

KADİM FELSEFE İSLAM DÜNYASINA NASIL VE HANGİ YOL İLE GİRDİ*

Mehmet Şemseddin GÜNALTAY**

Sadeleştiren: İbrahim ÇAPAK***

Hicri üçüncü asırda, ilim ve ma'rifette nazar ve burhan metodunu takip iddiasında bulunan "mütakellimin" sistemi karşısında yeni bir akım ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu akım hicri ikinci asırdan itibaren başlayan tercüme faaliyetinin ürünüdür. O zamana kadar her mütefekkir nazariyeciyeye "hakim" denildiği halde bu yeni akımı temsil edenlere; sistemlerinin kaynağına işaretlerle, Yunanca bir isim verilmiş yani "felasife" denilmiştir.

Hicri birinci asrın yarısının sonlarından itibaren ilahiyat sahasında ortaya çıkan çeşitli akımların temsilcilerine "Mütakellim" (Kelamcı), tabiat ve metafizik sahalarda ortaya çıkanlara da "hakim" ismi verilirken yine bu sahalarda çalışan bazı mütefekkirlerin "filozof" ismiyle isimlendirilmeleri, bunların ayrı ilke ve farklı metotları üstün tutarak geleneksel (ananevi) bir akımı takip etmiş olmalarından kaynaklan-

* Darü'l-Funun İlahiyat Fakültesi müderrislerinden Şemseddin Günaltay hoca tarafından Osmanlı Türkçesi ile yazılan ve adı geçen fakültenin dergisinin dördüncü sayısında yayınlanan bu makale alanında önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Hala güncelliğini koruyan bu çalışmanın özellikle Arap alfabeli yazıları okuyamayan zevât için latinize edilerek yayınlanmasının iyi olacağını düşündük. Makalenin özgünlüğünü korumak için, cümlelerin yapısını bozmamaya özen gösterdik. Bu nedenle gerekli gördüğümüz yerlere kelimelerin aslımı parantez içinde verdik. Ayrıca anlaşılır olan cümlelere mümkün olduğu kadar dokunmadık, diğer cümlelerin de anlaşılır olmasını sağlamakla yetindik. (Sad.)

** Prof. Dr. Şemseddin Günaltay, 1883 yılında Erzincan'ın Kemaliye ilçesinde doğdu. Yüksek Öğretmen Okulu Fen Şubesinden mezun olduktan sonra Lozan Üniversitesi Tabiiyat Bölümünü bitirdi. Özel olarak Arapça, Farsça ve Fransızca öğrendi. Kıbrıs İdadisi'nde öğretmenlik, Midilli İdadisi, İzmir ve Gelenbevi Liseleri müdürlüklerinde bulundu. 1915 yılında İstanbul Darülfünun Edebiyat Fakültesi Türk Tarihi ve İslâm Kavimleri Tarihi Müderrisi tayin edildi. Süleymaniye Medresesi'nde Dinler Tarihi ve İslâm Felsefesi okuttu. 1924 yılında İlahiyat Fakültesi'nin kuruluşunda bu fakültenin başına getirildi. 1915 yılında Ertuğrul Sancağı (Bursa)'ndan Bilecik Mebusu seçilerek siyasi hayata atılmıştır. Mütareke günlerinde İstanbul Darülfünununda milli davayı kuvvetle savunan ve gençlere yol gösteren hocalardan biri olmuştur. Ankara'da milli hükümet kurulduktan sonra, İstanbul Belediye Meclisi'nde üyelik ve başkan vekilliği yaptı. Bu arada, Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nde görev aldı. 1923-1950 yılları arasında Sivas, 1950-1954 yılları arasında Erzincan Milletvekiliği yapan Şemseddin Günaltay, 1949'da Hasan Saka'nın istifası üzerine 18. T.C. Hükümetini kurmuş ve Demokrat Parti iktidarına kadar da Başbakanlık görevini sürdürmüştür. Cumhuriyet Halk Partisi İstanbul İl Başkanlığı ve Kurucu Meclis Üyeliği de yapan Günaltay, 1961 yılında İstanbul Senatörü seçildi, ancak aynı yıl vefat etti. 1941'den ölümüne kadar Türk Tarih Kurumu'nun Başkanlığını yaptı.

*** Prof. Dr. Yakın Doğu Üniversitesi/İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

maktadır. Bu akımı takip edenler metafizik sistemlerindeki şu dört esasla kelamcılardan ayrılmışlardır:

1. Alem Ezelidir: “Allah kainatı yaratandır” sözü mecazi bir ifadedir. Allah, İlet-i Ula olmak itibarıyla maddenin yaratıcısıdır. Fakat İlet-i Ula'nın eseri olan “madde”, diğer bir ifade ile “âlem” zaman içinde olmuş ve bir zamanda başlamış değildir. “Allah” ile “âlem” arasındaki nisbet, illetle malul arasındaki nisbet gibidir. Çünkü aralarında zaman bakımından öncelik ve sonralık yoktur. Allah'ın belli bir zamanda ve bir amaca göre iradesiyle âlemi yaratmış olduğu kabul edilirse, iradesini gerçekleştirmeden önce eksik olması gerekir. Bu ise mutlak kemaline aykırıdır. Allah ise Kamil-i mutlaktır.¹

2. Âlem Ebedidir: Çünkü âlem, cevher ve arazdan (madde ve kuvvetten) oluşmuştur. Hâlbuki cevherin yokluğunu gerektirecek ma'kul bir sebep yoktur. Âlem mevcut olduktan sonra günün birinde yok olması; sadece kadim irade (irade-i kadime) ile mümkün olabilir. Hâlbuki kadim irade ile âlemin yokluğa gitmesi muhaldir. Çünkü Allah önceden âlemin yokluğunu irade etmeyip, varlığını irade etmişken, daha sonra onun yokluğunu irade ederse, kendisinin bir halden diğer bir hale girmesi gerekir. Bu ise Zat-ı Bari hakkında muhaldir. Muhali gerekli olan âlemin, yokluğu da muhaldir.

3. Allah'ın ilim ve iradesi ancak tümellere yani kâinatın genel kanunlarına taalluk eder: Tikel yani günlük hadiselerle taalluk etmez. Çünkü tikele, diğer bir ifadeyle her an tekrarlanarak ortaya çıkan hadiselerle taalluk ettiği kabul edilirse, ilahi ilimde diğer bir ifadeyle Zat-ı Bari'de değişikliğin olması gerekecektir. Hâlbuki Allah her türlü değişiklikten münezzehtir.

4. Beşer ruhu, her türlü kemali kabul etme potansiyelinden (kuvve) ibarettir ve varlığının gayesi faal akıl ile birleşmektir: Ruh, bu kemale ulaşınca ebedi saadete kavuşmuş olur. Demek ki mutlak saade-

1 İslam filozofları âlemin kadim olduğu hakkındaki iddialarını başlıca üç delile dayandırmışlardır. “*Tehafütü'l felasife*” de Gazali tarafından eleştirilen bu üç delilin en kuvvetlisi şudur: “Âlem kadim değilse, hadis olması gerekir. Hâlbuki hadisin vasıtasız olarak kadimden suduru muhaldir. Çünkü âlemin hudusu iki suretten hali olamaz. Yani bu hudus ya bir müreccih iledir (tercih eden) veya müreccihisizdir. Eğer müreccihisiz ise âlemin hadis olmayarak varlığı zorunlu olmayan (sırf mümkün) olması kalması gerekirdi. Çünkü bir müreccih olmaksızın tercih yapmak mümkün değildir. Eğer âlemin hudusu bir müreccih ile oluyorsa şu sorulara cevap bulmak gerekir: (1) O müreccih ortaya koyan (ihdas) kimdir? (2) O müreccih niçin daha önce değil de daha sonra hadis olmuştur? Bu sorulara “müreccih ortaya koyan (ihdas) Allah, müreccih de Allah'ın iradesidir” şeklinde verilen cevap yanlış olur. Çünkü bu cevap “Cenab-ı Hakk, bu âlemin hadis olduğu zamandan önce âlemin varlığını irade etmediği için âlem önceden hadis olmadı. Sonradan bir irade ortaya çıktı, âlem de bu irade ile meydana geldi” demektir. Hâlbuki bu cevapla Allah'ın iradesinin hadis olduğu kabul edilmektedir. Fakat Allah'ın hadis olması batıl olduğundan iradenin hudusu Zat-ı Bari'de muhaldir. Âlemin hudusu muhal olunca kademi kesinleşmiş demektir.

te ancak kemal, nefis temizliği, ruh temizliği ile ulaşmak mümkündür. Şu halde ölümden sonra insan nefsi ya vasfedilemez bir lezzet ya da tarif kabul etmez bir elem içinde sonsuz kalıcıdır. İnsanlar dünyevi mertebe ve lezzetlerde sayılamayacak oranda farklı oldukları gibi, ruhani elem ve lezzet dereceleri bakımından da sayılamaz bir şekilde birbirlerinde farklıdır. Nefisleri temiz ve kâmil olanlar sonsuz lezzete, nefisleri kötü olanlar da sonsuz eleme kavuşurlar. Sona erecek olan elem (elem-i münkadî) ise nefisleri kötü olanlar (nüfüsü nakize-i mülevvese) içindir. Ahiret emirlerine dair peygamberin haber verdiği suretlerden maksat ahiretin nimet ve elemelerini temsildir. Çünkü halkın zihni manevi ve ruhi lezzet ve cezaları (ukubat) idrakten aciz olduğundan, bunlar şer'i dilde halkın anlayabileceği şeylerle temsil edilmişlerdir. Yoksa insanlar, kıyamet denilen belirli bir zamanda tekrar dirilecek değillerdir. Ne kıyamet, ne cennet ne de cehennem vardır. Bunlar insanların avam olanlarına mertebe ve derece bakımından cisim olmaktan daha yüksek olan ruhani sevap ve ikabı anlatabilmek için temsil yoluyla söylenmiş sözlerdir. Her ferdin kıyameti ancak öldüğü zaman kopar.² Bir adam hayatında ilmi fazilet ve ameli fazileti bir araya getirmiş ise kıyameti koptuktan yani öldükten sonra manevi sonsuz zevke, ruhani mutlak saadete kavuşur. Hem ilmi faziletten hem de ameli faziletten mahrum ise sonsuz eleme maruz kalır. Şeriat yoluyla (lisan-ı şer') haber verilen cennet nimetti (nimet-i cenan) ve cehennem azabı (azab-ı cehim) işte budur.

İlmi fazileti olup da ameli fazileti olmayan kimsenin nefsi, ilim ile tekemmül ettiğinden vefatından sonra duyacağı elem sonsuz ruhi elem olmaz. Dünyada iken sahip olduğu cismani lezzetlerden mahrum olması ona bir süre azap verirse de, nihayette hayatta iken kazanmış olduğu ilmi fazilet zevkiyle bütünleşmeye başlar ve duyduğu elemden kurtulur.

İlmi fazileti olup da ameli fazileti olmayan kimseye gelince, böyle bir insan ruhen acı duymaz. Fakat dünyada iken ilmi ile tekâmül etmemiş olduğundan ruhi zevkten haz almaz.

İşte felasife ismini alan gurup, bu dört esasla aynı zamanda hem Selefiye'ye hem de bütün kelim mezheplerine mücadele kapısını açmıştır. Fakat ikinci dereceden olan meselelerde kelim mezheplerinden bazılarıyla uzlaştıkları noktalar da olmuştur.

"İslam felsefesi" klişesiyle ifade edilmekte olan fikri akım, hakikatte İslami bir felsefe değil, kadim Yunan felsefesinin İskenderiye örtüsüne bürünmüş, İslami tabirlerle ifade edilmiş bir uzantısıdır. Asıl İslam felsefesini, çeşitli kelim okullarında aramak gerekmektedir. Biz bu makalede bilhassa İslam felsefesi tabiri ile ifade edilen fikri akımı takip etmek istediğimizden, mahiyet ve önemi hakkında bir fikir edi-

2 "Kim ölürse kıyameti kopar" hadisine işaret edilmektedir.

nebilmek için ilk önce bu akımın İslam âlemine nasıl; ikinci olarak da hangi yol ile girdiğini araştıracağız:

Müslümanlar felsefi araştırmalara atıldıklarında; o zamana kadar birçok aşamalar geçirmiş olan Yunan İskenderiye felsefesi, metafiziğin en esaslı meselelerine özel bir şekil verebilmiştir. Bu şekli anlayabilmek için kadim felsefe tarihine hızla bir göz atmak gerekmektedir:

İslam mütefekkirlerinin felsefe sahasında ne yapmış olduklarını takip edebilmek için kadim felsefenin, metafiziğin bu belirli meselelerine verdiği son şekillerini tespit etmek gerekir. Çünkü bu şekiller bilinmedikçe, İslami esaslarla Yunan felsefesinin nasıl oluştuğunu kavramak mümkün olmaz. O halde kadim felsefede hareketin kaynağı nedir? Bu felsefe İslam âlemine geçtiği zaman nasıl bir şekil ile son bulmuştur? İlk önce bu yönleri araştıralım:

Milattan önce 636 tarihinde “Thales” ile başlayarak miladi 529 tarihine kadar yani, on iki asır devam eden Yunan fikir hareketinde kaynak (mebde’), fiziki bazı anlayışlar; ilk defa tartışmaya açılan konu ise “âlemin menşei ve oluşum şekli” meselesi olmuştur. Fakat bu felsefenin dayandığı esaslar o kadar sağlam değildir. Çünkü bu esaslar, kısmen yanlış bilgilerle açık olmayan ve eksik müşahedelerin sonuçlarından oluşmuştur. Hakikatte Yunan felsefesi kâinatı küçültmüş, en büyük önemi insana vermiş, tabiatın görünen manzarasını hakikat zannederek dünyayı düz bir yüzey, göğü de bu yüzey üzerine kapamış bir kubbe gibi telaki etmiştir. İlk filozoflar önemsiz bir genişlikte tasavvur ettikleri dünyayı insanın özel malikânesi gibi görmüş, yıldızları, hareket halindeki kütlede (ecramı seyarede) sıradan gökyüzü işaretleri (alaimi ceviye) veya gök ateşinin (narı semaviye) tezahüratı gibi tasavvur etmişlerdir.

Yunan felsefesinin başlangıçtaki gözlemleri, çok genel ve çok sathi olduğundan kâinatta esas olarak toprak, su, hava ve ateşten ibaret olmak üzere dört unsur kabul edilmiştir. Bu dört unsur âlemde en yaygın olan dört cevheri suret olduğundan, bu anlayış o zamanlar pek tabii ve gerçeğe uygun zannedilmiştir. Yunan felsefesi işte çok eksik olan bu iptidai bilgilerle kâinatın oluşumu hakkında bir nazariye kurmağa kalkışmıştır. Nazariyeyi kurmak için de bu dört unsurdan birine diğer üçüne karşı bir üstünlük vermiş ve onu kaynak (menşe’) olarak göstermiştir.

Filozoflardan birine göre iptidai unsur “su”, bir diğerine göre “hava”, bir üçüncüsüne göre ise “ateş” idi. Bu dört unsurun bir araya gelmesiyle kâinatın kaynağını izah etmek çok kolay görülmüştür. Çünkü su içerisine atılan taşın hemen dibe indiği, suyun (yağmurun) hava kütleleri arasından indiği, ateşin en bariz özelliğinin de yükselmek olduğu, en basit müşahede ile öğrenilmiştir. Şu halde görünen âlemin oluşum şeklini kolayca açıklayabilmek için aşağıdan yukarıya ve yu-

karıdan aşağıya olan hareket hakkındaki açık olmayan bilgileri, bu esassız hadiselerle tatbik etmekten başka yapacak bir şey yoktur. Bunun içindir ki Yunan felsefesi en aşağıya dünyayı, en yukarıya suyu, suyun üzerine havayı ve havanın üstüne de ateşi koymak suretiyle kâinatın oluşumunu izah etmiştir. Bu felsefeye göre hafif cisimlerin yukarıya, ağır cisimlerin de aşağıya doğru hareketi tamamıyla fiziki hadiselerden kaynaklanmaktadır. Çünkü sınırsız denizler, nemli hava tabakası, gökte pırıldayan sayısız yıldızlar zati özellikleri gereği olarak, kendilerine ait olan yerleri işgal etmektedirler. Demek ki bütün bu nizam ve hadiseler tamamıyla fizik ile izah edilmiştir.

Yunan felsefesi, halkı tatmin için birçok tanrı icat etmiştir. İnsan şeklinde tasavvur edilen bu tanrılar yıldızlı kubbenin maverasında "Olympe" de ikamet ediyorlardı.

İlk felsefe, kâinatla ilgili (kevni) hadiseleri fizikle izah etmekle beraber insan fiillerini bu şekilde tahlil edememiş, bunları mütefekkir ve etkin (cevval) bir kaynağa isnad etmek zorunda kalmıştır. Her şeye derinlemesine etki eden ve ruh denilen bu kaynak nedir? İşte Yunan felsefesinin ortaya koyduğu, ikinci mesele de bu olmuştur. Bu mesele için de âlemin oluşumu meselesinde olduğu gibi zahiri gözlem sistemi takip edilmiştir. Zahiri müşahedelere göre nefes alıp vermek yaşamak demektir. Binaenaleyh nefes, hayattır. Çünkü insanın nefes alıp vermesi kesildiği anda ölmekte, son nefesten itibaren de cansız, hissiz, donmuş bir heykel halini almaktadır. Bu zahiri müşahededen de hayat veren prensip havadadır. Hava, hem ruhun kendisinden çıktığı umumi kaynak hem de bütün ruhların sığınağı olan genel mercidir, sonucu çıkarılmıştır. İşte hayat sahibi olan havayı bütün varlığın kaynağı kabul eden felsefe, böylece maddi bir şekilde olmakla beraber tek Allah fikrine ulaşmıştır. Fakat bu fikir ilk defa Yunanlıların politeizmi ile çarpışmak zorunda kalmıştır. Bu tek Allah kimdir? Yunan felsefesinin çözümünü aradığı üçüncü mesele de bu olmuştur. Bu çözüm arayışlarının ortaya koyduğu sonuçlar, Yunan felsefesinin doğuşundan itibaren panteizme eğilimli olduğunu göstermektedir. Yunan felsefesi için bütün bu incelemelerde, hareket noktası duyuların izlenimi, duyuların verdiği bilgiler üzerine kurulan, maddi basit tasavvurlardan ibaret olmuştur. Sonuç da, tabiatıyla ancak bu bilgilerin derecesi kadar açık olabilmıştır. Fakat bazı müşahedeler, duyuların verdiği bilgilerin doğruluğu hakkında şüphe uyandırmakta gecikmiştir: Bir bardak suya bir damla limon damlatılırsa göz, bu limon damlasını su içinde ayırt edemez. Fakat bu limon damlasının suyun içinde olduğundan herhangi bir şüphe yoktur. Aynı şekilde uzak bir ormanın ağaçlarından birinin yaprağına bir damla yağmur düşse biz, bu düşmeden oluşan sesi duymayız. Fakat bir sağnak yağışın meydana getirdiği gürültüyü çok güzel işitiriz. Bu gürültü eğer sağnağı

oluşturan damlaların seslerinin toplamından ibaret değilse nedir? Demek ki duyularımız bizi bilgilendirmekte çok yetersizdir ve bizi aldatılmaktadır. Yunan felsefesinin çözümünü aradığı dördüncü büyük konu yani her ne şekilde olursa olsun hakikatin bir kriterine (mısdak) sahip miyiz meselesi de böyle doğmuştur.

Beşer ruhu, ne zaman böyle bir kriterin bulunmayacağı şüphesine düşerse, akıl ümitsizliği denilen duruma sürüklenmiş olur. Bu âlem, vehimden, muhayyilenin ortaya koyduğu hayalden başka bir şey değil midir? sorusu zihni meşgul eder. Zihin bir kere bu şüpheye saplanırsa, beşeri bilginin en sağlam esaslarını oluşturan bütün maddi ve duyuşsal şeylerin birden bire yıkıldığını görmek çok tabiidir. Yunan felsefesi de tarihi inkişafında, bir asır geçirmeden önce bu safhaya girmiştir. Zamanındaki insanların "Pisagoras"a, yeryüzüne inmiş bir tanrı gibi bakmış olmaları sebepsiz değildir. Sofistlerin şüpheleriyle şaşırın bu insanlar, Pisagorası ilahi bir mürşit olarak telakki etmekte haklı idiler ki, Pisagoras kendilerine öğretilen şeyleri derin derin düşünmeye, duyuların izlenimlerine güvenmemeyi telkin ediyordu. Çünkü Pisagoras onlara akli istidlal yolunu açmıştır. Pisagoras diyordu ki; göz ve kulak bizi aldatabilir. Fakat maddi tabiatın tamamıyla dışında olan şeylerde, özellikle sayıların ilişkilerinde, hendesi şekillerin niteliklerinde mutlak hakikatle karşılaşabiliriz: "İki kere iki dört eder", "Bir üçgenin iki köşesinin toplamı üçüncüsünden büyüktür" gibi hükümlerde kesinlikle vehim bulunmaz. Demek ki bizim bir vehmi alan içinde yaşamakta olmamız mümkündür. Fakat, hiç olmazsa bu alanın bir hakikat âlemi ile kuşatılmış olduğuna inanabiliriz.

Elea Okulu'nun çalışmaları sayesinde nazari felsefe tamamıyla maddi olmayan bu prensiplerden kurtulmaya başlamıştır. İptidai unsurlara ait tartışmalar yavaş yavaş sönmüş, yerini zaman, mekân, hareket, fikir, varlık ve Allah gibi konular hakkında yeni araştırmalara bırakmak zorunda kalmıştır. Bu araştırmalar sonucunda duyuların güvene layık olmadıkları tasdik edilmek durumunda kalmıştır. Yeni araştırmalar, sadece "atom" ve "hayz"ın (mekân) mevcut olduğu sonucunu çıkarıyordu. Esasen Atinalılar, felsefe ile meşgul oldukları tarihten itibaren şüphe ve tereddüt ile derinden derine dolu bulunuyorlardı. Bu şüphe çok geçmeden felsefenin bütün alanlarını sarmıştır. İşte şüphelerle dolu olan bu hava içinde "Sofistler" doğmuş ve bununla nazari felsefe son bulmuştur.

Sofistler, o dönemde bilinen bütün ilimleri mukayese ederek ne vicdan, ne hayır, ne şer, ne felsefe, ne din, ne kanun ne de hakikatin karşılığı (mısdak) olmadığı hükmünü vermişlerdir. Fakat insan, rehbersiz yaşamayacağı için eğer kendisine tabiat hakkındaki nazariyata dayanabileceği bir şey temin edemezse, zaruri olarak bunu başka yerde arar. İnsan, felsefenin hakikatin bir karşılığını göstermek konu-

sunda iflasını görünce, zaruri olarak deruni bir inanca bağlanmıştır... Yunanistan'da da durum böyle olmuş "Sokrat", apaçık ve ispata ihtiyaç duymayan bir ilahın varlığını itiraf etmekle ortaya çıkmış; böylece Yunanistan'da felsefenin üçüncü safhası ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu devre iman ve inanç safhasıdır. Sokrat'la başlamış, Eflatun'la gelişmiş ve şüpheciler tarafından son verilmiştir.

"Antisthenes" ve "Diyojen", riyazî hayatları ve cemiyete hücumlarıyla inanç ve iman devresinin aşırıya giden iki temsilcisi olmuşlardır. "Epikur" ise, imanın şahsi menfaatten başka bir rehberi olmadığı zaman; ne olabileceğini göstermiştir.

Aristo ile Yunanistan'da dördüncü bir devre başlamış oldu. Aristo'ya göre dayanılabilecek asıl esas akıldır. Fakat akıl da tecrübeyi takip etmelidir. "Zenon" da aynı şekilde düşünmüştür. Şu kadar ki "Zenon" tecrübe-beden başka toplumun genel kabullerine (muselematı amme) de önem vermiştir. Zenon, duyuların izlenimlerinin açıklığının bizim için yeterli bir rehber olacağını ifade etmek suretiyle hakikatin bir karşılığının bulunduğunu kabul etmiş ve böylece bütün şüpheleri gidermek istemiştir.

Aristo ve Zenon'un esas ittihaz ettikleri prensipler, nazariyat hatta iman devrelerindeki prensiplerden tamamen farklıdır. Aristo devrinde de Yunan felsefesi âlemin yaratılışı, maddenin zuhuru, kötülüğün mahiyeti ve vücudu, ruhun ebediyeti gibi önceki dönemlerde birçok tartışmaya sebep olan meselelerle uğraşmıştır. Aristo ile tekrar başlayan bu faaliyetin, Sofistlerin her şeyde derin bir şüphe gördükleri, insanların hakikatin karşılığına sahip olabilecekleri iddiasını tamamen inkâr ettikleri zamandan sonra olması dikkat çekicidir.

Görülüyor ki Yunanistan'daki fikri hareket şu aşamaları geçirmiştir: (1) Her şeye incelemeden inanılan tarih öncesi dönem hikâyeleri. (2) Tecrübeye kesinlikle önem vermeyen nazari araştırmalar devresi. (3) İman devresi. (4) Akıl devresi. (5) Çöküş devresi.

Her şeye inanılan devre, coğrafya sahasındaki keşiflerle, ikinci devre Sofistlerin eleştirileri ile kapanmıştır. Üçüncü devre, Septiklerin şüpheleri karşısında direnemeyip son bulmuştur. Ulaştığı büyük sonuçlarla diğer devirlerden üstün olan dördüncü devreyi ise fark gayri mahsus bir şekilde beşinci devir takip etmiştir. Çöküş devri olan beşinci devre ise, Romalıların kudretli güçleri ile son bulmuştur.

Kadim Yunanın, fikir hareketleri bakımından geçirdiği bu aşamalar tamamıyla bir şahsın; doğum, çocukluk, gençlik, olgunluk ve ihtiyarlığı gibi hayatında geçirmekte olduğu safhalar gibidir.

Müslümanlar Kadim Yunan eserlerini tercüme ve incelemeye başladıkları zaman, mitoloji devrine ait efsaneler hariç, diğer dört devrin ürünü olan eserleri gözden geçirmişlerdir. Fakat bunlardan en çok önem

verdikleri Sokrat ve Eflatun ile Aristo ve Zenon'un temsil ettikleri fikirler olmuştur. Bunun sebebi ise Müslümanların Kadim Yunan felsefesini özellikle söz konusu filozoflarla uğraşan İskenderiye yoluyla almış olmalarıdır. Çünkü "Batlamyus Soter" ile oğlu "Batlamyus Filodelphi" (P. Philodelfhe) tarafından kurulan İskenderiye müzesi özellikle bu filozofların metotlarıyla meşhur olmuştur, gerçi "Batlamyus Everjite" (P. Evergeete) bir ara Atina'dan "Sofokle" (Sophocle), "Uripid" (Euripide) ve "Aşilin" (Eschyle)'in eserlerini de getirterek müzedeki kütüphaneye yerleştirmiştir. Fakat diğer filozofların eserleri gibi bunlar da İskenderiye âlimleri üzerinde Aristo ve Zenon'un kitapları kadar etkili olmamıştır.

İskenderiye müzesinin başında bulunan ve eserleri Arapça'ya tercüme edilen "Demokritos" (Demrtius de Fhlere), "Aratosthenes" ve Rodos'lu "Appollonius" gibi âlimler de özellikle bu filozofların takip ettikleri metotlarına dair yazmışlardır.

Aristo ile "İskender" ve "Batlamyus" arasındaki ilişki dostluğa dayalı olduğundan İskenderiye mektebinin felsefi temeli Aristo metodu olmuştur. Bu metod, aynı şekilde, İslam âleminde başlayan fikir hareketlerinin temelini oluşturur. Aristo'nun "Meşşai (Peripateticienne)" denilen metodunun esası, "burhan" ve "tümevarım" yoluyla tikelden tümele, tümelden tümele geçişten ibarettir. Tümevarım ve istidlal yakini kuvvetini, inceleme sahasına giren hadiselerin sayısından, hüccetini ise bilinmeyenlerin bilinmesinden alır. Binaenaleyh ne kadar çok tekil incelenirse o kadar çok kuvvet ve güven oluşur. Bunun içindir ki bu metod, yorucu ve sürekli bir faaliyeti gerektirir. Çünkü ilk önce tecrübe ve gözlem ile olayları anlamaya çalışmak, bunları anladıktan sonra da derin düşünce ile aralarındaki ilişkiyi belirlemek gerekir. Demek ki Aristo metodu muhayyile gücüne (kuvve-i muhayyile) değil, akıl gücünün (kuvve-i akliyye) faaliyetine dayanmaktadır.

Gerçi bu sağlam metod takip eden Aristo'nun da birçok hataları olmuştur. Fakat bu hatalar, kabul ettiği yola ulaşmaktan değil, tecrübe ve gözleme dayanan vakıaların keyfiyetlerinin yetersizliğinden kaynaklanmıştır. Aristo'nun bu metotla elde ettiği sonuçlardan bazıları çok önemlidir. Aristo'yu takip eden Müslüman filozoflar da bu sonuçları layık olduğu derecede bir önemle ele almıştır. Aristo, hayatın tabiatta umumi bir şekilde yaygın olduğunu, çeşitli şekillerde görülen canlıların yaşadıkları bölgenin etkisi altında oluştuklarını anlamış ve bölgenin değişmesiyle şekillerinde değiştiğinin farkına varmıştır. Ona göre, canlıların hayatı (hayatı uzviye) kesintisiz bir silsiledir ve bu silsile en basit bitkiden başlayarak insana kadar yükselmekte; çeşitli seriler duyusal olmayan bir dönüşümle birbirlerine bir vasıta olmaktadır.

İskenderiye mektebi, bilimsel (fenni) sahada Aristo'nun metodunu kabul ettiği gibi, ahlaki sahada da "Revakiler" (stoacıların)'ın reisi

Zenon'un metodunu gerekli görmüştür. Bu nedenle diğer mekteplere nispetle Revakilerin metodu İslam bilginleri tarafından çok erkenden incelenmiştir. Zenon'un esas hikmeti insanlara hayatta doğru hareket edilecek bir usul göstererek, onları bu yoldan fazilete götürmek olmuştur. Metodunu bizzat kendisi: "Hayrın ne olduğunu bilsek mutlaka ona meylederiz" sözü ile özetlemiştir. Bunun içindeki "eğitim ve öğretime bütün faziletlerin kaynağı" gözüyle bakıyor ve diyordu ki: "İlmin ilk bilgilerini elde etmek için sağlam hislerimize, bu bilgiyi elde etmek için de aklımıza müracaat etmeliyiz. Bütün ihtiraslar kısaca yerilmiş hevesler, bilgimizin eksikliğinden ileri gelmektedir. Bedenimizin (cismi tabiat) oluşumunda bizim bir müdahalemiz yoktur. Bunu yapan hüküm-ü kaderdir. Fakat biz de ihtiras ve heveslerimize hâkim olmayı; hür, zeki, faziletli yaşamayı ve her konuda aklın gereğine uygun hareket etmeyi öğrenmek zorundayız. Hayatımız tamamıyla manevi olmalı ve biz de zevk ve kedere karşı lakayt kalmalıyız. Cemiyet içinde bir esir değil, bir organ olduğumuzu unutmamalıyız. Daima hatırda tutulmalıdır ki tabiat, işlerinde genele meyl ve fertleri kendi gayesine feda eder. Demek ki bizim için kaza ve kadere boyun eğme, faziletin gerekli unsurları olan marifet, itidal ve adaleti öğrenmeğe çalışmaktan başka yapacak bir şey yoktur. Biliyoruz ki etrafımızdaki her şey değişerek, solup hayatı takip ederken, hayat da solmayı takip etmektedir: Şu halde her şeyin ölmekte olduğu bir âlemde ölmek istememek budalalık değil midir?"

"Bir nehrin suyu daima yenilendiği halde, şekil ve manzarasını nasıl muhafaza ederse tabiat da tıpkı bunlar gibi kesintisiz akar. Kâinat, bütün yönleriyle göz önünde bulundurulursa, dönüşümsüzdür (gayrı mütehavil). Fakat hayz, atomlar ve kuvvetten başka hiç bir şey sonsuz değildir. Tabiatın şekli, esas itibarıyla geçici ve değişkendir.

Unutmamalıyız ki insanların büyük bir kısmı mükemmel olmayan bir terbiye almıştır. Binaenaleyh zamanımızın dini akidesini sarsmaktan sakınmak gerekir. Bizim için kâinatta bir yüce kudretin var olduğunu bilmek yeterlidir. Cüz'i olmayan bir kaynak (mebde) vardır. Fakat müşahhas bir Allah yoktur. Bu yüce kudreti bir şahıs şeklinde tasavvur ettikten sonra fazladan ona bir takım sıfatlar, insani duyular ve ihtiraslar isnad etmek budalalıktan başka bir şey değildir. Şu halde Olympus Tanrıları (Olumpus Hatifleri) hakkındaki inanç bir efsanedir. Tesadüf denilen şey de meçhul bir sebebin eseridir. Tesadüfün de kanunu vardır. Tabiat, karşı konulması mümkün olmayan bir takım kanunlara tabidir. Bu kanunlar, kâinatı zorunlu hareketle büyük bir otomatik sistem haline sokar. Dünyayı dolduran hayati kuvveye basit insanlar Tanrı ismini verirler. Her şeyin maruz kaldığı dönüşüm, bir ezeli takdirin daha iyi bir duruma getirilmesi (mufedası) gibi olur. Denilebilir ki dünya ilerleyişinde, ancak belli bir tarzda tekâmül eden bir tohuma benzer.

Beşer ruhu, alev (şu'le) hayatından, varlığın umumi kaynağından bir kıvılcımdır. Hararet gibi bir varlıktan diğerine geçer ve nihayet ana kaynağa geri dönerek, onda boğulur. Demek ki akibet yok olma değil, belki kavuşma ve birliktir. Yorgun insan uykuyu istediği gibi, bu âlemde tat almayan filozof da ölüm istirahatını temenni eder. Bu şeyler hakkındaki fikirlerimiz kesin değil, şüphelere açıktır. Çünkü beşer ruhu, kendi özel mahiyeti hakkında asla yakın oluşturamaz. Hadise ve durumları araştırma ile yetinmeliyiz. Hiçbir zaman unutulmamalıdır ki insan, mutlak hakikate erişemeyecektir. Maddenin esrarına nüfuz edebilmek için gerçekleşen beşeri çabanın sonucu, her şeyi bilemeyeceğimizi, hakikate ulaşsak bile onda yakine ulaşamayacağımızı bilmekten ibaret kalacaktır.

Şu halde bize düşen, mümkün olabilen ilmi elde etmek için araştırmaya dalmak, fazilet, muhabbet, hakiki aşk, iman elde etmeye çalışmak, mevcudiyetimizin şartlarına mükemmel bir şekilde katlanmak ve aklın prensiplerine uygun bir hayat geçirmektir.

İskenderiye Okulu, tercihen Aristo ve Zenon'un felsefelerini takip etmekle beraber benzer metotlara karşı da tamamen duyarsız kalmamıştır. Hatta bir müddet sonra, Eflatun metodu Aristo'nun metodunun yerini bile almıştır. İslam âlemindeki tasavvufi felsefenin ana izleri Eflatun felsefesine kadar gitmektedir.

Eflatun'un metodu, Meşşai metodun tersidir. Eflatun'un hareketi, kaynağını tümellerden alarak, tümelden tikele doğru iner. Hâlbuki daha önce ifade edildiği gibi Aristo, tersine istidlal ve tümevarım yoluyla tikelden tümele varır. Demek ki Eflatun mutehayyileyeye, Aristo ise akla dayanmıştır. Eflatun tümel bir fikri diğer fikirlere tahlil ederken, Aristo birçok tikel fikri toplayarak onlardan tümel bir fikir çıkarmıştır.

Eflatun'un metodu, daha cazip, daha parlak iken, Aristo aksine, daha yavaş yürümüş fakat metodu daha sağlam olmuştur. Meşşai metodu vakıaların incelenmesi ve araştırılması için uzun bir çalışmaya, tecrübe ve gözlemde yorucu bir doğruluğa, kuvvetli akıl yürütmelere ihtiyaç duymuştur. Hâlbuki mutehayyileyeyi işletmek insana akli muhakemeye girişmekten daha hoş gelmektedir. Bunun içindir ki İskenderiye Okulu, çöküş devresinde Aristo'nun yeniliklerini uzun uzadıya inceleme ve uygulama gibi cidden yorucu olan metodunu bırakarak, tasavvur ve tahayyül gibi atalete sevk edici bir metodu tercih etmiştir. Böylece Yeni Plâtonculuk doğmuştur. "Ammonius Saccas" gibi Yeni Platonizm temsilcileri, tasavvuf ve yeni felsefe içinde boğulmuşlardır. Kadim müzenin haşin ve ağır mühendisleri yerine, artık bunlar kaim olmuştur.

Yunan felsefesinin çeşitli aşamalar geçirerek çöküş devrine düştüğü zamana kadar, devir devir çeşitli şekillerde çözüm aradığı Allah'ın

varlığı ve sıfatları, âlemin menşei ve döneceği yer (meadi), ruh ve hakikatın karşılığı gibi dört önemli ve büyük mesele hakkında on iki asırlık uzun bir süre zarfında ulaştığı sonuçlar şu şekilde özetlenebilir:

1. Allah'ın Varlığı ve Sıfatları: Bu konuda Yunan felsefesinin ulaştığı kesin sonuç, Yunan milletinin hurafe perestliğine karşı açığa tartışmayı göze alarak, her tür "beşeri olan tasavvuru" reddetmek olmuştur. Ulaştığı bu sonucu şu ifadelerle özetlemek mümkündür: "Kadir-i Mutlak, Kamil-i Mutlak ve Ezeli olan mevcut ancak tek olabilir. Çünkü ona ait olan sıfatların maddi veya maddi olmayan başka bir varlıkta bulunabilmesi mümkün değildir." Yunan filozofları bu esastan bizzat kâinatın Allah olduğunu, camid veya hayat sahibi her şeyin aynı zamanda Onun parçası, Onunla hayatta, Onunla hareketli ve Onunla kaim bulunduğu sonucuna varmışlardır.

Demek ki Yunan felsefesi ulaştığı gayeye göre kâinata, Allah gözüyle bakmış fakat İlahı, muhayyilemizin ortaya koyduğu zaman ve mekân ile sınırlı görmemiştir. Yunan ruhunun bu son şekil faaliyeti panteizmden başka bir şey değildir. Bu şekil, daha önce Hint-Avrupa ailesinin büyük kardeşi olan Hintlilerin ulaştıkları bir sonuçtur. Hintlilerin bu husustaki inançları şöyledir: "Tabiattan bağımsız bir Allah yoktur. Böyle bir Allah'ın mevcudiyeti, ne ananede sabit olmuş, ne duyular ile sezilmiş, ne de akıl yürütme ile ispat edilmiştir."

Fakat insan hiçbir zaman böyle bir sonuçla nefsinin ikna edememiştir. Çünkü bu sonuçta, insanın istediği şahsiyetin mahiyeti çok eksiktir. Ezeli, ebedi, genel, hissedilmeyen, edilgen ve sıfatsız bir Allah, ona yeterli gelmemiştir. İnsan kendi ruhunun özelliklerini göz önünde bulundurduğu zaman, sezdiği Allah böyle değildi. Bunun içindir ki Yunan ruhu, beşeri felsefenin bu son gayesi olan Panteizmi bırakmış, tekâmül yolunda bir dönüş yaparak akli, duyulara tabi kılmış, kendisiyle beraber (müttehid) bulunmayan bu şahsi olmayan İlahtan vazgeçerek şahsi ve kâinatı yaratan bir Allah fikri kabul etmiştir.

2. Âlemin Kaynağı (Menşei) ve Sonu (Mead): Yukarıdaki konu dikkatlice incelenirse Yunan felsefesinin bu ikinci meselede ulaşabileceği sonuç kolayca anlaşılabilir. Her şeyin kaynağı Allah'tır. Görülen âlem, Allah'ın zuhur ve tecellisinden başka bir şey değildir. Âlem, Allah'ın tesiriyle Allah'tan meydana gelmiştir. Revakiler bunu bitkinin, tohumundaki zerrede meydana gelmesine benzetmişlerdir. Demek ki Yunan felsefesine göre âlem, Allah'ın bir zuhurudur. Milattan önce İskenderiye ve Roma filozofları da âlemin menşei böyle düşünmüşlerdir. Görülüyor ki Yunan felsefesi ile Doğu felsefesi, gerek tartışmak üzere ortaya koydukları problemlerde ve gerekse bu problemlerin çözümünde, esas itibarıyla aynı bulunuyorlardı.

Zuhur metodu- ki kâinatın ezelden beri Allah'ta gizli olduğu ve görünür olabilmek için gün yüzüne çıktığı ve tekrar Allah'a dönüp onda yok olacağı (mustağrak) esasına dayanır – Vudai teolojinin en açık çizgilerinden birini oluşturur. Hint filozofları gibi Yunan filozofları da bu metodu inkişaf ettirmişler, her iki memleket âlimleri de buna cazip bir şekil vermişlerdir. Doğu felsefesinin zuhur metodu hakkında ulaştığı sonuçları *Manou Mecmuası*, şu satırlarla özetlemektedir: “Bu kâinat sadece ilk ilahi akılda yani ayan-ı sabite de mevcut idi. Henüz inkişaf etmemiş ve karanlıkla (zülmat) kuşatılmış gibi idi. Duyularla algılanamayan, tayin edilemeyen ve idrak idi. Sanki bir uykuya dalmıştı. Bizatihi mevcut ve görünmeyen fakat âlemi görünen kılan bu yegâne kudret, tabiatın beş unsuru ve diğer prensipler yardımıyla bütün kudretiyle nurunu saçtı. O karanlığı dağıtarak aydınlık etti. O vakittir ki bütün şaşasıyla müşahhas olarak görüldü. Onu ancak ruh sezebilir. Zati, organlardan münezzehtir. Görünen hiçbir cüzü yoktur. Bütün mevcudatın ruhudur ve hiçbir varlık onu kuşatmaz ve idrak edemez. Bütün varlığı, ilahi zati cevherinden yaratmak istediğinden ilk önce akıl ile beraber suları yarattı. Bu sulara “nara” denildi. Çünkü “nara”dan yani Allah'ın ruhundan doğmuşlardır. Sular onun ilk “ayana”sı yani içinde (derununda) hareket ettiği ilk vasıta olduğu için o, “narayna” yani “sular üzerinde yüzen” ismini taşır.”

“Yukarıya göğü, aşağıya dünyayı, ikisinin arasına da şeffaf eseri, aydınlık alanı ve suların daimi hazinesini yerleştirdi. Bütün mahlûkatı yarattı. Zaman ve zamanın bölümlerine, yıldızlara, gezegenlere varlık verdi. Fiilleri birbirinden ayırmak için hayır ile şer arasında tam bir fark ortaya koydu. O, idrak olunamayan kudretini böylece izhar ve kâinatı yarattıktan sonra yeni baştan ruhta emildi. Ve onun için faaliyet devresinin yerine sükûn devresi geçti.”

Hintlilerin kutsal kitaplarından, şairlerinin eserlerine geçsek bunlarda da âlemin zuhur, tecelli ve geri dönüşüne (rucu) dair aynı anlayışları görürüz. “Mevcut ve sonsuz olan, saf ve şeffaf billur (cam/ayna) gibidir. Şeffaflık ve safiyeti bozulmaksızın, kırılmaksızın bütün renkleri alır ve onları neşreder.” Diğer Hintli bir şair şu sözlerde terennüm ediyor: “O, etrafında ışığı emerek karanlıkta, kendisinden meydana gelen bu aynı ışıktan parlayan elmas gibidir.”

Hint filozofları fikirlerini halka kabul ettirmek için de şöyle bir benzetmeden faydalanırlar: “Örümceğin ağını nasıl ördüğünü gördük. Bu ağın şekli hendesindeki tekâmül ve ne için yapılmış ise ona ne kadar uygun olduğunu da müşahade ettik. Şüphesiz, bu ağın sabah güneş karşısında, göğün alametleri gibi nasıl parıldadığını da görmüşsündür. Küçük amelenin sinelerinden hayret verici ipi nasıl çıkardığını ve bununla istediği gibi ağı nasıl ördüğünü gördük. “Brahma” da böyle yaptı ve böylece âlemi emecektir.”

Yunan filozofları da, Hint filozofları gibi; “vücut (petre) ancak zihinde mevcuttur. Çünkü vücut ve tefekkür bir şeydir” diyecek kadar ileri gitmişlerdir. Bu anlayışa göre, kâinat ilahi ruhta bir suret, bir “ol” emridir. İlahi ruh, kendisini teşkil eden âlemin teselsül ve dönüşümünden etkilenmiştir.

Zuhur nazariyesi Hint’te görünüşte kesin bir şekil almıştır. Bu nedenle bazı filozoflar, “*Brahma*”nın tamamının değil, ancak dörtte birinin gün yüzüne çıkmış olduğunu ispat etmenin imkânını kabul edecek derecede ileri gitmiş, müteakip devri ortaya çıkma ve gizlenme (biruz ve kumun) silsilesi olarak addetmişlerdir. Bunlar, harici eşyanın (varlıkların) görünüşüne aldanılmamasını, maddenin fezayı dolduran kuvvetin bir toplamı olabilmesi ihtimali bulunduğunu söylemişlerdir.

Demokritos da, ne kadar küçük olursa olsun, basit bir atomun bütün bir âlemi oluşturabileceğini iddia etmek suretiyle bu sonuca varmıştır.

Görülüyor ki zuhur mezhebi (La doctrine d’emanation) şu iki tarzı izaha sebep olmaktadır: (1) Kâinat, İlahi cevherden bir cüzdür. (2) Kâinat, Allah’tan sudur eden cevheri bir şey, Allah’ın bir tecellisidir. Kâinat hakkındaki bu iki çeşit anlayıştan birincisi ruh için kolaylıkla kabul edilebilir. Fakat ikincisi bu kadar kolay değildir. Tabiatın arz ettiği muazzam ve muhteşem şekil ve vücudun sonsuz dönüşümü düşünülünce, bu kadar yükseğe çıkmak herkes için biraz zor görülmektedir. Bunun için görünen âlem, ilahi gölgeden başka bir şey değildir denmekle yetinilmektedir.

Kâinatın zuhur ve inkişafına ve nihayet Allah’ta erimesine dair olan bu mezhep şöyle bir örnek ile açıklanabilir: Çoğunlukla saf ve sakin olan latif hava içinde su buharının bulut olmaya başladığını görürüz. Bu ilk önce, ihtimal ki el kadar güneş bu yumağı teşkil eder ve daha sonra büyük bir bulut halini alır. Bu yığının arz ettiği harici manzara, latif havanın haline tabidir: Bulut bazen parlak bir beyazlık, bazen de korkunç bir karanlık arz eder. Bazen de etrafında yaldızlı bir saçak görünür. Bu buluttan bazen şimşek fıskırır, gök gürültüsü duyulur. Bazen de bu korkunç hadiseler ortaya çıkmaksızın, nasıl oluşmuş ise öylece sakin bir şekilde dağılır, gider. Nitekim oluşumuna şahit olduğumuz bu bulutun, tamamıyla berrak olan havada gözden kaybolduğunu defalarca görmüşüzdür. Bu bulut, saf ve berrak havada oluşmuş, aynı şekilde saf ve sakin olan havada kaybolmuştur.

Daha ileri gidelim: Bu bulut ancak mikroskopla görülebilecek kadar küçük milyarlarca taneciklerden oluşmuştur ve bu taneciklerden her biri latif havada, diğerlerinden bağımsız olarak bulunur. Her tane, ne kadar küçük olursa olsun; kendine has bir şahsiyete sahiptir. Toplam yığın, şekil ve renk itibarıyla değişebilir. Buna ek olarak da çok

çeşitli, şiddetli ve sürekli harekete sahne olabilir. Sürekli surette aynı manzarayı arz veya sesiz ve sakin bir şekilde tahvil eder. Üzerine düşen ışık içinde daima parıldar ve yeryüzüne gölge olur.

İşte bu bulut, kudamanın (kadim filozoflar) anlayışına göre kâinatın benzeridir. Bize, görünenin görünmeyenden nasıl çıkacağını (sudur) ve yine ona nasıl dönebileceğini, seçemeyecek kadar küçük bir taneciğin; bütün bir âleme musavver olabileceğini göstermektedir.

Biz bu bulutun teşkil ve zevalinde eskilerin anlayışına göre bu geçici kâinatın bir örneğini görebiliriz. Tıpkı bulut gibi bu geçici kâinat da kendisini, benzer başka âlemlerin takip etmesi için, sürekli fasılalarla ortaya çıkma ve gizlenme safhaları geçirmektedir.

3. Ruhun Mahiyeti: İlk İyonya filozofları ruhun havadan, ateşten veya maddi diğer prensiplerden oluştuğunu kabul etmişlerdir. Yunan felsefesi bu kaynaktan başlayarak tedricen ruhun ebediyeti tasavvuruna kadar yükselmiştir. Hatta ruhun sadece Allah ile bir alakası bulunduğunu değil, Allah'tan bir cüz olduğunu kabul etmek suretiyle bu tasavvura bir tür kesinlik katmıştır. Yüce Zatın mahiyeti ve sıfatları hakkındaki fikirler, ruhun mahiyeti hakkındaki sonuçlara doğrudan doğruya etki etmiştir.

Yunan felsefesi, inkişafının en yüksek zirvesinde, ruhu bizzat uluhiyetin bir cüz'ü gibi telaki etmiştir. Bu telaki, "Panteizm" in zorunlu sonucudur. Geçmiş öncesiz (ezeli), geleceği sonsuz (ebedi) olarak kabul eder. Hatta ruhların sayısının kâinatta sabit kalıp kalmadığını bile sorgulanmaya başlamıştır.

Yunan felsefesinin ruh hakkında vardığı sonuç ile Hint felsefesinin anlayışı arasında bir benzerlikler bulunmaktadır. Hint felsefesinin ruh hakkındaki telakisi şudur: "Ben, yüce Brahma'nın şaşalı bir zuhuruyum. Hiçbir zaman olmadı ki o zamanda ne ben, ne sen, ne de milletin en büyükleri mevcut olmamış olsun. Ben hiçbir zaman hiç olmayacağım... O halde biz hepimiz!"

Hintliler, ruha bu âlemde bir seyirci bir yabancı gibi baktıkları için onu fiilden ziyade temaşa ve murakabe ile meşgul addediyor ve menşe'de ruhu uluhiyetin vasitasız bir zuhuru olarak anlıyorlardı. Demek ki ruhu Yüce Zat'ın bir keyfiyet kazanması veya bir istihalesi gibi değil, bizzat ondan bir cüz olarak kabul ediyorlardı. "Vedalar"daki şu ifade bu kanaati veriyor: "Ruhun yüce zatla münasebeti, bir kölenin efendisi ile olan münasebeti gibi değil, tikelin tümel ile olan münasebeti gibidir."

Ruh, alevden fişkırmış bir kıvılcım gibidir. Bir cisimden diğerine geçer. Bazen varlık silsilesinin üstünde bezen de altında bulunur. Bazen bir cismi meşgul eder. Bazen de duruma göre diğer bir cismi meş-

gul eder. Görüyoruz ki su damlası bazen bulutlarda bazen nehirlerde bazen de canlı veya bitki üzerinde bulunur ve serseriyanecre mecrasını takip eder. Fakat er geç çıkmış olduğu okyanusa (bahr-i muhit) döner. Bunun gibi ruh da geçişi ne kadar dönüşümlü ve ne kadar çok olursa olsun nihayet kendisinden meydana geldiği uluhiyete döner.

Hintliler gibi Yunanlıların da dikkatlerini, âlemdede görülen aldatıcı hadiselere atfetmiş oldukları anlaşılmaktadır. Hintliler genellikle, görünen tabiatın alelade bir vehim olduğunu kabul ederken, Budist filozoflar âleme “vehm” (imagination)’in bir mahlûku nazarıyla bakmışlardır. Bu filozoflardan bazıları, âlemi cevheri bir şey; ruhu da eşyayı yansıtan bir ayna gibi telaki etmişlerdir. Buna göre ruh tamamıyla edilgen ya da hiç olmazsa kısmen etkendir. Her halde ne olursa olsun, ruhun nihai miktarı, Yüce Zat’ta emildikten sonra tam bir sükün halini alır.

Kadim felasifenin bu üçüncü mesele hakkındaki fikirleri şu örnek ile daha iyi açıklanabilir: Denizin yüzeyinde dalgalanan bir su kabarcığı, düşünelim. Bu kabarcık şekli sebebiyle etrafında bulunan her maddeyi, gökteki bulutlar gibi, sahildeki hareketli veya sakin eşyaya da aksettirir. Hatta kendisinden meydana geldiği ve ortasında dalgalandığı denizi bile gösterir. Kabarcık, kendisinden yansıyan birçok maddenin suretlerini, hakkında oldukları vecihle, ışık ve gölgeleriyle; uzaklık ve yakınlıklarıyla, özel anlarıyla beraber oluşturur ve onlara ilaveten kendi rengini de verir.

Kadim filozofların nazariyesine göre; bu kabarcık ruhun tam ve açık hissedilir şeklidir. Kabarcık sonsuz ve sınırsız bir denizden çıkmıştır. Hiç bir hususta kendisini meydana getiren kaynaktan farklı değildir. Sudan meydana gelmiş ve yine su olacaktır. Tecelli ettirdiği bu niteliklerin yanı sıra ve hiç olmasa hadiselerin zahiri şekline nazaran; özel şekline ve içinde bulunduğu durum ve keyfiyetlere bağlıdır. Bu durum ve keyfiyet dönüşüm yaptıkça kabarcık bazen burada, bazen orada dalgalanır. Bazen de karşılaştığı bir başka kabarcığa karışır, erir. Bazen de suyun köpüklerinden bir daha çıkar. Ayrıca kabarcık bazen daha büyük, bazen daha küçük olarak ortaya çıkar. Bazen yeni bir şekil alırken, bazen de etrafındakiler içinde kaybolur. Fakat kabarcığın bu gezişinde maruz kaldığı teselsülde ne olursa olsun, onu kaçınmayacağı bir son beklemektedir. Yani nihayet onu okyanus emecektir, o da okyanusta kaybolacaktır (mustağrik). Bu son akibet esnasında kabarcık ne kaybolur? Ne imha olur? Hiç şüphe yok ki kaybolan kabarcığın esas cevheri değildir. Çünkü kabarcık olmadan önce, su dur. Kabarcık halinde kaldığı sürece yine su olarak kalmıştır. Tekrar kabarcık halini almaya hazır bir şekilde su olarak kalacaktır.

Benzerlik bu kadarla kalmıyor. Şeklini muhafaza ettiği sürece kabarcığın genel hareketlerini göz önünde bulundurduğumuz takdirde bu

benzerlik devam edecektir: Kabarcık çevresindeki maddelerin, hakiki şekilleri ve izafi büyüklüklerinde hissedilen suretlerini gösterir. Karşısında bulunan çeşitli maddelerin hissedilen suretlerini aks ettirmek suretiyle bir hayz nisbetine (mekân nisbeti) ve bir zaman nisbetine delalet eder. Bundan başka, bu suretle elde ettiği hissedilen suretlere kendine has rengini de verir. Bütün bu hususlarda kabarcık, ruhun benzeri bir şeydir. Hakikatte, zaman ve hayz nisbetleri, ruhun bizzat kendisinden neşet eden mücerret mefhumlara ilave ettiği harici nisbeti oluşturur. Fakat kabarcık patlayınca bütün bu nisbetler bir anda son bulur. Artık ne harici suretin inikâsı, ne hareket, ne de görülmekte olan özel zat mevcut değildir. Bir manaya göre su kabarcığı artık yoktur, bir manaya göre de mevcut olup kendisinden meydana geldiği okyanusa geri dönmüştür. Fakat büyük kütle içinde su kabarcığı artık duyularla algılanmaz ve önemsizdir. Okyanusta, su kabarcığı hem süreksizdir, hem de sonsuzdur. Süreksizdir, çünkü kendisinin dışında olan bütün nisbetleri, zati fonksiyonu son bulmuştur. Sonsuzdur, hem de Platonizmin anlayış anlamda, hem ezeli hem de ebedi bakımdan sonsuzdur. Çünkü kaynağı olmayan bir maddeye dayanmaktadır. Aslen sonu olmayacak bir gelecekte de mevcut olmaya devam edecektir.

4. Hakikatin Bir Karşılığı Var Mıdır? Hakikatin mutlak bir karşılığı varsa, zaruri olarak bütün diğer şeyler gibi sabit bir şekilde elde edilebilmelidir. Felsefe duyulara ne kadar az güvenebileceğimizi çok erkenden keşfetmeyi başarmıştır. Hakikatte duyular bize birçok durumda kanaat verecekleri yerde aksine bizde bir güvensizlik uyandırmaktadırlar.

Bir ucu yanık olan odun parçasını kolumuzun etrafında hızlıca döndürecek olursak ateşten bir daire görürüz. Göğün alametlerini hakiki bir kavis gibi görmekteyiz. Bizi aldatan bu görüntüler, yalnız ucu yanmış odun gibi hakiki ve duyulur bir esası olan şeylerden ibaret değildir. Tamamıyla hayal ürünü olan vehimlerle de aldanmaktayız. Aynı zamanda bizi duyularımızdan sadece biri değil, hepsi aldatmaktadır. Gözümüzün, müşahede ettiğimiz hakiki maddeler arasında bir takım hayali şekiller (suver) gördüğü nadir midir? Kulağımızın, kesilmiş bir gürültüyü işitmeğe devam ettiği az mı vakidir? Kesildiğini bildiğimiz bir musiki ahengi devam ediyormuş gibi zannettiğimiz zamanlar bulunduğunu inkâr edebilir miyiz? Bazen sağlıklı, özellikle de hastalık zamanında tatma, koklama ve dokunma gibi diğer duyularımız da bizi aldattıkları bilinmiyor mu? Şu halde bu kadar az güvenilebilecek bir kaynağa dayanan bilgilerin doğruluğuna nasıl güvenilebilir?... Fakat gördüğümüz ateşten dairenin, göğün alametlerinin (gök kuşağı), duyduğumuz seslerin gerçekte hakiki varlıklar olmadığı halde bizde bu kanaati uyandıran şey nedir!... Pisagoras böyle düşünmüş, hayatı keşf ve hakikati ispat vasıtasının bizzat kendimizde olduğunu hatırlat-

mak suretiyle, şaşırması olan muasırlarına büyük bir hizmet vermiştir. Fakat akıl, daima hakikati bulabilir mi? Rüya hadiseleri, duyu organlarının sağlam dayanağından mahrum kaldığı zaman nefsi-natika ameliyelerinin ne kadar müphem, ne derece karışık olacağını ispat etmiyor mu? Bunun içindir ki İskenderiyeli Filon, “Nefsi natika, göz gibidir: bütün maddeleri görür, fakat kendi kendini göremez ve kendi hakkında bir fikir veremez” demiştir.

Görülüyor ki Yunan felsefesinin bu konuda ulaştığı sonuç hakikati bulmak hususunda ne sadece akla ne de sadece duylara dayanamayacağı merkezindedir. Bunlar ortak faaliyetlerde buldukları zaman birbirlerini ıslah ederek, oldukça yüksek derecede bir yakine ulaşma imkânı olabilecektir. Fakat Yunan ve hatta Hint filozoflarının da anlamış oldukları gibi bu halde bile “mutlak yakın”e kesinlikle ulaşılamayacaktır. Bu üzücü sonuç eski filozoflara acı acı şikâyetler yaptırmış, onları bir tür ümitsizlik aklına kaptırarak duyarsızlık, bedbinlik ve inkâra sürüklemiştir.³

İslam filozofları ortaya çıktıkları dönemlerde kadim felsefe, beşeriyeti meşgul eden dört önemli mesele hakkında işte bu sonuçlara varmıştır. Bu dönemde kadim felsefe birbirine uygun olmayan metotlardan meydana gelen yığın gibi değil, geleneklere göre devam eden canlı ve tek bir ilim mahiyetinde telaki ediliyordu. Tercüme devresini

3 Kadim Felasife'nin ulaştığı sonuçtan yani ne duyuların ne de aklın hakikate ulaşması için tam ve kesin bir karşılığı olamayacağından ümitsizliğe düşmek acaba doğru mudur? Bizi hakikate ulaştırabilecek başka bir yol yok mudur? Nazariyemizi sınırlayan şahsiyette sınırlanarak bizimle beşer ırkı arasındaki ilişkiyi araştırırsak hakikate ulaşmak için bir ihtimal bulamaz mıyız? Acaba çoğunluğun görüşü içinde beşer ırkının müteakip devrelerde her birinde güç ve kuvvetçe arta arta nihayet, büyük bir sınıra ulaşan bütün insanlığın kabul edebileceği hakikatin bir karşılığı yok mudur?

Felsefi söyleyecek olursak, hakikatin mutlak bir karşılığına sahip olmadığımızı itiraf etmek zorundayız. Fakat çoğunluğun görüşü arasında gittikçe tekâmül ederek, bizi yakın derecesine ulaştırarak bir mebd'e bulunması imkânsızlığını da kabul etmek için kuvvetli bir sebep yoktur.

Hayatımıza ait önemli bir mesele hakkında karar vermek gerektiği zaman yalnız kendi fikrimizle yetinmeyerek güveneceğimiz bir kişinin de fikirlerine başvurduğumuz nadir değildir. Bu kişinin fikri kendi fikrimize uygun olursa tereddütsüz bir şekilde kararımızı veremez miyiz? Şu halde çoğunluğun görüşünün bizimle beraber olduğu bir hususta hakikate ulaştığımızı niçin tam kanaat getirmeyelim?

Bir görüşün vakıya uygunluğu ihtimali, o görüşe iştirak edenlerin sayısı oranında kuvvetlendiğine göre bütün insanların kabulü ammesinde hakikatin bir karşılığını bulmuş olmaz mıyız? Bu karşılığın sağlamlığı da ilim ve aydınlanmanın (tenvirin) yayılmasıyla beraber artıp gitmez mi? Şu halde bu gün kadim zamanın filozofları gibi insanlığın geleceğini o kadar karanlık görmeye sebep yoktur. Aksine insanların bir hakikat yolu bulacaklarını ümit ettirecek emareler vardır. Fiziğin ve metafiziğin ilerlemesi sayesinde meydana gelen büyük keşifler felsefenin geleceği için de önemlidir. Çünkü bu keşifleri takip eden hayret verici ilerleme sayesinde yeryüzündeki insanlar arasında ilişkiler artıkça zaruri olarak fikri gelişmeler de meydana gelecek, çeşitli görüş ve fikirler birbirleriyle karşılaşarak birbirlerini tamamlayacak ve böylece hakikat baş gösterecektir. Gerçi hakikatin karşılığı da felsefi manasına göre mutlak ve kesin olmaktan çok uzaktır. Fakat insanın ulaşabileceği en yüksek makam – eğer varsa – ancak bu olabilir.

takiben Müslümanlar arasında baş gösteren felsefi hareket de, bu geleneğin etkisiyle doğmuş, bu geleneğe göre inkişaf etmiştir. Farabi gibi çok yönlü bir filozof bile Eflatun ve Aristo felsefeleri arasında önemli bir fark bulmamış, bunların birbirine aykırı gibi görünen fikirleri arasında hakiki bir aykırılığın olmadığını ispat etmek için eserler yazma gereğini duymuştur. Bu anlayışın sebebini Aristo zamanından bilinen tabiriyle İslam felsefesinin oluşumu devrine kadar, uzun zaman zarfındaki felsefe tarihi öğretimiyle, bu felsefenin İslam âlemine girdiği yolda bulabiliriz. Yukarıda kadim felsefenin ulaştığı şekil özetlenmiştir. Şimdi de bu şeklin İslam âlemine hangi yolla girdiğini araştıralım:

İslami fetihlerden önce kadim ilim ve felsefenin, Asya'da yayılmasında en önemli rolü ifa edenler Aramiler olmuştur. Bunlar doğudaki fikri egemenliği arkadaşları olan Araplara kaptırdıkları zaman tamamıyla kadim Yunan ilim ve felsefesinin hâkimiyeti altına girmiş, Süryani lehçesini ilim dili haline getirmeyi başarmışlardır.

Miladi ikinci asrın ortasından itibaren Yunan felsefesi Hıristiyanlık ilahiyatı vasıtasıyla Süryaniler arasına girmeye başlamıştır. "Pechito" denilen levhaların İbranice'den Süryanice'ye tercümeleri bu döneme rastlamaktadır. Yine bu tarihlerde bugün "Harran" denilen "Edesse" de Marsiyonitlerin ve Valentin taraftarlarının birçok büroları bulunuyordu. Kısa bir müddet sonra da "Bardesane" bu şehirde Süryani edebiyatını temellendirmiş, son zamanlarda beliren şüphelere rağmen; ancak *İrfaniye* denilen "Gnostizm"e bağlanabilen bir mezhep kurmuştur.

Miladi üçüncü asır başlarında "Urfa" piskaposuyla "Antakya" piskaposu arasında başlayan samimi ilişkiler Süryani ve Yunan kiliselerini birbirine yaklaştırmış, Aramilerle Yunanlılar arasında resmi bir bağ kurulmasını sağlamıştır.

Mezopotamya'nın batısına düşen Urfa şehri oldukça uzun bir dönem Arami kültürünün merkezi olmuş, burada meşhur bir ilim merkezi kurulmuştur. Gerek Mezopotamya'nın çeşitli bölgelerinden, gerekse "Mubed" (Mages)lerin zulmüne uğrayan İran eyaletlerinden birçok genç Urfa mektebinde toplanmaya başlamıştır. Bu kurumda o zamanlar teolojinin bir şubesi gibi kabul edilen Yunan felsefesi inceleniyor, bu alana ait kitaplar Süryanice'ye tercüme ediliyordu. Daha önce "Farslar mektebi" denilen bu kurum daha sonra Nasturi'ler tarafından istila edilmiştir.

Gerek Kitab-ı Mukaddesi Yunanca'dan tercüme etme mecburiyeti ve gerekse Doğu Roma imparatorluğuyla olan siyasi ilişkiler Nasturi'leri, Yunan dilini iyi bir şekilde öğrenmek durumunda bırakmıştır. Ara sıra toplanan "konsil"ler de Yunanca öğrenmeye ayrı özen göstermişlerdir. Çünkü konsiller, tartışmalara katılmak ve bir konuyu savunabilmek için Yunanca'yı iyi bir şekilde bilmeğe ihtiyaç duymuşlardır.

Bir taraftan bu gibi sebeplerden dolayı Yunanca öğrenen Nasturiler, diğer taraftan da mezheplerini savunmak için Yunan felsefesini öğrenmek zorunda kalmışlardır. Mezheplerini savunma ve desteklemek itibarıyla akli muhakeme ve akıl yürütme (istidlal) metodunu takip etmekte olduklarından felsefe öğrenmek kendileri için zorunlu bir hal almıştır.

İskenderiye patriği meşhur St. Siril'in egemenliği sonucu olarak taassup kapısının Doğu Roma ülkesini kapladığı tarihten itibaren Yunan ve İskenderiye felsefesi ancak Mezopotamya'dan emin bir sığınak (melce') bulabilmiştir. O zamanlarda Mezopotamya'da Nasturilere ait 50 kadar ilim kurumu bulunuyordu. Başta Edesse yani Urfa ilim merkezi olmak üzere bütün bu kurumlarda ilim ve felsefe, Yunanca ve Süryanice ile öğretiliyordu.

Miladi üçüncü asrın ortasında "Sasaniler" tahtını işgal eden "Şapur bin Ardişir" in Hozistan eyaletinde kurduğu "Cündişapur" şehri de daha o zamanlarda doğuda bir ilim merkezi olmuş. "Şapur" un Doğu Romalılardan aldığı esirler- ki çoğunluğu ilim adamıydı (erbab-ı irfan)- bu şehirde ilim ve felsefe yayınına başlamışlardır.

Miladi altıncı asırda ve "Kisra Anuşirvan" devrinde (m.531-578) İstanbul imparatoru birinci "Justinyen" tarafından kaba bir taassup nedeniyle baskı altına alınan Avrupa ilmi ve felsefesi de İran kısıralığına sığındıktan sonra Cündişapur, bütün manasıyla bir irfan merkezi olmuştur.

Edesse ilim merkezinin başında bulunanlar, miladi beşinci asırdan itibaren Aristo'nun eserlerini tercüme etmeye başlamışlardır. İlk mütercimler arasında olan "İbas", "Gumas" ve "Probus" isimleri felsefe tarihinde özel bir dönemi temsil eder.

İbas, miladi 435 tarihinden 457 tarihine kadar Edesse ilim merkezinin riyasetinde bulunarak Nasturi mezhebini bu çevrede neşre çalışmış, meşhur "Theodor" un Aristo felsefesine yazdığı şerhi Süryanice'ye tercüme etmiştir. İbas'ın öğrencilerinin şuurlu çalışmaları sayesinde Süryaniler, "Diodor" un eserlerinin tercümelerini okuyabilmişlerdir. Prubus'a gelince, bu zat da Aristo'nun meşhur "*Organon*" adlı eserinin "*Hermeneutica*" ve diğer kısımlarını Süryanice'ye çevirmiştir. Fakat İbas'ın vefatından sonra yani miladi 489 tarihinde imparator "Zenon" cahil papazların teşvikiyle Edesse ilim merkezini tahrip ettirdiği zaman, Nesturyus mezhebine tabi üstatlar ve öğrenciler sürgün edilmişlerdir. Sürgün edilenler, o tarihlerde Doğu Roma imparatorluğuna rakip olan İran kısıralığına sığınarak, "Nizip" ve "Cündüşapur" da yeniden bir mektep açmışlardır.

Edesse, bu faciadan sonra ilmi bir merkez olma durumunu yitirmiş, Yunan ve İskenderiye felsefesi bir süre için manastırlarda yaşa-

mak zorunda kalmıştır. Fakat, çok geçmeden kara taassup buralara da pençe atmak istemiş, Antakya patriği "Filoksen" imparatoru İran himayesindeki Nasturi mektebi ve manastırlarını tahrip etmeye davet etmiştir.⁴

İbas'dan bir asır sonra Re'sul-Aynli Sercis bu faaliyeti canlandırmış, Yunanca'dan Süryanice'ye tıbbi ve felsefi birçok kitap tercüme etmiştir.⁵ Bu kitaplardan bir kısmı mantıkla ilgilidir.

Miladi yedinci asrın başlarında, Urfa'nın yerine kurulan "Kinesirin" ilim merkezi, kadim felsefeyi tedarik etmeye başlamıştır. Piskapos "Sever Seboht" (Severe Seboht) bu müessesede eğitim görmüş, miladi 640 tarihine doğru Aristo'nun "*Birinci Analitikler*"i ile "*Hermeneutica*"sını tercüme etmiştir.⁶

Sever Seboht'un öğrencileri de üstatlarının eserlerini takip etmiş, içlerinden Süryani ansiklopedistlerinin en büyüğü olan "Yakup er-Ruhavi" (Jacques d'Edese) ile "Atnasyus Balad" (Athanas de Balad) tarih ilminde büyük bir şan bırakmışlardır.⁷ Bunlardan sonra da Küfe piskaposu "Atnasyus Corciyor" Aristo'nun "*Organon*" adlı eserini Süryanice'ye tercüme etmiştir. Süryaniler, böylece beş asır kadar Yunan ilim ve felsefesiyle temasta bulunmuş, ilmi ve felsefi birçok eski eseri dillerine tercüme etmiş, Yunanlıların felsefe usul, ananesini alarak bu çerçeve dâhilinde din felsefesine ait birçok önemli eser yazmışlardır. Skolâstik felsefenin şekli bunların eliyle vücut bulmuş, Mantık sanatı Süryani mekteplerinde öğretilmeye başlanmıştır. Görülüyor ki İslam'ın zuhuru esnasında Yunan felsefesinin ruhu, anane ve usulü kadim Yunan ve İskenderiye filozoflarının eserleriyle Arap âlemine komşu olan bir çizgiye intikal ederek "Reha", "Kinesirin" gibi beldelelerde inkişaf ettikten sonra, "Cündişapur"a yerleşmiştir. Süryanice'ye nakledilen bu felsefenin temsilcileri de "Nasturiler"le "Yakubiler" olmuştur. Diğer taraftan İskenderiye'de, eski ilim ve felsefenin son parıltıları Yahudiler vasıtasıyla yaşatılmıştır.

4 Teoloji uzmanı olarak tanınan "Filoksen" aynı zamanda felsefe ile de ilgilenmiştir. Doğu skolâstiğinin ilk izlerini bu zatın eserlerinde arayan tarihçiler vardır. Süryanilerden münazara ilminde şöret bulan en meşhur âlim de miladi altıncı asır başlarında yaşayan "Beyt-i Erkam" piskoposu "Simeoen" dir. Bu zat tarihte İran sofistî lakabıyla anılmaktadır.

5 Tıp ve edebiyat da başarılı bir rahip olan "*Sirciyus Re'sul Ayni*" tarih ilminde de önemli bir şahsiyettir. Fakat verilen bilgilere göre sıccesinin ilmi alandaki kadar iyi olmadığı anlaşılmaktadır. Fesad ahlak ile itham edildiği gibi siyasi hayatı da entrikalarla dopdolu gösterilmektedir. Yunanca'yı İskenderiye'de öğrenmiştir. Bu dilden Süryanice'ye çevirdiği eserlerin önemli bir kısmı tıp ve felsefeyle ilgilidir. Tercümeleleri arasında "Calinus"un en önemli eserleriyle, Aristo'nun "*Kategoriler*", "Porfirus"un "*İsagoci*"si, Aristo'ya isnad edilen "*Kitabu Âlem*" ile ruha ait bir eseri zikredilir.

6 Bu tercümelelerden bir kısmı bugün Britanya müzesinde bulunmaktadır.

7 Bunlardan Yakup el-Rehavi miladi 708, Atnasyus Balad ise 687 veya 688 tarihinde vefat etmiştir.

Gerek Nasturi ve Yakubiler gerekse Yahudiler, tevhidi uluhiyyette Müslümanlarla anlayış bakımından yakın bulunuyorlardı. Hz. Muhammed, Yahudi ve Nesaraya (Hıristiyan) karşı daima güzel bir şekilde davranmış, kendilerine Kur'an diliyle Ehl-i Kitap denilmiştir. Bu anlayış Müslümanları arkadaşları olan müşriklerden ziyade Hıristiyan ve Yahudilere yakınlaştıran bir amil olmuştur. Ayrıca hem Nasturiler, hem de Yahudiler İstanbul'un tutucu (müteasıp) ve Ortadoksi imparatorları tarafından şiddetli zulümlere maruz kaldıklarından Müslümanlara sokulmak, himayelerine girmek istemişlerdir. İşte bu gibi sebeplerden dolayı Müslümanlar daha Emeviler devrinden itibaren Yahudi ve Nasturi alim ve doktorlarla ilişki kurmuşlardır. Bu ilişki Emeviler devrinde iki sonuç meydana getirmiştir: Nasturilerle Yahudiler, kültür ve irfanları sayesinde Müslümanlar arasında bir yer edinmeye başlamış, buna karşılık Müslümanlarda da akli ilimlere karşı derin ve samimi bir ilgi uyanmıştır.

Nasturiler, daha sonra Bağdat saraylarında elde edecekleri mevkiileri henüz kazanmış oldukları zamanlarda, Müslümanlar İskenderiye mektebinin son temsilcileriyle temasa girmişler, bu temas sonucunda İskenderiyeli "Yahya en-Nahvi"nin iki öğrencisi Yunan ilimlerine ait bazı eserleri Arapça'ya tercüme etmişlerdir. İskenderiye'nin son temsilcileriyle temasa giren Müslümanlar, toplumun yüksek sınıfına mensup seçkin insanlardan oluşuyordu. Bu seçkin insanların başında kureyşilerden rakip iki ailenin iki seçkin oğlu (necli) bulunuyordu. Bunlardan biri "Beni Ümmeye" hanedanının kurucusu birinci "Muaviye"nin torunu "Halid bin Yezid" diğeri de "Ali bin Ebi Talib"in torunu "Muhammed el-Bakr"ın oğlu "Cafer-i Sadık"tır. Tevarüs ettiği saltanat tahtının ihtiyar "Mervan"ın eline geçtiğini gören Halid, ilmi araştırmalara atılmış, İskenderiye'nin son âlimlerini davet ederek Kadim Yunan ilmi eserlerinin bazılarını Arapça'ya tercüme ettirmiştir. Mütercimler arasında "Miryanus", İskenderiyeli "Estefan" isimleri ilim tarihinde özel bir yer teşkil eder.⁸

Beni Haşim'in iktidarı kaçırdığını gören "Cefer-i Sadık" da aynı şekilde hayatını ilme adanmış, çeşitli konulara dair birçok eser yazmıştır. Fakat gerek Halid ve gerekse Cafer, kadim ilimleri İskenderiye yoluyla almış olduklarından, esaslı Nil boylarında kurulan Hermes metoda temayül etmiş, müspet ilimler yerine gizli ilimlerle uğraşmışlardır.⁹

8 Rahip "Miryanus"un Latince eserlerde "Adfer" ismiyle bahsedilen "İbni Ebcer"ın öğrencisi olması muhtemeldir. "Abdulmelik bin Ebcer el-Kenani", "Amr b. As"ın Mısır fethi sırasında "Yahya en-Nahvi"nin öğrencileri arasında İskenderiye mektebinin son temsilcisi olarak bulunuyordu. Genç Miryanus, Hermes felsefesinde yetkin olan "İbnu'l Ebcer"den bu ilimleri öğrenmiş, üstadının İslam dinini kabulünden sonra Kudüs'te bir manastıra çekilmiş, daha sonra "Halid"ın davetiyle Şam'a gitmiştir. "Miryanus"un eserlerinden bazıları "Robert Kastrani" (Robert Castrensis) tarafından miladi 1182 tarihinde Latince'ye tercüme edilmiştir.

9 Gizli ilimler; yıldızların ruhaniyeti, sayıların sırları, varlığın özellikleri, feleklerin konununun âlem unsuruna etkileri gibi bir takım mefhumlara istinad eden hurafelerdir. Bunlardan nücüm, sayıların esrarı, simya, cıfr ve kimya gibi hurafeler doğmuştur.

Emeviler devrinde kadim kitapları Arapça'ya tercüme eden "Miryanus"la "Estefan"dan başka "Ehrun el-Kıs", "Casyus", "Masircuya" isimlerinde üç zatın da tercüme faaliyetleriyle meşgul olduklarını biliyoruz. Tarihçi "Muhammed bin İshak"ın ifadesine göre "Ehrun el-Kıs" Doğu Roma imparatoru "Herakliyas" devrinde İskenderiyede eğitim görmüş bir doktor olup, Süryanice "*Künnaş*" adlı bir tıp eseri yazmıştır. "Mervan bin Hakem" devri doktorlarından "Masircuya" ise Musevi olmakla beraber Süryani ırkındandır. Bazı ilavelerle "Ehrun el-Kıs"ın *Künnaş*'ını Arapça'ya tercüme etmiş daha sonra halife "Ömer bin Abdulaziz", Şam kütüphanesinde korunan bu eseri çoğaltmıştır.

Emevilerin dahi veziri "Hacac bin Yusuf es-Sekafi"nin sarayında da "Tayaduk" ve "Theodon" isimlerinde iki doktorun bulunduğu da rivayet edilmektedir.

Kısaca ifade etmek gerekirse ilim ve felsefe göz önünde bulundurulduğunda Emeviler devri iki safha arz eder. Başlangıçta hilafeti elde etmek için boğuşan rakip iki ailenin baş aşağı edilen (menkup) iki evladı, Halid Emevi ile Cafer Alevi ilimlere karşı derin bir ilgi duymuş, el-Kimya (Simya) ve Cifr'in esrarına bulanmış vadilerinde dolaşıp durmuşlardır. Fakat gizli ilimler sahasında açılan bu akım sonucunda "Cabir bin Hayan" gibi bir dahi yetişmiştir.

İkinci safhada söz konusu akım daha mütevazı fakat müspet bir şekil almış, "Ömer bin Abdulaziz" gibi takvasıyla meşhur bir halife bile bu akıma duyarsız kalmamış, "Ehrun"un Süryanice yazmış olduğu *Künnaş*'in Arapça tercümesini tamamlama gereğini duymuştur. Fakat Emeviler devrinde başlayan ikinci akımın seyri çok ibtidai bir durumda kalmıştır. Bunun layığıyla inkişaf edebilmesi için daha yarım asır geçmesine, Müslüman âleminin çöl hayatı ve anlayışından bir türlü ayrılamayan Emevilerin hakimiyetinden kurtulmasına bağlı kalmıştır.

Miladi dördüncü asırda beşeri tarihin en verimli devresini gösterecek olan ilmi çalışmanın hayret verici ilerlemesini görebilmek için, İslami fikirleri daha medeni bölgelerde yayılması, çöl hayat ve anlayışından kurtulmuş ellere geçmesine bağlı kalmıştır.

Hicri ikinci asrın ilk yarısında "Ebu Muslim"ın Horasan'da açtığı siyah sancak bu inkılâbı temin etmiştir. Kanlı bir şekilde başlayan inkılâp beş altı sene geçmeden faydalı emaresini göstermeye başlamıştır. Emeviler devrinde Basra'da kendi kendine teşkil etmiş olan "Hasan Basri" mektebi etrafında doğan mezhebi tartışmalar, fikirlere mantuki münazara incelikleri ülfet ettirmiş, metafiziğe dair mücadeleler, damaklara dışarıdan gelecek felsefi fikirleri ihata edebilecek bir hale gelmiştir.

Esasen "Ebu Muslim" inkılâbının sonucu olan hükümet, birkaç asırdan beri Yunan-İskenderiye felsefesini barındıran Mezopotamya'da

oluşmuştur. “Mansur Devaniki”nin sağlam ve dâhiyane idaresiyle inkılap sarsıntıları azalır azalmaz, tabii olarak fikri faaliyetler ortaya çıkmaya başlamıştır.

Miladi yedinci asrın sonlarına doğru “Cündişapur” medresesi ri-yasetinde bulunan Süryani âlimlerinden “Corciyus (George) bin Bah-tishu”, halife Mansur tarafından Bağdat’a davet edilince, İskenderiye Yeni-Platonizmin verimli varisi olan bu mektebin kudretli sultanı, ba-sarılı Müslüman gençleri nüfuzu altına almakta gecikmemiştir.

Mansur devrinde (h.136-158) ansiklopedik mahiyette, şümullü bir tercüme faaliyeti başlamıştır. Başlangıçta Süryanice ve Farsça’dan meydana gelen tercüme faaliyeti, tedricen Yunanca, İbranice ve Hintçe olan eserleri de havzası alanına almıştır. İlk etapta bütün bu dillerden gelişi güzel birçok kitap Arapça’ya tercüme edilmiştir.

İlk zamanlarda Yunan felsefesi tamamıyla kavranılmamıştır. Bu durum çok tabiidir. Çünkü çeşitli yollardan gelen ve çeşitli dillerden nakledilen felsefi kitaplar, henüz ilmi bir mahiyet kazanmamış olan bir dille, felsefe ile ilgilenmemiş damaklara yerleştirebilmek zor olmuştur. Aristo’nun iyice anlaşılacak yapılmış mükemmel tercümelerini görebilmek için hicri dördüncü asrın başlarını, yani Farabi’nin dönemi-ni beklemek gerekmiştir. Gerçi o zamana kadar Süryaniler arasında Yunan felsefesinin eğitimi devam etmiştir. Fakat bu eğitim de Yunan felsefesindeki yüksek sınıfın dört büyük eseri ihmal edilmiş veya ta-mamıyla anlaşılammıştır. Süryaniler, sadece çöküş devrelerinin ikinci derecesindeki skolâstik eserleriyle meşgul olmuşlardır.

Abbasiler devrinde yani tercüme faaliyeti ortaya çıktığı zamanlarda bile ilmi ve felsefi eserler, ilk önce Süryanice’ye daha sonra da Arapça’ya tercüme edilmiştir. Bu nedenle İslam düşünürleri Yunanca olan eserlere, bu eserler Süryanice’ye çevrildikten sonra vakıf olabilmişlerdir. Me’mun devrinde kurulan “Huneyn” mektebi mütercimleri hep bu şe-kilde hareket etmiş, Meşşai felsefeye ait eserleri ilk önce Süryanice’ye daha sonra da Süryanice’den Arapça’ya tercüme etmişlerdir.

Abbasiler devrinde kadim felsefe ve ilimleri Yunanca ve Süryanice’den Arapça’ya tercüme eden mütercimleri derece itibariyle iki sınıfa ayırmak mümkündür. Birinci sınıf mütercimlerin başında, “Huneyn bin İshak İbadi”yi zikretmek gerekir. Gerçi “Mansur Devaiki”nin Cündişapur’dan davet ettiği “Corcis” ile oğlu “Bahtishu” ve bunun oğlu “Cibril” de ilim ve felsefenin Bağdat’ta yayılmasına hizmet etmişlerdir. Fakat bunlardan sadece “Corcis” tercüme ile ilgilenmiştir.

Eski Arap eserlerinde “Şeyhu’l Mütercim” ismiyle anılan “Huneyn” hicri 194 tarihinde doğmuştur. Nasturi bir sarrafın oğlu olan Huneyn, Yunanca’yı ve kadim felsefeyi İskenderiye de öğrenmiş, Bağdat’a dön-

düğünde “Me'mun” tarafından mahiyetine verilen “Hacac bin Matar” ve Beytu'l Hikme idarecisi olan “Salma” ile beraber eski kitapların tercümesine yapmak üzere görevlendirilmiştir.

“Huneyn”in “Davud” ve “İshak” isminde iki oğlu da babalarından sonra tercüme ile ilgilenmişlerdir. Bunlardan “Davud” özellikle Aristo'nun eserlerini tercüme etmekle şöhret kazanmıştır. “İshak”ın tercümeleri ise sıhhat ve güven itibarıyla miladi onuncu asırda büyük bir önem kazanmıştır. “Huneyn”in yeğeni “Hubeyş Asım Dimeski” de “el-Mütevekil” devrinde büyük mütercimler arasında yer almıştır. Felsefedeki geniş vukufu, ciddi araştırmalarıyla bilinen “Kusta bin Luka” da büyük mütercimlerden sayılmıştır. Tatlı ifadesi, parlak zekâsıyla tercüme ettiği kitapları herkese okutturmuştur. Mamafih, büyük mütercimler listesine “Maserceveyh”, “Kerhi” ve “Sabit” isimlerini de ilave etmek gerekir. “Maserceveyh” ailesinden büyük “Masrceveyh” ile oğlu “İsa” hem tercüme ve hem de telif ile şöhret kazanmış, “Kerhi” ailesinden de “Şüheda Kerhi” ile oğlu yetişmiştir. Harran Sabiilerinden olan “Sabit bin Kurra” ise mütercimlikte olduğu kadar felsefede de büyük bir mevki kazanmıştır. Oğlu “Sinan” ile torunu “Sabit bin Sinan” da her iki hususta babalarının çok kıymetli birer takipçisi olmuşlardır.

Birinci derecedeki bu şahsiyetlerden sonra mütercimler listesine daha birçok isim eklemek gerekmektedir. “İbn Ebi Useybia”, Yunanca eserlerin tercümesiyle ilgilenen mütercimlerin sayısını otuza kadar çıkarmaktadır. “İbnu'n-Nedim” ise fihristinde bu sayının daha fazla olduğunu ifade etmektedir.

Abbassiler devrinde inkişaf eden tercüme faaliyeti başlıca şu üç aşamayı arz etmektedir:

1. Cündüşapur medresesi yerini Bağdat'a bırakarak tedricen etkisini kaybetmiş, “Bahtishu” ailesiyle “Serapiyun” ve “Mezua” gibi büyük ve önemli şahsiyetler Bağdat'a gelmiştir.

2. Hummalı bir faaliyetle kadim eserlerin tercümelerine devam edilmiş, sadece Yunanca eserler değil İran, Hint, Keldani ve Kıptilere ait kitapların da tercümeleri yapılmıştır.

3. Tercüme faaliyetinin sonucu olarak, bizzat Müslüman gençler içinde ilim ve felsefede çok seçkin şahsiyetler yetişmiştir.

Bu devirde tercüme olunan eserlerin genellikle ilmi ve felsefi olması dikkat çekicidir. Kadim Yunan edebiyatçılarının şiir ve destanlarına, Yunani efsanelere karşı tamamıyla duyarsız kalınmıştır. Buna karşılık Yunan filozoflarından tanınmayan şahsiyetler bir kaç kişiyle sınırlı kalmıştır. Başta Aristo olmak üzere, Eflatun, Pisagoras, Demokritos gibi filozoflar, oldukça incelenmişlerdir. Fakat bu filozofların metotları

hakkındaki bilgiler İskenderiye ve Süryaniler yoluyla edinildiğinden, çeşitli filozofların nazariye ve fikirlerini birçok noktada karıştırmış, bunların hepsinde bir tür Neo-Plâtonizm görmüşlerdir.

İşte hicri üçüncü asırda mütekellimin sistemini yadırgamak suretiyle sahneyi alan mütefekkirler, tercüme faaliyetinin doğurduğu bu yeni akımı temsil etmişlerdir. Felasife ismini almak suretiyle mütekellimden ayrılan bu akım takipçileri, Süryanilerce bir gül gibi telaki edilen Yunan anane felsefesinin hakiki takipçilerinden başka bir şey değildir. Fakat bunlar diğer bütün dindar filozoflar gibi kesin bir mahiyete haiz addettikleri “Felsefe” ile “Din”, “İlim” ile “İman” arasında bir uygunluk görüyorlardı.

Hâlbuki Yunan felsefesi hakikatte oldukça karışık bir yığın fikir ihtiva etmiştir. İlk bakışta bu karışık nazariyeleri İslam ilahiyatı ile uygun görmek zor bir şeydir. İşte İslam filozofları ismini alan mütefekkirler, başlıca çabalarını bu zorlukları giderilmesinde göstermiş, hakikat olarak kabul ettikleri Yunan felsefesiyle İslam inancını bağdaştırmaya çalışmışlardır.

İlk İslam filozoflarına göre felsefe tek bir sistemdir. Yalnız binlerce safha ve görünüşü (manzara) vardır. Bu safhalar, en müspet deneyicilikten (ihtibarilik) tasavvufun en aşırı şekillerine kadar birçok safhayı ihtiva ediyordu. Hakiki filozof çeşitli safhalar arasındaki ahenk birliğini en iyi anlayabilen kimsedir. Böyle bir anlayış ise sadece Aristo’da vardır. Bunun için İslam filozofları Aristo’ya tabi olmuşlardır.

Aristo’yu imam kabul eden İslam filozoflarının şiarı; ilim ve maarifte “Nazar ve Burhan”, yaratıcıyı ispat hususunda ise, “İmkân” metodunu takip etmektir.

Gerçi kalamcılar da nazar ve burhan metodunu takip ettiklerini iddia etmiştir. Fakat kadim felsefe geleneğini takip edenler burhanı yani yakini metodun sadece kendileri tarafından takip edildiğini, kalamcıların gerekli gördüğü burhanın ise cedeli burhan olduğunu ileri sürerek hak ve hakikat taraftarlığını kendilerine hasretmişlerdir.

Felasife’nin bu iddiası pek de haksız değildir. Çünkü kalamcılar için işlerin hakikatine vakıf olmak bir vasıta iken, felasife için bir gayedir. Muayyen inançları karışıklıktan muhafaza, o inançlara aykırı olan fikir ve istidlalleri çürütmek, tezlerini ortaya çıkarmak gibi endişeler felasife’de yoktur.

Mütercim kitaplarından mülhem olanlar, ne Selefiye’nin takip ettiği Kur’ani yolu, ne de kalamcıların gerekli gördüğü kelam yolunu beğeniyorlardı. Onlar Selefiye’nin yolunu sadece halk kitlelerini, basit fikirli insanları ikna edebilecek hitabi mukaddimelerden ibaret sayı-

yor, kelim yolunu ise mücerret cedeli bir yol görüyorlardı. Onlara göre özellikle hak ve hakikatin taraftarı yalnız kendileri olduğundan hakiki burhan ehli de sadece kendileri idi.

Felasife ismini alan zümrenin bu anlayışı, müşahedelerine dayanıyordu: Mütakellim ismi altında toplananlar, o zamana kadar çeşitli mezhepler arasındaki tenakuz ve tearuzları ortaya çıkarmak, ilahiyat meselelerinde dine tabi olmak, felsefe usulünün ma'kulat sahasında da dini usule aykırı olabilecek ilmi bir önemi olmadığını ispata çalışmak gibi gayeleri takip ettiklerinden, çok tabii olarak cedeli gerekli görmüşlerdir. Mütakellim dini esas kabul ettiklerinden bütün muhakemelerinde bu esas, kendilerine hakim bulunuyordu. Bu nedenle bedihi akla aykırı görünen nassların sadece te'vili ile yetinmişlerdir.

Hâlbuki tercüme faaliyetinin doğurduğu yeni fırka, Yunan filozoflarının fikir ve nazarlarını bazı düzeltmelerle dini alana sokmak, din-den doğan veya mülhem olan fikirleri felsefi alana yaklaştırmayı gaye edinmiştir. Demek ki İslam filozofları ismi verilen kişilere göre hakikatin hakiki metodu sadece İskenderiye yoluyla gelen geleneksel Yunan felsefesi olmuştur. Bu telakkide buldukları için Yunan felsefesinin geleneksel kadrosunun dışına bir türlü çıkamamışlardır. Bu geleneğe çok sadık ve Yunan felsefesinin hak ve hakikat olduğuna da son derece emindiler. Bunun içindir ki nass ve peygamberlerin sözlerine sadece hayali bir mahiyet vermişlerdir. Hatta Farabi, felasifeyi peygamberlere tercih ederek, filozofun hakiki işleri, peygamberlerin ise mütehayyel işleri bildiklerini ifade etmiştir.

İskenderiye süzgecinden sızan Yunan felsefesinin Süryaniler arasında aldığı şeklin devamından başka bir mahiyet arz etmeyen bu akım, ne ortaya çıktığı ilk dönemlerde ne de daha sonra ulaştığı inkişaf ve tekâmül devrinde geniş ölçüde yayılmıştır. Mütercimlerin kitaplarını takip eden seçkin bir sınıfla sınırlı kalmıştır.

Şehristani "İbni Sina"dan önce filozof ismini almış olanların sayısının sadece on dokuzu ulaştığını haber vermektedir: Kindi, Huneyn bin İshak, Ebul Ferec, Ebu Süleyman el-Senceri, Ebu Süleyman Makdisi, Sabit bin Kurra, Ebu Temam Yusuf bin Muhammed Nisaburi, Ebu Zeyd Ahmed bin Sehl el-Belhi, Ebu Muharib Hasan bin Sehl, Ahmed b. Tayib es-Sarahsi, Talha b. Muhammed en-Nesafi, Ahmed b. Muhammed el-İsferaini, İsa b. Ali el-Vezir, Ebu Ali Ahmed b. Miskeveyh, Yahya b. Adiy, Ebu'l Hasan Amiri, Ebu Nasr Muhammed el-Farabi'den ibaret olan bu on dokuz kişiden bazıları Müslüman değildir. Gerek bunlar ve gerekse bunlardan sonra gelenler tercihen Aristo'nun İskenderiye yoluyla gelen metodunu takip etmişlerdir. Çünkü bütün sebep ve amiller felsefeye meyleden zekâları Aristo metodunu tercih ve takibe sevk etmiştir.

İlk önce, kadim felasifeden tercüme olunan eserler arasında sadece Aristo'nun eserleri ansiklopedik mahiyete haiz bulunuyordu. İlim ve fenlere dair henüz hiçbir şey bilmeyen fakat öğrenme azmi bulunan dimağlar için her meseleye cevap veren bir öğreticiye (muallim) bağlanmak kadar tabii bir şey yoktur. Aristo'nun kitapları ise bu vazifeyi fazlasıyla ifa etmiştir.

İkinci olarak, tercüme edilen eserlerin çoğunu Aristo ve şarihlerinin eserleri teşkil ettiğinden bu metodun diğer metodlara göre daha kolay görünmüştür. Esasen gerek İskenderiye mektebinin ikinci ve üçüncü derecedeki temsilcileri ve gerekse Süryani Hocalar (muallim), Aristo'nun kitaplarını kendi anlayışlarına göre uzun uzadıya şerh ve izah etmiş olduklarından felsefi araştırmalara yeni başlayan Müslüman gençler için bu metod daha çok işlenmiş izlenimi vermiştir.

Üçüncü olarak, Aristo şarihlerinin tercüme edilen kitaplarında bu metod diğer metodlarla mukayese edilmiş ve onlara tercih edilmiştir. İskenderiye mektebinin ikinci neslini Aristo metoduna sürükleyen akım diğer felsefi metodlarında "Aristotelizm"e kapılmalarını sağlamıştır.

İşte bu sebeplerden dolayı İslam dünyasında Aristo'nun eserleriyle, kadim müellifler tarafından bu eserler üzerine yazılmış olan şerhler daha çok ilgi görmüş, İslam filozofları ismini alanlar, özellikle Aristo metodu diye İskenderiye mektebinin ikinci nesli tarafından ileri sürülen sistemi kabul etmişlerdir.

İlk etapta Arapça'ya tercüme edilen felsefi eserlerin "İskender Afrodisi", "Temistiyus", "Ammuniyus" ve "Yahya en-Nahvi"¹⁰ gibi ikinci devrin Aristo şarihlerine ait eserler olduğu görülmektedir.

Müslümanların Aristo'dan sonra önemle takip ettiği ikinci filozof da "Eflatun" olmuştur. Eflatun'un anlaşılması daha zor, daha az afakileşmiş, eski felsefi mekteplerin felsefelerin rivayetleri arasında daha az öğrenilmiş olan felsefesi, ilk zamanlarda daha az anlaşılabilir, daha az ilgi görmüştür.

Daha sonraki dönemlerde ise bu iki üstattan başka metodları az çok birbirleriyle uygun olmayan birçok filozof incelenmiştir. Bunlar arasında Neo-Platonizm takipçilerinden "Forfirus", doktor "Calinos", İranlı "Mani", Gnostik "Maryus", Atomist "Demokritos" isimleri zikredilebilir. Bütün bu filozofların birbirlerinden az veya çok farklı olan metodlarının tevhid ve te'lifinden çıkan felsefi anane genel itibarıyla Neo-Platonizme çok yaklaşmıştır.

10 Yahya en-Nahvi, İslam'ın zuhuru esnasında İskenderiye'de Yunan felsefesinin son temsilcisidir. Mısır'ın "Amr b. As" tarafından fethi esnasında Yahya en-Nahvi'nin hayatta olduğu ve İskenderiye kütüphanesinin korunması için Amr b. As'a müracaatta bulunduğu hakkında "Ebul Ferec Garigoryas"ın naklettiği rivayet efsaneden başka bir şey değildir. Çünkü Yahya en-Nahvi'nin Hz. Peygamberin hicretinden kısa bir süre önce vefat ettiği bilinmektedir. Bu nedenle kendisini Hz. Ömer devrinde (devri faruk) hayatta göstermek tarihi bir hatadır.

Gerçi tarihçi “Mes’udi”, kendi zamanında yani hicri dördüncü asrın ilk yarısında Müslümanlar arasında “Pisagoras” felsefesinin de yaygın olduğunu haber vermektedir. Fakat Mesudi’nin söz konusu ettiği Pisagoras felsefesinden, Neo-Platonizmi anlamamız gerekir. Çünkü Arapça yazılmış eski felsefe kitaplarında Eflatun ve Pisagoras metodlarının Neo-Platonizm ile karıştırılmış olduğu görülmektedir.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi Yunan felsefesinin Müslümanlar arasında Neo-Platonizm şeklinde yayılmasında ilk mütercimlerin yani Süryanilerin büyük bir etkisi olmuştur. Süryaniler öteden beri hikem edebiyatına çok fazla önem vermişlerdir. Hikem edebiyatı ise Neo-Platonizmin çeşitli metodlarının tevhid ve telif şeklinin yayılmasını kolaylaştırmıştır. Süryaniler arasında Eflatun, Menander, Sekondos, Pisagoras gibi filozofların ruh felsefelerini toplayan vecizeler, örnekler ve hikemiyat mecmuaları çok rağbet görmüştür.

Süryanilerin bu eğilimi Müslümanlar arasında da görülmektedir. İslam düşünürleri (mütefekkir) tarafından Neo-Platonizme büyük bir rağbet gösterilmiş olduğu halde bu felsefenin üstatlarından olan “Plotin”in az tanınmış olması dikkat çekicidir. Arapça yazılmış eski eserlerde “Yunanlı Şeyh Fluton (Plotin)” diye kabul edilen bir meşhur filozofa ait bazı eserlerin “Eflatun” veya “Aristo”ya isnad edilmiş olmasının sebebi budur.

Müslüman mütefekkirlerin Aristo’ya karşı gösterdikleri ilgi sebebiyledir ki eserlerinin metafiziğe ait kısımları çok erkenden yani hicri 226 tarihine doğru “İbn Naime” tarafından Arapça’ya tercüme edilmiştir. Eser, çok fazla ilgi gördüğü için halife Mu’tasım’ın oğlu “Ahmed”, Arap filozofu “el-Kindi”yi, tercümeyi tekrar aslıyla birlikte gözden geçirerek ihtiyaç duyulan yerlerini tashih etmek için görevlendirmiştir.

Aristo’nun eserleri az çok tanındıktan sonra bu eserler üzerine Yunan ve İskenderiyeli şarihler tarafından yazılmış olan kitaplar da ayrıca Arapça’ya tercüme edilmiştir. Şarihler arasında bilhassa “Porfirus”, “İskender Afrodisi”, “Temistiyus”, “Jan Filopun”un eserleri tamamen Arapça’ya tercüme edilmiştir.

Aristo’nun en büyük şarihlerinden sayılan “İskender Afrodisi” mütefekkir genç Müslümanların gözünde çok yüksek bir ilmi mevkiye sahip olduğunda eserleri çok pahalı fiyatlarla kapışılmıştır. Eserlerinden sadece ikisinin üç bin altına satılmış olduğu rivayet edilmektedir.

Aristo’nun diğer bir şarihi olan “Temistiyus”un eserleri de büyük bir ilgiye mazhar olduğundan “Huneyn”, “İshak”, “Ebu Bişr Metta”, “Yahya bin Adiy” gibi yetkin mütercimler tarafından Arapça’ya tercüme edilmişlerdir.

Simpilisyus tarafından Aristo’nun ruh hakkındaki eseri üzerine yazılan şerhle, “Masidun”un aynı müellifin bazı eserlerine yazdığı şerh-

ler, "Piruklus"un teolojiye dair olan eserleri de ilk hamlede tercüme olunan önemli eserleri teşkil ediyordu.

Görülüyor ki İslam mütefekkirleri felsefi araştırmalara başladıkları zaman en çok Aristo ve Eflatun isimleri arkasında yürümüş, özellikle Aristo'nun İskenderiye'de başka bir renk alan felsefesini işletmeye çalışmışlardır. İşte İslam felsefesi eserlerdeki "Meşaiye" ve "İşrakiye" mekteplerinin kaynağı budur.

Meşaiye ismi, Aristo metodu çerçevesinde nazar ve istidlal yolunu takip edenlere verilirken; hakikate, riyazat ve müşahede ile ulaşılabilirliği iddiasında bulunanlara da "İşrakiye" denilmiştir.

Meşsailer, kendilerini samimi ve halis Aristo takipçileri addettikleri gibi İşrakiler de güya Eflatunun takipçileri olmuşlardır. Fakat gerçekte ne Meşaiye yolu tam manasıyla Aristo sistemi, ne de İşrakiye Eflatunun sistemidir. Her ikisi de İskenderiye'de aldıkları şekillere bürünmüşlerdir.

Meşsailer, kendi yollarının nazari kuvvet ile tamamlandığını ve nazari kuvvetin dört mertebesini takip etme esasına dayalı olduğunu iddia ediyorlardı. Nazari kuvvet için kabul ettikleri dört mertebe de "Heyulani Akıl", "Bil Fiil Akıl", "Bil Meleke Akıl" ve "Müstefad Akıl" isimleriyle birbirlerinden ayrılmıştır. Müstefad Akıl mertebesini, nefsin idrak ettiği nazariyatı hiçbir şey gizli kalmayacak şekilde müşahede olunabileceği tarzında izah ediyor, bu mertebenin nefsi natika için en büyük mutluluk (saadet-i uzma) ve ulaşılacak en son gaye (gaye-i kusva) olduğunu söylüyorlardı.

İşrakiye yoluna gelince o da, ameli kuvvet ile bütünleşme (istikmal) ve ameli kuvvet derecelerini takip etme yoludur. Bu dereceler de; zahiri arınma, batini arınma, nefsin şüphe ve vehimlerinden uzak halis kudsi suretlerle süslenmesi (suveri kudsiye-i halise ile tahlis) ve İlahi Cemal ve Celali düşünmek (mulahaza-i cemal ve celal-i ilahi) isimleriyle birbirlerinden ayrılmaktadır.

Görülüyor ki İşrakiye yolu, hakiki Eflatun mesleki değil, belki "Neo-Platonizm tasavvufu" dur. Bu sistemde, zannedildiği gibi Hint veya İran unsuru mevcut değildir.

Daha önce işaret edildiği gibi İslam filozofları, Eflatun ve Aristo felsefeleri diye bu iki felsefenin İskenderiye-Süryani mekteplerinde yoğrulan şekillerini almış olduklarından çok farklı olan bu iki felsefe arasında büyük bir farklılık görmemişlerdir. Hatta her iki yolu birden gerekli görenler olmuştur. İşrakiye yolunu vücudi tasavvuf metodlarından büyük bir itina ile ayıran "İbn Tufeyl" bile, bir birlerine karşı ve hiç olmazsa birbirlerinden ayrı olması gereken Meşaiye ve İşrakiye yolları arasındaki farkı kabiliyetle ortaya konan bir çeşitleme, (isti'dadi

bir tenvi'), kısmi bir tahsis gibi göstermiş, diğer bir tabirle bu farkı aynı rengin çeşitli tonları şeklinde tasavvur etmiştir.

Demek ki İslami felsefe, Meşaiye ve İshrakiye yolları arasında gaye itibariyle bir zıtlık görmemiş, nefs-i natıkanın bu iki yoldan herhangi biriyle marifeti ula'ya (yüksek bilgiye) ulaşabileceğini kabul etmiştir. Şu kadar ki Meşşailer bu gayeye ulaşmak için fitri kuvvet ile istikmal metodunu, İshrakiye ise ameli kuvvet yani müşahede ve hads istiğrakı ile istikmal metodunu tercih etmişlerdir.

Meşşailer de "Kudret-i Mahd"ın yani Allah'ın maddeye tesirini izah için Neo-Platonizm taraftarlarının doktrinlerini almış bir tür "Sudur" kabul etmek suretiyle "Allah" ile "alem" arasında "feleki akıllar"ı koymuşlardır. Fakat "İbni Haldun"un da ifade ettiği gibi İshrakiye yolu ile elde edilen bilgi daha kesin, daha geniş görülmüştür. Gerçi Meşşai yoluna göre nazari kuvvet mertebelerinin dördüncüsünü oluşturan "Mustefad Akıl"dan "nefse müşahede yoluyla bilinen eşyanın suretlerinin feyezana edeceğini" kabul ediliyor ve bu itibarla Meşşailerin mustefad akıl mertebesi, İshrakiye yolundaki ameli kuvvenin üçüncü derecesine yani "nefsin halis kudsi suret ile tecellisi" mertebesine ortak oluyordu.

Fakat münazara yolunda vehmin galebe ve istilası bakımından "Mustefad akıldan nefse taşan (feyezan eden) bilgilerin şüphe ve vehimlerden uzak olamayacağı" ileri sürülerek İshrakiye yolu tercih edilmiştir.

Çünkü İshrakiye yolundaki ameli kuvvenin üçüncü derecesindeki yani nefsin tecelli ettiği "halis kudsi suret"de böyle bir şüpheye ihtimal verilmiyordu. Hakikatte İshraki sistemine göre bu mertebede hissi kuvvenin akli kuvveye üstün geleceği kabul edilmiş olduğundan aralarında tabii olarak delilsiz tartışma ihtimali kalmamıştır. Ayrıca İshrakiye yolunun üçüncü mertebesinde "nefse taşıyacak (feyezan edecek) olan halis kudsi suret"ın bazen çok faydalı ve çok bol olabileceği tasavvur edilmiştir. "Gazali" diyor ki: "Tamamıyla ve mükemmel şekilde cilalanmış bir ayna karşısındaki eşyaların hepsi o aynada görülebileceği gibi, nefsi natıka da (insan) kirlilikten berrak olan dereceye, dünyevi bağlarının kirliliğinden parlaklığı nisbetinde şekilleri göstermeye yatkın olur."

Hâlbuki Meşaiye yolunun Müstefad akıl mertebesi içinde böyle bir durum tasavvur olunamıyordu. Yine Gazali diyor ki: "Müstefad akıl mertebesinde nefse vaki olan taşma (feyezan) bilinmeyene ulaşmak için tertip olunan ilke (mebadi) ile uygunluk arz eder. Tıpkı, bir kısmı cilalanmış aynanın karşısında olan şeylerin sadece bir kısmının görülmesi gibi."

Görülüyor ki İshrakiler, Neo-Platonizmde daha fazla ileri gitmiş, hatta tedricen mistisizme meylederek insanla İlk Aklın (akl-ı evvel) ve

Allah'ın ittihadıyla meşgul olmuştur. İslam felsefesi klişesi altında toplananlardan el-Kindi, Farabi, İbni Sina ve İbni Rüşd Meşaiye felsefesi temsilcisi oldukları gibi, İbni Bacce ve İbni Tufeyl de İshraki felsefeyi temsil etmişlerdir.

İslam âleminde felsefi harekete genel bir göz atılacak olursa bu hareketin yalnız Aristo ve Eflatun takipçilerine inhisar etmiş, bir çok safhalar geçirmiş olduğu görülecektir. Bu safhalar arasında Dogmatiklik (nusussiyeye), Şüphencilik (rububiye), Zuhuriye sistemlerinden başka "Spinoza" ve muasır "Vücudiye" nazariyelerinin izlerini de bulmak mümkündür.

Büyük İslam filozoflarının sonuncuları miladi on ikinci asırda yaşamışlardır. Miladi on ikinci asırdan itibaren artık hakiki Meşaiye takipçisi olarak kimse görülememektedir. Bu tarihten sonra ancak kelim usulü ile felsefeyi mezc eden, dini meseleleri felsefi muhakemelerle ispata çalışan birkaç kelim ilmi temsilcisi yetişmiştir.

Meşaiye ve hatta İshrakiye mekteplerinin yok olmasında en önemli amil, miladi on ikinci asırdan itibaren ortaya çıkan Eşari mezhebi olmuştur.¹¹ Eşari'nin kurduğu mezhep kısa bir zamanda başta Mü'tezile olmak üzere diğer mezheplere ilgiyi azaltmış ve tedricen fikirleri dar ve sınırlı bir çember içine almıştır. Bu çember teşekkül ettikten sonra tabiatıyla felsefe de tedricen ölmüştür. Bu sebeptendir ki, doğuda "İbni Sina" dan sonra Meşaiye sisteminde büyük bir filozof yetişmemiştir. Gerçi sonraki dönemlerde Eşari kelamını desteklemek için felasifenin esaslarından istifade etmek için bir cereyan uyanmış ve bu yolda yazı yazan müellifler olmuştur. Fakat bu müellifler arasında bir orjinalite gösterebilen şahsiyet çıkmamıştır. Aksine bu akım hem felsefenin, hem de Eşari kelamının yok olmasının sebebi olmuştur.

11 Eşari mezhebi "Selahaddin Eyubi" ve halifleri zamanında mısırdaki, "Muvahidin" devleti devrinde Afrika ve Endülüs'te ortaya çıkmış ve buralarda da tedricen felsefi hareketi durdurmuştur. Muvahidin hanedanının miladi 1184 tarihinde başa gelen üçüncü hükümdarı "el-Mansur Ebu Yusuf Yakup" zamanında Endülüs'ün son büyük filozofu olan "İbni Rüşd" hayli baskıya maruz kalmıştır. el-Mansur'un oğlu zamanından ise "Eşbile"li "İbn Hubeyb" felsefe ile meşgul olmasından dolayı takibata uğramıştır.