Şahsen o kendisinde ancak passif akla sahiptir. Akl-ı Fail'in (ay küresinin etkisiyle sudur etmiş onuncu akıl) tesiriyledir ki insanda kazanılmış

* Yazar "Guide Des Egarés"yi bazan "Guide Des Indécis" olarak yazmıştır.

bir akıl husule gelir. Her insan, o halde kendi meziyetlerinin derecesine göre değişen ve ölümden sonra Akl-ı Fail'de toplanan bir nevi aklı merkezi, kendisinde vücade getirir. O halde felsefe ekzersizleriyle zihnimizi zenginleştirerek mümkün olduğu kadar kendimizi kurtarmak, bize bağlıdır; İbn Memun'u tanıyan Spinoza, Ethique'in V nci kitabında bu ölmezlik doktrinini hatırlayacak.

Biz, dünyanın ezeli olmadığını fakat Allah tarafından muayyen bir zamanda yaratıldığını söyledik; fakat biz diğer taraftan bu tezin icabında isbat edilebilir olmadığını ilâve ettik. O halde Allah'ın mevcudiyetini kabul etmek için bu tez üzerine dayanılmaz; geriye dünyanın ezelden beri mevcut olup olmadığını isbat etmek kalıyor. İbn Memun, Allah'ın varlığını, hareketin mevcudiyetini izaha yarıyan bir ilk muharrik kuvveti kabul etmek zaruretiyle ve zorunlu bir varlığın ve ilk sebebin mevcudiyetiyle isbat ediyor. O halde ister dünya muayyen bir zamanda yoktan var edilmiş olsun, ister ezelden beri var olmuş olsun, Allah'ın varlığı kabul edilmiş bulunmaktadır. Bu, aynı mesele hakkında Saint Thomas'ın alacağı durumun ta kendisidir. Buna karşılık İbn Memun selbî sıfatlardan başka sıfatları teyit etme hakkını insandan kesin olarak alıyor. Biz, Allah'ın var olduğunu biliyoruz; onun ne olduğunu bilmiyoruz; şayet ondan söz açmak istersek bize kalan tek çare, Allah'tan her eksikliği refederek hiç olmazsa O'nun ne olmadığını bize tanıttak selbî sıfatları gözönüne getirmektir. Bu doktrin altında, Allah'ın tam ve büyük birliğinden, zahiren de olsa, eksikliğe benzeyebilecek herhangi bir şeyi refetmek uğruna sarfedilen olağan üstü Yahudi gayreti bulunuyor.

Biz Allah'ın zatını göremeyiz, fakat buna karşılık onun fiilinin dünyadaki neticeleri, bütün gözlerin önündedir. Allah, dünyanın müessir sebebi olduğu gibi onun açık olarak son sebebidir. Allah'ın hikmeti, en küçük teferruata olduğu gibi, şeylerin heyet-i mecmuasına da yayılır; dünyada vuku bulan kötülük, ya yaratılış haline bağlı takdirle veya kendi hatalarının ekseriya bizzat müsebbibi olan insanın düzensizliği ile izah edilir.

Bundan başka ilâve edelim ki İbn Memun'un nüfuzu ve hattâ düşüncesinin derinliği ne olursa olsun, Le Guide Des égarés, müteakip asrın büyük Hıristiyan kitaplarıyla mukayese edilemez. Bu kitap, ne konusuna dahil problemlerin çokluğu, ne de bir Saint Thomas'ın bu problemleri düzenlemede gösterdiği sistematik güç bakımından onlara eşittir. Fakat Yahudi XII. asrını, Hıristiyan XII. asrıyla karşılaştıracak olursak, Yahudi düşüncesinin hangi üstünlüğü, Arap felsefesiyle derunî ilgisine borçlu olduğunu derhal farkedebiliriz. Yahudi filozoflar, İbn Sina'da ve bilhassa İbn Rüşd'de Yunanlılardan alınmış kısmî sentez ve anlamların ilmî bir materyelini buldular; onlara bunlardan ancak istifade etmek kalıyordu. Şayet bir Abélard'ın kudretli zekâsı Yunan düşüncesi tarafından üst üste yığılmış hazinelerin mirascısı olarak kendisini bulsaydı ne olmuş olacaktı? Fakat İbn Memun bu hazinelerden avuç dolusu alırken, Abélard tam olmıyan vesikalara dayanarak bütün kabiliyet ve zekâsını, Aristo'nun tecrid nazariyesini yeniden vücade getirmek hususunda kullanıyordu. Bir tarafta öteden beri verilmiş olan bütün felsefe, diğer tarafta sağlam olmıyan ve eksik bir metafizikle derinleştirilmiş bir dialektik vardı. Bununla beraber Hıristiyan skolastiğinin o zamana kadar bilinmiyen zenginliklerin karşısında bulunacağı zaman da gelmeğe başlamıştı. Hıristiyan skolastiği onları temsil etmek için kâfi derecede bir hayatiyete sahip olacak mı? Yahut aksine olarak onların ağırlıkları

altında ezilmiş veya yığınları içinde boğulmuş olarak, onlar tarafından massedilmeğe kendini bırakacak mı? XIII. asrın ilk yarısında Hıristiyan düşüncesinin kalbinde gelişmekte olan gerçekten dramatik fikirler hareketinin mânası ve bugün dahi akisleri kendini hissettirmekte devam eden bu fikirlerin tarihî ehemmiyeti böyle idi.

Arap ve Yahudi felsefesi hakkında bk. S. Munk, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, Paris 1859. T. J. De Boer, *Geschichte Der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901, E. R. Jones tarafından yapılmış İngilizce tercüme, Londres, 1903. Horten, *Die Metaphysik Avicennas (Metaphysik, Theologie, v.s.)*, Halle 1907. Carra De Vaux, *Avicenne*, Paris 1900. M. Horten, *Die Metaphysik Des Averroës*, Halle 1912. Keza: *Die Hauptprobleme des Averroës nach seiner Schrift: Die Wiederlegung des Gazali*, Bonn 1913. L. Gauthier, *Accord de la Religion et de la Philosophie*. Tercüme ve not ilâve edilmiş olarak *Traité d'Ibn Rochd (Averroës)*, Alger 1905. Keza: *La Théorie d'Ibn Rochd (Averroës) sur les Rapports de la Religion et de la Philosophie*, Paris 1909.

J. Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, New-York, 1916. L. G. Levy, *Maimonide*, Paris 1911. J. Munz, *Moses ben Maimon, sein Leben und seine Werke*, Frankfurt a.M. 1912.