

Türk Tıp Tarihi Arkivi

Cilt 3. No. 9. 1938

İbni Sina felsefesi

İsmail Hakkı İzmirli

Ordinaryüs Profesör [1]

A — Şahsiyeti — İslâm aleminde «Eşşeyhurreis» unvanile ün alan filozofumuz zamanının bütün ilimlerini kavramıştı. Felsefede kendini geçen olmamıştı, felsefesinin kaynağı Rasyonalizmin bir şekli olan ve İskenderiye yeni Eflâtuncuları tarafından şerholunan *Aristo* felsefesidir. *Aristo* şakirdlerle beraber lise denilen mahalde gezinerek ders vermesi münasebetiyle felsefesine *Meşşâî* felsefesi denmişti. Fakat bu felsefe, İslâm felsefesinde yeni bir şekil almış, orijinal bir hal kesbetmiştir.

Esasen Yunan felsefesi devrini yaşamış, bir çok istihaleler geçirdikten sonra meseleleri halledemeyecek bir hale gelmişti. Bundan başka Septisizm, Pesimizm unsurlarıyla safiyetini kaybederek bozulmuştu. İşte iki büyük Türk filozofu bu karmakarışık ve birbirleriyle çapraşık sistemler yığını içinden derin ve keskin görüşleri ile beşeriyeti bu unsurlardan kurtaracak açık ve belli bir yol açmışlar, bu dağınık sistemler arasındaki boşluğu doldurmuşlar, felsefi sistemlerini ahenkli bir hale koyarak zamanlarında maruf felsefeden başka başlıbaşına bir felsefe mektebi kurmuşlardır.

Büyük filozof *Farabî* ye gelinceye kadar *Elkindî*, *Serahşî* gibi İslâm *Aristo*'cuları kendilerine mahsus bir prensip sahibi olamamışlardı; *Farabî* ilk defa kendisine mahsus prensipleri ile *Meşşâî* mektebini açmıştı. Tedkik ve tettebbu keyfiyetlerini pek iyi bilen *İbni Sina*'mız zamanında birbiriyle çarpışan yeni Eflâtunculuk tesavvufunun İslâm'da tatbiki demek olan *İşrakî* sistemi, Türklerin büyük himmetleriyle meydana gelen tesavvuf, başlarında Türk evlâdı bulunan akli ilâhiyat sistemini tutan *Kelâm* gibi belli başlı mektebelerin ana prensiplerini engin görüşüyle kavramış, bütün bunları kendi sistemine bağlamıştır.

Evet *İbni Sina*'nın o azametli sisteminin unsurları *Farabî* de görülebilirse de baş filozofun daha toplu, daha ahenkli, daha klâsik, daha metodik eserleriyle, değil *Farabî* nin, belki kendinden

[1] 21 Haziran 937 de İbni Sina'nın 900 üncü yılı iltifalinde söylenmiştir.

evvel gelip geçen filozofların eserlerini gölgede bırakmış, onların yerine geçip oturmuştur.

İslam meşşâileri hep bu iki büyük Türk filozofunun manevî şakirdleri olmakla meşşâl felsefesi İslâm Türk felsefesi mahiyetindedir.

İbni Sina yalnız eski felsefenin zikrolunan fikir cereyanlarını telif ve bunları muayyen bir istikamete sevk etmekle kalmamış, eski Yunan filozoflarının kaybolmağa mahkûm olan eserlerini de şerh ve izahlariyle sonra gelenlere tanıtmıştır. İşte bu cümleden olmak üzere *Aristo* yu orijinal bir suretde şerhetmiş, şerhinde *Aristo* nun tenkide lâyık gördüğü fikirleri üzerinde durmuş, çok orijinal fikirleri ileri sürmüştür. Bu itibarı ile bazı müelliflerin *İbni Sina* mızı *Aristo* nun kör mukallidi saymaları filozofumuzu bilmemeleri ve eserlerini tanınamaları mahiyetindedir ki körkörüne dâlâlete düşmekten başka bir şey değildir.

İslâm filozofları içinde *Aristo* mükallidleri ne *Farabî*, ne *İbni Sina* dır, Her ikisi de eserlerinde *Aristo* otoritesine karşı durmuşlardır. Bu kör taklidi bu iki Türk filozofunda değil belki *İbni Rüşd*'un şahsında görebiliriz. *İbni Sina* felsefesini «Tehafut» ünde tenkid eden *Gazalî* ye karşı *İbni Rüşd un* yazdığı, sonraları *Fatih* zamanında İstanbulda zamanının bir teki olan Bursalı *Hoca zade* ile *Alâeddini Tusî* gibi Türk evlâdının hâkim oldukları meşhur eserinde *İbni Sina* yı bilhassa kör mukallid olmadığından dolayı tenkid etmişti., tenkidleri hep baş üstadın başlı başına olan reylerine karşı idi.

B — **Hususiyeti** — *İbni Sina* nın bütün eserlerine bakarak mümtaz hatlarını ayırmak, hasıl olan neticelerini ona mahsus bir tertib ile muntazam bir hale koymak güçtür, yalnız «*Hikmeti Meşrikiye, İşarât*» gibi başlıca iki eserinde görülmekle onlara aid bir iki söz söyleyeceğim :

1— *İşarât* bir bilgi hazinesidir, bir çok nükteler, bir çok faydalar yuvasıdır, buna elden ele dolaştığından dolayı Zebur denmiştir. Bu lâyemut eser Milâdî 10 uncu asırda bütün beşeriyet için meçhul kalan bir çok ince ve şumullü mevzulara temas etmiş, insanlığı daimî surette düşündüren büyük meselelerinin derin, pek derin bir tetebbu sahası olmuştur. Bu felsefe zeburu tam dört asir kadar fesepe tedkikatına mihver olmakla *Şemseddini Semerkandî*, *Abü Bekri Nahcevanî*, *Refi'uddini Cîlî*, *Burhaneddini Nesefî*, *Rükneddini Esterabadî*, *İbni Kemal Paşa* mız gibi bir çok Türk mütefekkirleri olmak üzere bütün parlak zekâlar bu mihver

etrafında bir hâle (ayla) olmaktan ayrılamamıştır. Baş filozof işaretinde yalnız meşşâî felsefesini tamik ile kalmamış, Şark muhittinin doğurduğu işrakî felsefesinin ruhu okşar alanlarında da at oynatmıştır.

2 — *Hikmeti Meşrikiye* hakkında Endelüs filozofu *İbni Rüşd* ile *İbni Tufeyl* in sözleri bir değildir.

İşrakî filozofu *İbni Tufeyl* baş filozofun Şifada « kendinin iltizam ettiği hakkı aramak için Hikmeti Meşrikiyesine müracaat olunması tavsiyesine bakarak bu eserin işrakî hikmeti olduğu zannına düşmüştü ; orta çağ İslâm ve Yahudi felsefeleri hakkında esaslı ve derin tetkiklerde bulunmuş olan *Munk* bu eseri « *Philosophie Orientale* — Şark Hikmeti » diye tercüme ederek görmediğini birdirmişti ; « İslâm Filozofları Tarihi » sahibi Mısırlı *Lutfu Cuma* da *Munk*'un ardından gitmiştir.

Meşşâî filozofu *İbni Rüşd* *İbni Sina* nın mümkün olan mevcudu yalnız mümkün olan ile kendiliğinden mümkün, fakat kendinden haric olan bir illetden dolayı zarurî olan kısımlara ayırması, kendiliğinden olan Vâcibülvücut da varlık ile birlik ve mahiyetinin bir olması, cisim olmıyan bir mevcudu isbat hususunda Vacibülvücut tarikini tutması gibi kendine has olan sistemlerini tenkid dolayısıyla *İbni Sina* taraftarlarından, Hikmeti Meşrikiyenin « Allah ile eflâkı birleştiren bir Şark felsefesi » olduğunu naklediyor. Adı geçen *Lutfu Cuma* bu eserin Şark tariki üzere « vahdeti vücud » mezhebi olabilir zehabına düşüyor, bununla beraber « bu Şark vahdeti vücudü *İbni Sina* yı meşşâîlere bağlayan hiç bir eserinde bir iz bırakmamıştır » diyor. Meşhur *Benan İbni Rüşd*, *İbni Rüşd*-cülük adlı eserinde « Hikmeti meşrikiye, Allah ve âlemin kadim olması hususunda sahih olan reyî şark hikmetindedir ki burada Allah ile âlemi birleştirmiştir » diyor, eflâkı âleme çeviriyor.

Gerçi *İbni Sina* nın Nuruosmaniye ve Ayasofya Kütüphanelerinde « Hikmeti Meşrikiye » adlı bir eseri varsa da bu eser *İbni Tufeyl* in sandığı gibi İşrakî sistemine ve *İbni Rüşd* ün naklettiği gibi Allah ile eflâkı birleştiren Şark felsefesine göre değil, belki işaret gibi meşşâî sistemine göre hiyulâ ile suret, hareket ile sükûn, zaman ile mekân, zelzele hasseler, nefsi insaniyye ve saire gibi tabiiyat ve tabiiyat çerçevesi içinde ruhiyat meselelerini tedkik ediyor ; şu kadar var ki Şifada zikrettiği bazı iki muhalif reyî inceden inceye eleyerek ayrıca hak mezheb olmak üzere üçüncü bir rey bildiriyor, bu ise Şifanın yukarıda kaydettiğim ifadesine uygundur. *İbni ebi Usaybia* nın « *Tabakatül etibba* » sında « *Ba'dül-*

hikmetil meşrikiye» adlı bahsettiği bir cild eserin kütübhanelerimizde bulunduğunu beyan ettiğimiz eksik kitab olması muhtemeldir.

C — *İbni Sina* nın sistemini daha açık bir surette ortaya koymak için muhtelif felsefi mevzular üzerindeki orijinal görüşlerinin ana hatlarını kısaca gözden geçirelim :

a) **Metodu** — *İbni Sina* mız bütün ilmi ve fenni teknik ve felsefi eserlerinde metoda çok itina etmiş ve öyle bir metod takib etmiştir ki muhtelif sözlerini ince bir neticede dozuna koymuştur. Baş filozofun felsefede metodu mantıktır, mantık ile felsefenin bulunacağına kâildir. Mantık orta çağı kaplayan meşhur *Oorgan*ın arab kisvesine bürünmüştür, mantık hakikati bulmak için bir alettir, bununla beraber mantığın vazifesi hakikati bulmak değil, daha ziyade zihni hatadan korumak için kullanılan bir tekniktir, nazari ilimlerde mantıktan başka emin bir yol yoktur, meğer ki Cenabıhak tarafından teyid olunan fitreti âliye sahibi ola, bu istisnai bir haldir, orta çağda mantığın ehemmiyeti pek ziyade olmakla bugünkü tenakuz prensipine ehemmiyet vermesi bundan dolaydır.

Filozofumuz sueri mantığı vazih bir hale koymuş, tarifdeki hataların sebeplerini birer birer göstermiş, kaziyelere dair derin araştırmalarda bulunmuş ve bir takım incelikler göstermiştir. Kaziyelerin madde ve cihetlerini beyan eden müveccehat namı verilen üç nevi kaziyeye aynıyle Kantda görülür. *Hamilton* un ortaya köyduğu « *Quantification du peredica* » sını *İbni Sina* mızın şifasında görebiliyoruz. Yeni çağ sueri mantığında itibarını muhafaza eden « *Kıyası Şartı* » onun buluşudur. Baş filozofun metodü bilgi nazariyesi ile mütekâmil bir şekil alır.

b) **Bilgi nazariyesi** — *İbni Sina* nın sisteminde bilgi nazariyesi mantika, bilginin menşei hakkında kıymet ve hududu bahislerinde esas itibarile Rasyonalizme bağlıdır, aklın kendiliğinden olan öyle kanunları vardır ki bu kanunlar ihsas ve tecrübenin yetişemediği vakialara tatbik olunur, cüz'iler ve mahsuslara aid bilgiler daha ziyade ihsas ve tecrübelerle elde edilebilir, şukadar ki ihsas ve tecrübenin çoğalması bir kanaat verirse de yakını ifade etmez. İhsas ve tecrübenin yakını ifade etmesi « cüz'iler ve mahsuslarda gördüğümüz külli ittirad olmasaydı bu gün gördüklerimiz bukadar kuvvetli olmazdı » şeklinde vazettiği gizli bir kıyası şartıye bağlanmıştır ; *İbni Sina* mızın metodünde tecrübe ve istkranın külli ve yakını olmasının bu yolda gizli bir kıyasa

bağlandığını bugünkü Metodoloji de görebiliyoruz, İskoçya Eklektizm mekteblerince istikra «tabiat kanunları sabit ve muttarriddir» gibi zımnî bir prensipe, kıyasın mahzup bir kübrasına dayanır.

İbni Sina nın bilgi nazariyesinin başında ihsas ve tecrübeye bir hisse vermesi Laypnitz ve Kant da görülebiliyor ; Batı filozoflarını alâkadar eden bir görüşe kıymet vermesi nazarının keskin olduğunu gösterir. *İbni Sina* tecrübecileri reddederse de zikr ettiğimiz veçhile ihsasları ihmale uğratacak kadar dar Rasyonalist değildir.

Baş filozofumuz bilginin kıymet ve bududunde doğmatikdir, sofizme ve septizme karşıdır. Bedihî bir takım bilgiler vasıtasile bilinmiyen şeylerin bir kısmı bilinebileceğine kaidir. Bu Sofizm ve Septizm sistemini son asırların zihniyetine tamamilen uygun bir görüşle tenkid etmiştir.

c) *İbni Sina* nın metoda itinasını ilimlerin tasnif tarzında da görüyoruz. Filozofumuz hak ile hayır aradığı için ilk önce hikmeti nazari ve amelîye bölmüştür. Mevzuu hak olan nazari hikmeti yüksek ilimler, orta ilimler, aşağı ilimler olmak üzere üçe ayırır. Bu tasnif de esas mevzuun madde ile alâkası olup olmamasıdır, yüksek ilimler madde ile alâkası olmıyan mabadettabia, orta ilimler bazı kere tabiatın ötesine, bazı kere maddeye taallük eden riyaziyat, aşağı ilimler maddeye has olan tabiiyat etrafında toplanır. Mevzuu hayır olan amelî hikmeti de ahlâkî, menzili ve medeni olmak üzere yine üçe ayırmıştır.

İbni Sina *Aristo* gibi ilimleri tasnif etmiş ise de aralarında mühim bir fark göze çarpar, filozofumuz tasnifde ilmin mevzularını esas tutmuş, hele İslâm filozofları «Tarihi» sahibinin dediği gibi ilimleri araştırma ve vazih kılma hususunda *Aristo* yu geride bırakmıştır ; büyük üstad tasnifinde felsefenin asıl koyu tarafına yani mabadettabiaya yüksek ilimler unvanı vererek ona madde ile alâkası olmıyan mevzuları tahsis etmek suretile müsbet ilim ile felsefe arasındaki hududu tayin etmeğe doğru kuvvetli bir adım atmıştır. Filozofumuzun açtığı bu hudud Batı aleminde ancak 17, 18 inci asırlarda sezilmeğe başlanmış, yuzuh ile kavranması da yeni asra kalmıştır. Filozoflar şeyhi *İbni Sina* nın tasnifindeki mühim orijinallerden biri de riyaziye ile felsefe arasındaki gördüğü yakınlıktır ki riyaziyatı orta ilim olarak kabul etmiş, onda bir taraftan maddeye, öbür taraftan tabiatın ötesine taallük eden iki cebhe tasavvur etmek suretile onu adeta ilim ile felsefe

arasına kurulmuş bir köprü haline getirmiştir. Esasen İsharat da bûdun tenahîbî bahsinde namûtenahînin tefazulü meselesine de girişerek riyazî mefhumlar ile felsefî mefhumlar arasındaki yakınlığı bu tedkiklerle derinleştirmiştir, bu tedkikler asırlarca sonra gelen Laypnitz in «asgari namûtenahî» sini bildirmiş oluyor.

Kıyası bugün mantığın siklet merkezi olan metodologide orijinal fikirleri görülüyor.

ç) **Tabiiyat** — *İbni Sina* tabiiyatda deterministdir, dinamik bir görüşe dayanmakla idealizm deterministdir. Tabiiyat ilimlerinde müşahedeye dayanan tecrübeyi tatbik etmek, tabiiyatı hem müşahede, hem akıl sahasında yürütmekle istidlâl ile müşahedeye dayanan tecrübe arasında bir ahenk husule getirmiş ve bu ahengi Apriori olarak kabul etmiştir. Orta çağlarda tâlil ve farziye, yeni çağlarda müşahede ve tecrübe hakim idi, büyük filozofumuz kemali maharetle bu iki metod arasını buldu, yeni çağlarda batı filozoflarını düşündüren akıl kanunları ile tabiat kanunları arasındaki ahenk meselesi üzerinde işlemiş oldu da bize Laypnitz ile Kantı hatırlattı.

İbni Sina hareketi bu günkü zinde kuvvetler nazariyesini andıran bir görüş ile tarif eder ki Dinamizm prensipine uygundur. Mabadettabianın en mühim mevzuları olan heyulâ ile suretin temeli tabiiyatdadır ; büyük filozof atalet hassasını da dinamik bir mefhum ile izah eylemiş, *Necat* da 17 inci asırda keşfi haber verilen su ve hava tazyıkları meselesinden de bahsetmişti. Baş üstad yeni filozofları meşgul eden *Hamilton* ve *Sitüvarlmill* taraflarından münakaşa olunan aslî ve talî keyfiyetleri meselesini de «Şifa» da tedkik ederek keyfiyetlerin sübjektifliği üzerinde durmuştur.

Tıp üstadı *İbni Sina* nın Tıp sahasında muvaffikiyetleri tecrübi ve istikraî metodünden çok istifade ettiğini anlatıyor.

d) **Ruhiyat** — *İbni Sina* nın ruhiyatı tecrübi ve akli kısımlarına ayrılır :

1— Tecrübi ruhiyat nefis ve akıl nazariyelerini ihtiva eder.

2— Nefis cisme eklenmiş bir takım kuvvelerden terekküb eder, çisme kemal veren ve onu faaliyete getiren işte bu kuvvelerdir, Hertürlü hayatî fonksiyonlar ve hareketler nefisten çıkar, nefis mahiyeti itibarile birdir, onun çoğalması taalluk ettiği cisimlere ve bedenlere göredir ; filozofumuz nefis kuvvetlerinde *Aristo* ya bağlanmamıştır, nefsi evvelâ nebatî, hayvanî ve insanî olmak üzere üçe ayırır, nebatî nefis hayatî vazifeleri ifa etmekle hayvanda da vardır, hayvanî nefisde fazla olarak mahsusları

idrak, irade ile hareket eden iki kuvvet vardır. *İbni Sina* nın hareket sistemi bu günkü infial nazariyesini gösteriyor, müdrike kuvveti dış ve iç kuvvetleri olmak üzere iki türlü hasseye ayrılır. Her iki türlü hassenin birer mahalli vardır, *İbni Sina* dış hasseleri teşkil eden ve ötedenberi bilinen beş hasseyi artırır ki bugünkü ruhiyat bu artırmayı teyid eder.

Üstad Dr. Bay Neşet Ömer konferansında bu artırmadan da bahsetmişti. İç hasseler de beşdir, içlerinden bintasya dimağın aynesi gibidir, bunun hazinesi hayaldir, vahime cüz'i manaları idrak eder, hazinesi de zakiredir, mahsus suretler ile manada tasarruf eden kuvvete mutasarrife kuvveti denir.

Hayvandaki idrâk ve irade elle hareket kuvvetleri insanî nefste âlim ve âmil adlarını alır. Akıl bu kuvvetlerin birleşmesiyle hasıl olmakla aklın iki cephesi vardır, insanı kendinden üstün olan mebbe ile münasebette bulunduran âlim kuvvet veya kuvve asıl akıldır, âmili kuvvet veya kuvve insanın bedenini ve siyasetini tedbir eder asıl akıl heyulânî, bilmeleke, bilfiil, müstefat olmak üzere dört dereceye ayrılır; birincisi mutlâk bir istidad, ikincisi bedihî olanları bilmek, üçüncüsü nazarî olanları her vakit elde etmek, dördüncüsü kendinde hazır olan ma'kulların suretlerini bilfiil idrâk eylemek mertebeleridir. İlk mertebe düpdüz bir tabla halinde olmakla *Lok* un tablasını hatırlatır; bu dört mertebenin üstünde bir de bazı zatlara mahsus kudsî bir akıl vardır ki bu da *intuition* un son derecesidir. *İbni Sina* da irade unsurları bu günkü klasik kitaplarda görülüyor.

Büyük üstadın ruhiyattaki bütün sistemi kuvvet prensibine, nebati ve hayvani ve insanî kuvvetlere dayanır, nebattan insana kadar bütün canlılar silsilesinde kuvvetin (nefs) adı altındaki bütün hayatî faaliyetlere müvazi olarak işlediği kabul olunuyor; bu esas itibarile en kuvvetli teorilerine uygun düşen dinamik bir görüştür, nefsin nebattan başlayarak teselsül ve terakkisi de filosofumuzun bir nevi tekâmül-kabul ettiğini gösterir,

Bu âlim ve âmil akıl nazariyesi Kantın aklımahz ve aklı amelîyesini andırır, yalnız Türk filozofu ile Alman filozofu aklın bu iki cephedeki rolünde uyşamıyorlar. Alman filozofu mabedüt-tabia veya metafiziğin mevzuundan olan ruh ile Allah, mefhumlarının hakikatlerini aklı amelîde buluyor, Türk filozofu ise bu hakikatleri nazarî aklın en yüksek mertebesinde arıyor.

2 — *İbni Sina* akli ruhiyatda Sıprütüalist dir. *Aristo* da dahil olduğu halde bütün kendinden evvel gelenleri geçmiştir. Ruhun

maddi olmayan bir cevher olduğunu isbat hususunda getirdiği vahdet ve ayniyet delilleri bu günkü spirüalistler tarafından maddiyuna karşı silah olarak kullanılmaktadır, hele ortaya koyduğu Psikolojik tecrübe delili Dekartta görülüyor [1]. Ruh ile beden birleşip birleşmediği münakaşasında *İbni Sina* nın tuttuğu sistem Dekartta, Eklektizm de vardır.

Baş filozof ruhiyatta rasyonalizm prensiplerine sadık kalmakla beraber onun karakterlerini gösteren ve müsbet ilim yoluna girmesi için kendisine hız veren odur.

e) **Mabedüttabia veya metafizik** — Filozofumuz mabedüttabiada varlık ve illet nazariyesile işe başlar.

a — Varlık tasavvuru bu günkü klasik kitaplarda görüldüğü veçhile bedihidir, bundan dolayı tasavvur varlıkta temerküz eder. Türk filozofunun bu düşüncesi Fransız filozofu *Dekart* ın «düşünüyorum, öyle ise varım» düşüncesinden daha doğrudur. *İbni Sina* mız yukarıda işaret olunduğu üzere üç türlü varlık tasavvur eder: 1 — Yalnız mümkün olanlar: bütün doğan ve helâk olanlar gibi 2 — Kendiliğinden mümkün, fakat hariçten gelen bir illete nisbetle zarurî olanlar: doğmayup helâk olmayan felekler ve akıllar gibi; ilk illet başka; bu türlü varlıklar ilk illet ile münasebette bulunmaları dolayısıyla ondan zarurilik vasfını alırlar 3 — Kendiliğinden zarurî olan varlıktır ki bu da ilk illetdir. Varlık ve birlik ve mahiyet yalnız bu kısımda birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Mümkün ve zarurî farkı *Benan* ın dediği gibi *İbni Sina* sisteminin temelidir, bundan dolayı *İbni Rüşd* *İbni Sina* yı mesailer ile kelimeler arasında görüyor.

b — Baş filozof *Aristo* nun dört illet nazariyesini yürüterek buradan ilk illete kadar varıyor, Allah akıl ve ilk illet olmakla akıl ile illet birleşiyor, büyük filozof ikinci illetlerin faaliyetini her şeyi ihata eden ilk illet faaliyetine ilâve ediyor da tabii kuvvetlerde ilk illetine karşı bir nevi istiklâl tasavvur ediyor, illetleri tesirsiz bırakmıyor, metafizikte tabiiyet ile ilâhiliği birleştirmekle mevcutlarda kabul ettiği küllünizam ancak idealist determinizme dayanan bir tabiat kanunu oluyor.

c — *Farabi* *Aristo* mabedüttabiasını muhtasar surette üç noktada tadil etmişti. *İbni Sina* bu üç noktayı pek ziyade izah etmekle sonraki meşsailer hep ardından gitmişlerdir. 1 — *Aristo* başlı başına bir kuvvet (Allah) ile heyulâ (madde) kabul etmişti. Türk filozofları bu ikiliği kaldırdılar, aralarına bir silsile halinde

[1] Şifa, Tahran basması, sa. 281, 282, 363 Guillom d'Auvergne

yeni Eflâtunculardan sudür prensibini alıp ilk akıl, ikinci . . . onuncu akıl (aklı faal) koydular 2 — *Aristo* nun derin tasavvuruna göre akıl dediği Allah kâinatın merkezidir, kâinatı görmeden, bilmeden mücerred hayır ve his cazibelerile tahrik eder ; iki Türk filozofu bunu da redettiler, «Allah yalnız alemin umumî kanunlarını, küllileri bilir ; yoksa ayrı ayrı ferdleri bilemez» şekline çevirdiler. *İbni Sina* bu hususu uzun uzadıya izah etmiş felsefî İlah ile dinî İlahı birleştirmedir. Felsefî İlah hiç bir şey bilmiyor, dinî İlah her bir şeyi biliyor. Meşşailerin İlahı yalnız ferdleri ayrı ayrı bilmiyor. 3 — İlk muharrik ilk akıldır, bu da Allahın kendisidir. Bizim iki filozofumuz bunu da kabul etmediler, «ilk akıl Allahın kendisi değil, belki ilk ibdâdır, alemün ilk muharrikidir» dediler. Bu sisteme göre alem ilk akla muttasıl oluyor, yoksa doğrudan doğruya Allaha muttasıl olmuyor.

İlk illet kendiliğinden ezeli olmakla varlığının evveli yoktur, âlem kadimdir. Yani üzerinden zaman geçmeyen fail bir illeti vardır. *İbni Sina* ilk illeti isbat hususunda hadiseden illete geçmek yolunu tuttuğu, tecrübe yolunda bulunduğu gibi illetten hadiseye geçmek yolunu da tutmuştur.

ç — *İbni Sina* din âlimlerinin tuttıkları cismani haşrı (dirilmeği) şer'a bırakarak ruhanî haşrı hakikî haşır bilmiş, bunu da psikolojik bir tarzda akli lezzet ve elem ile ifade etmiştir. Büyük filozof bütün psikolojik kuvvetlerin lezzet ve elemlerinden uzun uzadıya bahsederek nihayet nefsi natika (insanî nefis) kemaline geçmiştir. İşte bu kemale erenler saadeti nefsiye, ermeyenler şekaveti nefsiye sahibi oluyorlar, saadeti nefsiyeden dolayı lezzet, şekaveti nefsiyeden naşi elem duyuyorlar. Cennet saadeti nefsiye, cehennemde şekaveti nefsiyedir. Ahmak olanlar her ikisini de duymuyorlar.

f — **Tasavvuf** — *İbni Sina* tasavvufda rasyonalisttir. Ona göre tasavvuf tamamiyle akli bir temayyüldür. Akli nazar üzerine kurulan metafiziğin bir tekâmilesidir ; bir faslı mahsustur, başlı başına bir ilim değildir. Baş üstad işaretinin sonunda sofiye ilimlerini uzun uzadıya izah ediyor, burada işrakilikden de bahsediyor, işrakiliği meşşailikden ayırmıyor.

İbni Sina inayeti ilâhiye nazariyesinde tasavvufa temas eder. Inayeti ilâhiyeyi ilmi barinin kâinatın nizam ve hayır üzerine lââyık olan tarz üzere taallük etmesi, kâinatın da bu taallükü veçhile hayır mahazdan sadır olması diye tarif eder ; Optimizmi takdirlere lââyık bir surette izah eder : varlık zati itibarile hayır-

dır, varlığın kemali hayırın kemalidir ; şer ise hayırın yokluğudur, şerin bir mahiyeti yoktur, yani bir şeyin mahiyeti için tesiri bulunan kemallerin yokluğudur. Kendisinde şer galip olan hayır veya hayıra müsavi bulunan şer yoktur. Yalnız kendisinde hayır galip olan şer veya hiç şer bulunmayan hayır vardır. Eşhasda şer bulunması hayıra olan ihtiyacından naşidir. *Ibni Sina* Laypnitz de görülen üç türlü şerri noksan, elem, günah olmak üzere beyan eder.

Türk büyük filozofu kazayı mevcutların akli alimde mücmel olarak bulunması, kadride kazadaki veçhile mevcutların sebepleri ile harice çıkması yolunda izah eder.

Ibni Sina vahdet vücude temas etmiş ise de hiç bir vakıt onu prensip olarak kabul etmemiştir.

g — Filozofumuz peygamberlik nazariyesini mabedüttabiaya bağlamıştır, bu nazariyeye göre din ile iman ahenkdardır, peygamberlik hep psikolojiktir, kudsi aklın en yüksek mertebesidir. İlmî ve hayatî ve iradî kuvvelerin kemalidir. İnsanın en yüksek gayesi hakikatler hazinesi olan akli faal ile birleşmektir, nefsi natıkaya kemal veren budur, madde bundan sadır olur. İnsan ile akli faal arasında hiç bir perde kalmayınca ona vahy olunur, yani kalbine ma'na akıtılır, artık peygamber mütalâaya, iktisaba mühtaç olmayan, kudsi akıl sahibi olan mümtaz bir insandır, bir şey vukuundan evvel bilir, başkalarının yapamadığını yapar.

h — Ahlâk — *Ibni Sina Farabi* gibi ahlâkî nazari hikmet kadar inkişaf ettirememiştir, filozofumuzun nümneye değer bir risalesi var ise de bu güne kadar işlenmemiştir ahlâkla gayesi nefsi temizlemektir, buna ermek için nazari kuvvelerini sarfetmek şarttır. Bundan dolayı kanunlarını bilmek ve onları cüz'ilere tatbik etmek lâzımdır. Ahlâkın mevzuu hayır ile şerdir. Hakiki saadet manevî hayattaki olgunluk ile elde edilebilir, bundan naşi nefsi temizlemek ve maddeye hakim olmak icabeder.

Netice : Devrinin bilgi güneşi olan, sonrakilere tesir yapan baş filozofun felsefi sistemini kısaca fakat vuzuh ile arzetmeğe çalıştım, görüşlerindeki orijinalliği belirten karakterleri gösterdim; bugün tamamilen yaşayan daha bir takım görüşleri vardır ki vaktin darlığından naşi onları bıraktım. O büyük kabiliyetin yaşadığı asırda Doğu ve Batı âlemindeki düşünce seviyesi ve serbest tefekkürle karşılaştığı engeller hatırlanırsa beşerî müfekkirenin tekkâmülünde ne geniş, ne derin bir iz bıraktığı kolayca anlaşılır.

Baş üstaz ilimde, teknikde, felsefede başlı başına bir merhale-

dir. Doğuda, Batıda yaptığı tesir itibariyle muasırlarından ve evvel gelenlerden üstün çıkmakla kalmaz, daha sonraki asırlarda, hatta yeni çağlarda yetişen filozof ve mütefekkirlerden asla geri değildir. Türk harikası bugünkü medeniyetin fikri banileri arasında yüksek ve şerefli bir mevki sahibidir, bunu söylemekle Türk medeniyet tarihindeki canlı adidelerinden birini göstermiş oluyoruz, onun yüce hatırasını sevgi ve saygı ile anmak yalnız millî değil, beşerî bir vazifemizdir.

Hekim Şaban Şifai ve Ömer Hayyam'ın fikirleri

Dr. A. Süheyl Ünver

Memleketimizin yetiştirdiği büyük Hekimlerimizden Ayaşlı Şaban Şifai efendi vardır ki vücuda getirdiği Tedbirülmevlud, Şifaiye gibi Tıbbî ve sair ilmi eserlerle Millî Kütüphanemizi XVII inci asırda zenginleştirmiştir. Bu zat eserlerini telif ederken me hazlerini tetkikde çok dikkatli bulunurdu. Bunlardan en ufağını yazmak için 30 - 40 eser bile tetkik etmiştir. Yerine göre bu müelliflerin isimlerini eserinde zikretmekte büyük bir itina göstermiştir. Şark lisanlarına da bihakkın vakıfdır. Arabca ve Farsca'yı iyi bilir. İşte bu fıkra da Şaban Şifai'nin Farsca'yı iyi bilip o lisanda yazı yazdığına misaldir. Ömer Hayyam'ın felsefi fikirlerini ve onun tahlillerini havî olan bu satırlar Üniversite Kütüphanesinde 238 numarada kayıtlı (Kitabül'muciz'ül-kanun) eserinin sona ilâve olunan boş sahifelerine yazılmıştır. Bilâherê neşredeceğimiz bazı sahifeler vardır ki Şaban Şifai'nin hatıratı olarak kabul edebiliriz. Bu eser bayatı müddetince Şaban Şifai'de kalmış, önce olduğu gibi sonrada bazı zevatın eline geçmiştir. Bu meyanda Hekim başı Gevrek zade Hafız Hasan efendi gösterebiliriz.

Şaban Şifai XVII inci asır ortalarına doğru Ayaşda doğmuş ve genç yaşında İstanbula gelerek Tıp tahsil etmiştir. (*) 1082 (1671) de Saray tabibleri meyanına girmiştir. Tatlı dilli ve güzel yüzlü idi. Mirza zade Salim efendinin anlattığına göre hastalarına ilâç yapmadan evvel güzel sözlerle hastaların maneviyatını

[*] Ali Canib - Şair ve Tabib Şifai Şaban efendi. Hayat Mecmuası sayı 87 S. 2.