

## İBN SİNA'NIN FELSEFESİ\*

*Hilmi Ziya Ülken*

İbn Sina'nın pek çok eseri vardır ve çok erkenden yazmağa başlamıştır. Sistemini bütün halinde veren ansiklopedik eserleri başta gelir. Bunların en genişisi *Şifa*'dır ki Meşşâî felsefesinin en esaslı eseridir. Mantık ve matematikle başlar, bütün tabiat ilimlerini gözden geçirir, metafiziğe kadar yükselir. İbn Sina sonradan bu eserini kısaltarak *Necat*'ı yazdı. Daha sonra onun üzerinde düzeltmeler ve değiştirmeler yapmak üzere *İşarat ve't - tenhîbat*'ı yazdı. En özetlenmiş olan bu son eseri sistemini anlatan en tam kitabı sayılır.

İbn Sina'nın ansiklopedik eserlerinin başında *Hikmet - ül - arudhiyye* gelir. Bu gençlik eserinde fikirleri yeni gelişmeye başlamıştır. Bu cins kitaplarından sonuncularından olan *Hikmet - ül - meşrikiyye* de bütün şahsî nazariyelerini toplamıştır. Filozof İslâm âleminde Alşayh - ürreis ünvanıyla tanınmıştır. Kitaplarının çoğunun başında bu ünvan geçer. Bunlardan başka, filozofun psikolojiye dair bir çok risalesi ve hayatının son devrinde fikirlerini sufilik ve işrakilik yönünde geliştirmesine sebep olan felsefî romanları ve edebî - felsefî risaleleri vardır. En mühim eserlerinden biri bütün Orta çağda filozofun Hippokrat'dan sonra batıda en büyük hekim olarak tanınmasına sebep olan *Kitab-ül-kanun fit - Tıbb*'ıdır ki, kısaca «Kanun» adıyla tanınır. Fakat İbn Sina, İbn Baytar, İbn Rıdhvan gibi doğrudan doğruya ilmî araştırmalara kendini vermedi. Zamanına kadara gelen bütün bilgiyi topladı, sınıfladı ve en geniş bir Tıp ve tabiat ilimleri «Mecelle» si (*Code*) haline getirdi.

---

\* Merhum hocamız *Ord. Prof. Hilmi Ziyâ Ülken* (1901-1974)in, bu vesileyle ruhunu şâd etmek için, bu yazı onun. *İslâm Felsefesi, Kaynakları ve Tesirleri*, (Ankara, ts.) adlı eserinden (s. 89-109), aynen aktarılmaktadır.

*Sistemi* : İbn Sinâ'nın sistemi Orta - çağ felsefelerinin karakterini taşımaktadır. *Empirisme ve rationalisme onda bölünmez bir bütün teşkil eder.* Batıda Saint Thomas ve Doğu'da İbn Sina skolastiğin en büyük temsilcisi sayılırlar. Onların gözlem ve deneye hiç yer vermedikleri şeklinde yapılan tenkitler yersizdir. Tersine, İbn Sina'nın skolastiği bilginin gelişmesine engel olan tecrübe ile aklın ayrılmaz birliğine dayanmaktadır. Skolastiklerden büyük bir kısmında olduğu gibi, filozofun haksız tarafı, akli henüz zayıf olan bir ilmin hizmetinde kullanmasıdır. (Carra de Vaux, *Avicenne*, 1900) Sisteminde aklın tenkitçi rolüne hiç bir değer verilmemiştir. Felsefe ancak birleşmesi fazla erken olan akıl ve tecrübe birbirinden ayrıldıktan sonra skolastikten kurtulabilmiştir ki, bu da Doğu'da kısmen Gazalî ve Batıda Guillaume d'Occam ile meydana çıkmıştır. İlim zihniyeti ancak tecrübe verileri karşısında tenkitçi rolü aldıktan sonra gelişmeye başlamıştır.

*İbn Sina akılla tecrübe arasındaki bu kaynaşmayı E. Z. Razî ve Fârabî sistemlerini birleştirerek sağladı.* Bunun için ona skolastiğe en yetkin şekli veren ilk düşünür demek doğru olur. Fakat yine o, derece derece bu Empirico - rationaliste bütünden İrrationalisme'e yükseldi. Sistemin bu evrimi onu meşşalilik'ten işrakîlik yönüne doğru götürdü.

*İlimler sınıflaması* : Aristo ve Farabînin sınıflamalarından mülhem olmakla birlikte, İbn Sina yeni bir ilimler sınıflaması ileri sürüyor, ilimleri madde ile şeklin münasebeti bakımından üçe ayırıyor :

1) Maddesinden ayrılmamış olan şekillerin ilmi : Tabiat ilimleri veya aşağı ilimler (*el-ilm-ül-esfel*).

2) Maddesinden tamamen ayrı olan şekillerin ilmi : Metafizik ve mantık veya yüksek ilimler (*el-ilm-ül-âli*).

3) Maddesinden ancak zihinde ayrılan, bazen onunla bir, bazan ayrı olan şekillerin ilmi : Matematik veya orta ilimler (*el-ilm-ül avsat*). Orta ilim, yüksek ve aşağı ilimler arasında köprüdür. Bundan dolayı İbn Sina matematik ilimlere büyük bir önem veriyor : Matematikten mantığa ve oradan metafiziğe geçiyor. Bu bakımdan İbn Sina ile Leibniz arasında bir benzetme yapabiliriz. İbn Sina ayrıca yine Aristo gibi felsefeyi ikiye ayırıyor :

- 1) Nazarî hikmet,
- 2) Amelî hikmet.

Birincisinde tabiat felsefesi, matematik felsefe ve metafizik vardır. O yalnız bilgiye aittir; eylemle ilgisi yoktur. İkincisi hem bilgiye, hem eyleme aittir : Medenî hikmet veya siyaset, ev hikmeti veya ekonomi (*El-hikmet ül - menziliye*), ahlâkî hikmet (*El - hikmet ül - hulkiye*) kısımlarını içine alır. İbn Sina bu sınıflamada ferdden topluma değil, toplumdan ferde doğru gitmektedir.

*Mantık* : Mantık bir ilim mi, bir sanat mıdır? Sorusu Ortaçağda çok önemli idi. Aristo bu noktayı açıklamamıştı. İbn Sina mantığın - ister felsefe içinde, ister ondan bağımsız görülsün - bir *âlet* olduğunu söylüyor : «Mantığın hedefi insanı yanlıştan koruyan belirtileri vermektir». diyor (İşarât). Mantığı psikolojiden çıkarıyor ve düşünce kanunlarını psikoloji üzerine kuruyor. - İlmin kazanılması iki safhada mümkün olur : Önce şeyleri tasarlıyoruz; sonra onları başka kavramlara bağlayarak olumluyoruz. Bunun için mantık önce kavramları (*et - tasavvurat*), sonra olumlamaları (*et - tasdikât*) inceler. İbn Sina'ya göre mantıkta temel olarak «açıklayıcı söz» ü (*Kavl-üş-şârih*) ele almalıdır. Birbirine bağlanan olumlamalar bir kanıt (hocca) meydana getirir.

Kavramları incelerken filozof belirtilerini (*signification*) arıyor. Bunları başlıca ikiye ayırıyor.

- 1) Açık belirtiş (*el-mantuk bid-delâle*);
- 2) Kapalı belirtiş (*el-mefhûm bid-delâle*).

Ondan sonra terimler ve fikirler arasındaki münasebeti inceliyor : Esaslı ve arızî kavramların ayrılmasına çok önem veriyor. Bu suretle Aristo gibi on kategori (*makulât*) ayırdıktan sonra birincisi (cevher) esas, ötekileri arazlar (*a'râz*) sayıyor.

Tanım (*ta'rif*) nazariyesi İbn Sinâ mantığında önemli bir yer tutar. O her şeyden önce kavramcı felsefeye aittir. Bir kavramı tanımlamak için bu kavramın unsurlarından birini gözönüne almalıdır. Tikelin (*cüz'i*) belirtilmesi tümelden (*küllî*) daha kolaydır. İbn Sina'ya göre tanım için ne bölüm, ne tümevarış (*elistikra*) yetebilir. Çünkü onlar temelsizdir. Hiç bir şeyi kanıtlamazlar. Tanımın un-

surları cins ve fark (*el-fasl*) dır. Tanım yakın cinsi ile öz farklardan (*el - fusul - üz - zatiyye*) yapılmalıdır. İki türlü tanım vardır :

- 1) Gerçek tanım (*el - had al - hakikî*) ;
- 2) Kelimeli tanım (*el - had - al - lafzî*).

İbn Sina şartlı önermelerle kategorik önermeleri ayırıyor. Şartlı önerme (*el-kadiyet - ül - vaz'ıye*) birisi ötekinin şartı olan ve birlikte ifade edilen önermedir. İbn Sina'nın önermeler ve tasım hakkındaki tahlilleri İslâm Orta - çağında klâsik olmuş ve sonraki bütün mantıkçılar ona dayandıkları gibi Kelâmçılar da Allah'ın isbatma dair eserlerinde ondan faydalanmışlardır.

*Bilgi teorisi* : İbn Sina da Farabî gibi dogmatiktir. Yani bilginin kesin ve aydın bazı ilkelere dayandığını ve bütün bilgimizin sezgi ile elde edilen bu ilkelerden sonuçlama (*el-istintaç*) yolu ile çıkarılacağı kanısındadır. İbn Sina tecrübeye büyük bir önem vermekle, bilgiye duyum ve algı ile başlamakla beraber *tecrübeyi akıl kadrosu dışında görmez*. «Her türlü bilginin akledilir şekillerden ibaret» olduğunu söyliyerek *idealizme ulaşır*. Empirisme'i mantikî rationalisme'in içinde açıklamakta, bu yüzden Leibniz gibi idealizme varmaktadır. Ayrıca felsefelerinde dinamizme verdikleri yer bakımından da bu iki filozof arasında benzeş vardır.

İbn Sina felsefede varlık kanıtını (*preuve ontologique*) başlangıç halinde kullanan ilk filozoftur\*. Bu kanıtı Batıda açık ve etraflı olarak Saint Anselme ele alacak ve sonradana çağdaş filozofların çoğunun sisteminde esaslı rol oynayacaktır. *Filozofumuza göre varlık ve düşünce aynıdır. Düşünce dışında varlık olamaz. Bu ilke mantıkla metafiziği birbirine bağlamakta ve mantıktan metafiziği çıkarma yolunu (yani dogmatizmi) temellendirmektedir.*

*Tabiat İlimleri* : İbn Sina'ya göre tabiat ilimleri metafiziğin başıdır. Şifa ve Necat'dan başka bu konuya «Hikmet ve Tabiiyata Dair Dokuz Risâle» yi\*\* «*Uyun-ül-hikme*» yi ayırmıştır\*\*\*. Tabiat ilimlerini sıralamasında asıl fizikten (*Kitabal-kiyan*) başlar, çeşitli

\* Farabî'de de bunun köklerini bulduğumuz için İ. H. İzmirli'nin bu iddiası biraz aşırı sayılmalıdır.

\*\* «Tis'a resail f'il hikmeti ve't- tabiiyat» adı ile Kahire'de basılmıştır.

\*\*\* Tamamını *Les opuscules d'Ibn Sina* içinde (1953) neşrettik.

tabiat basamaklarından insana kadar yükselir. Son kitap «Duyu ve Duyum Kitabı» (*Kitab at-his ve'l-mahsûs*) dur. Bütün cisimler bir madde ve bir şekilden ibarettir. Şekil maddeyle birlikte veya ayrı olduğuna göre, nevilere ayrılır. Şekil maddeden önce gelir, arazlar- sa sonra gelir. Şekiller maddeye katıldıkları halde, arazlar cevhere katılırlar. Mantıkta cevherden sonraki dokuz kategoriye fizikte «araz»'lar diyor. Böylece mantıkla fiziğin birbirine bağlanması görü- lüyor. Fizik mantığa kategori ve sebep fikrini verir; mantık ise fi- ziğe metod ve başlıca Orta - çağda tehlikeli bir tarzda kullanılan tasım (*el-kıyas*) metodunu verir. Aynı münasebet mantık ile meta- fizik arasında da vardır. *Madde ve şekil hem mantık, hem fizik, hem metafiziği ilgilendirir. Şekiller fizikten «tabii tümeller» (el- külliyyat üt - tabiiye) oldukları halde, metafizikte «aklî tümeller» (el - külliyyat ül - akliye) dir. Tabii cisimler kendi özlerine göre, kendi yetkinlikleriyle (el - kemalât) vardılar. Yetkinlik deyince (en- telechia) İbn Sina bir çeşit nitelik (el-keyfiye) anlıyor :*

1) İlk yetkinlikler cisme bağlıdır. Cisim kaybolunca onlar da kaybolur : Renk, koku, lezzet gibi.

2) İkinci yetkinlikler cisimden bağımsızdırlar. Kuvvet, hare- ket gibi. *İbn Sina'nın bu tahlili Locke'deki «birinci nitelikler» ve «ikinci nitelikler» e ait ayrışı hatırlatıyor.*

*Cisimlere hareket veren onlardaki kuvvettir. İbn Sina bu içteki kuvvetleri maddeden ilâhî âleme kadar derecelere ayırıyor. İlk kuv- vetler cismin tabii şekline aittir : Çekim ve ağırlık gibi. Tabii de- nen bu kuvvetler hareket ve sükûnet ilkeleridir. İkinciler şuurlu veya şuursuz olarak organlara hareket verirler. Bunlar canlı kuvvetler- dir : (el - kuvvet el - nefsiye). Bunların en yükseği olan insanî kuv- vetlerde İbn Sina tabiiyatı metafiziğe bağlar. Görülüyor ki İbn Sina'- nın psikolojisi Bergson'de olduğu gibi biyolojik âlemle ruhî âlem arasında kesin sınır ayırmamaktadır.*

*Psikoloji : İbn Sina'nın psikolojisi kendi spiritüalist felsefe- sinde bir yandan fiziğe, öte yandan metafiziğe bağlıdır. Bitki nefsi (el - nefis - ün - nebatî) maddeye kadar iner. İnsan nefsi de fa'al akıl- la Allah'a kadar yükselir. Böylece onun felsefesinde psikolojinin iki manzarası vardır :*

1) Deneysel veya empirik psikoloji;

2) Rasyonel veya içe bakış psikolojisi.

İbn Sina yalnız psikolojide değil, bütün sisteminde Farabî'nin rasyonalizmi ile Razî'nin empirizmini ulaştırmıştır.

Â — Empirik psikolojinin en önemli kısımları «Kanun» da ifade edilmiştir.

B — Rasyonel psikoloji ise «*Kitab en-nefs*» adlı bir çok eserinde; «Necat» ve «İşarât» da anlatılmaktadır.

C — Mistik psikolojisi İşarât'ın son bölümü olan «Âriflerin Makamları»\* nda ve ayrıca «Risâlet-at-tayr» da, «Hay İbn Yakzan»'da anlatılmaktadır.

*Ruhun Tanımı* : Varolan her şey ya madde, ya şekil olarak vardır. *Ruh şekil cinsindedir, çünkü içinde oturduğu beden için bir iç hareket ilkesidir. Ruh bir yetkinliktir (entelechia) derken bunu anlıyor; fakat bu «yetkin» sözü onu tam ifade edemez, çünkü onun görevini gösterir, tabiatını göstermez. Ruhun bir yetkinlik olduğunu söyleyince onun bir ilke (el-mebde) olduğu söylenmiş olur. Fakat bu ilke, bir cevhermidir, değildir? Eğer bir cevherse ne türlü bir cevherdir? Bu sorular tümevarımla çözülemez. Onun «nefs» olduğunu söylemekle de tabiatı belirtilemez. İbn Sina'ya göre ruh manevî bir cevherdir. Bunu kanıtlayan iki metod vardır :*

1) Ruh bir cisim gibi tanımlıyan eskilerin yanlışlarına karşı kanıtlar ileri sürerek;

2) Ruhun cisim nevinden olmadığına dair asıl kanıtlar göstererek.

İbn Sina ansiklopedik eserlerinde ve asıl ruha ait başka yazdığı risalelerinde bu iki noktayı aydınlatıyor\*\*. Öyle ise soru şu olacaktır: Ruh beden olmadan kendini bilebilir mi? Bedenin varlığını bilmeden önce kendi varlığını olumluylaabilir mi? Eğer bu mümkünse, o ger-

\* *Kitab ün-nefs, Risâlet ul-adhhariye, K. ül-mebe' ve'l-ma'ad*, ayrıca başka nefis risaleleri bunlardandır.

İşarat: *Makâmât-al-arifin*.

\*\* Bunları sonraki bölümde ayrıca göreceğiz. Burada çok yaygın olan empirim psikolojisini tafsil etmiyoruz.

çekten bedenden ayrı ve bundan dolayı da manevî bir cevher demektir. Bu soruyu çözmek için içimizden birinin erişkin yaşta yaratıldığını, dış âlemden hiç bir şey görmediğini, boşlukta harekette olduğunu farzedelim. Yine farzedelim ki onun organları birbirine dokunmasın, yani hiç bir duyum almasın. Böyle bir adam kendisinin var olduğunu kabul edecek, fakat organlarının, duyusal ruhunun varlığını bilmeyecektir. Öyle ise üç buudu olmayan bir varlığı tasarlacaktır. Bu sırada onun herhangi bir elini gördüğünü farzedelim. Onun kendisine ait olduğunu ve bu gördüğünün kendi tabiatına ait olduğunu düşünmeyecektir. Bunun için bu adam kendi kendisini, organlarını bilmeksizin, doğrudan doğruya bilebilir. Ruhunun bedeninden farklı olduğunu görür. Daha doğrusu, ruhunu kavramak için ve onun varlığını bilmek için, bedene ihtiyacı yoktur. Öyle ise ruh manevîdir. *İbn Sina'nın kullandığı bu «insan-ı tâîr» temsili (L'homme - volant) bütün Batı Orta - çağında yayılmış, Bonaventura, Albertus Magnus tarafından sonradan kullanılmıştır.*

Ruhun bir cevher olduğunu kanıtlamak için onun bir araz olmadığını kanıtlamak gerekir. Bunun için insanın mürekkep varlığında ruhun daima bir ve aynı olduğunu göstermelidir. İbn Sina'ya göre ruh bedenle birleşirken, daha önce başka bir şekilde var olan bir bedenle mi birleşiyor, yoksa kendisine şekil verdiği bir maddeyle mi birleşiyor? Başka deyişle, ruh bu bedenin ruhu mudur? Yoksa beden bu ruhun bedenimidir? Yani ruh cevhermidir, araz mıdır? Cevabı şudur : Ruh bedene varlık veriyor; bunun için onun arazi değildir. Onun yetkinliği olunca, beden onunla bedendir. Öyle ise ruhu almadan önce bedenin beden olarak var olduğunu farzetmek çelişiktir. O bu bedeni alacak yerde, bedeni meydana getiriyor ve bunun için de cevherdir.

Ruhun birliğini kanıtlamak için kullanılan ilk kanıt şudur : Ruh bedeni bırakınca beden canlı bir şey olmaktan çıkar ve bir cesed olur. Ruhla onun can verdiği unsurlar arasında maddeyi yetkinleştiren orta şekiller vardır. Kanıtı şudur ki, ruh gidince bedenün özel tabiatını korumak için maddeden ayrı bir şekil meydana çıkar. Bu da gösterir ki ruh aslâ bir araz değildir. Ruhun birliğini isbat eden bir başka kanıt : Ruh kendi yetileriyle hayati fonksiyonlarını görür. Onları birleştiren ve işleten odur. Bedeni korur ve bedende bulunduğunda onu dış tesirlerden saklar.

Bunlardan dolayı ruh tanımını ilgilendiren bir problem çıkar. Ruh bir cevherse, ne türlü bir cevherdir? Vakıa maddeden ayrılmıyan maddî bir şekilde midir? Maddî bir konuya tam bağı olan şekiller vardır. Bu şekillerin kısımlarından her biri, bu konunun kısımlarıyla ilgilidir. İnsan ruhunun bu şekillerden olup olmadığını bilmek için İbn Sina, bu ruhun özelliğini arıyor. Bütün hayvanlar arasında yalnız insan tek başına yaşayamaz. Eğer tabii vergileri endüstri ile tamamlanmış olmasa onlar kendine yetemez. Halbuki endüstrinin servet kadar da ilme ihtiyacı vardır. Her iki halde bu toplum, bilgileri öğretim yolu ile nakletmelidir. Bu çeşitli fonksiyonları görebilmesi için insana özel bir ruh, yani duyumların üzerinde genel fikirleri tasarlayabilen, bilinenden bilinmiyeni çıkarabilen bir ruh verilmiştir.

İnsan ruhunun bir beden şekli olmadığını isbatı akledilir (Ma'kul) şekilleri almaya elverişli olmasıdır. Vakıa bu akılla kavranan (*intelligible*) şekiller bedene ait bir süjede devam edemez. Eğer akledilirin bölünen bir bedende olduğu farzedilse, buradan bir çok sakıncalar doğar : O zaman «akledilir» in parçalara ayrılması bir uzamda bulunması gerekir. Halbuki yalnız geometrik şekiller veya sayıların bir şekli olabilir, «ma'kul»'ün olamaz. Probleme girildikçe «ma'kul» ün bir beden konusunda devam etmesinin imkânsızlığı görülüyor. Aralarında hemen çelişme vardır. «Ma'kul»'ü kavriyan nefis, yani ruh öyleyse bir beden şekli olamaz. Bunu kanıtlamak için İbn Sina diyalektikten (*cedel*) ziyade psikolojik tecrübeden çıkarılmış kanıtlar kullanıyor :

1) İnsan nefsi kendisini doğrudan doğruya tasarladığı halde bedenini bir âlet yardımı ile kavriyor :

Kanıt : 1 — Nefs kendisini bir âletle bilseydi, bu âleti bilemezdi : Onun «yardımı ile» bilmiş olacaktı. Halbuki kendi kendisini biliyor ve kendisini bildiğini biliyor; öyle ise kendisi hakkındaki bilgisi vasıtasızdır. Her türlü beden organından bağımsızdır, yani maddî değildir.

Kanıt : 2 — Akıl bir yana bırakılırsa, nefsin bütün yetileri kendi kendilerini bilemezler. Duyum kendisini algılayamaz. Hayalgücü kendisini hayal edemez. Yalnız akıl kendisini düşünür.



Kanıt : 3 — Bir alet kullanan bütün yetiler çalışmaları uzadıkça yorulurlar; çünkü aletleri çalışma sırasında yıpranır; kuvvetli bir ışık gözleri kamaştırır. Hızlı bir yürüyüş bacakları yorar. Gözümüzü kuvvetli bir ışığa tesbit edince daha zayıfını seçemeyiz. Halbuki ruha ait bilgide iş değişir. Daha yüksek bilgilere ulaştıkça ruh ötekilere daha kolay ulaşır, hayalgücü yorulur, fakat ruh yorgunluk duymaz.

Kanıt : 4 — Bedenin ihtiyarlamasıyla organlar zayıflarlar. Kırkından sonra bu hal daima başlar. Buna karşı «ma'kul» leri kavrama prensibi asıl bu yaştan sonra kuvvet kazanır. Ruhun faaliyeti organik yetilerin faaliyetine tam zıddır.

2) — Yeni bir problem önünde bulunuyoruz : Eğer ruh bir şekil değilse, bir beden aleti kullanmazsa, bedene ihtiyacı nedendir? İnsan duyular ve ihtirasların hükmü altına girince düşünmek güçtür. Korku sırasında haz duymak veya öfke sırasında korkmak imkânsızdır. Adeta ruh belirli bir anda bu fiillerden yalnız birini yapmak zorundadır. Öyle ise kendi zihni faaliyeti ile bedeni için yaptığı pratik faaliyet arasındaki ikilik nereden geliyor? Bu nefsin bedene karşı şevki olmasından, kendini ona vermesinden, beden de nefse hizmetinde bir alet olmasından geliyor. Bunlar karşılıklı hizmetlerdir. Bedenin nefse yaptığı hizmeti belirtmek kolaydır. Beden yardımı ile nefis duyularını alır ve duyular kazanılınca şu dört işlem mümkün olur :

- 1) Ruh vasıtasıyla kavramların kurulması : İlk prensipler.
- 2) Bu kavramlar ve bu prensiplerden hareketle, sonuçlama (*İstintaç*).
- 3) Birbirine sıkıca bağlı olaylar arasındaki düzenli tabilik hakkında deneye dayanan bilgi,
- 4) Bazı inançların kazanılması : İmân.

Nefs bu bilgileri beden yardımı ile kazanınca kendisine dönebilir ve bedenden vaz geçebilir. Duyu derilerine dönmesi zarurî ise, yeni ilkeler çıkarmak için onları canlandırabilir. Duyulara bu dönüş, nefis kuvvetlendikçe azalır. Nefs kendisinden emin olunca işlemlerini kendi başına yapar. Sonra denebilir ki nefis kendi bedeninin iyiliği için yaratılmıştır. Birleşeceği bedeni almadan önce ferdi varlığı yoktur. Çünkü ferdlilik ilkesi (*el-mebde'üt - taşahhus*) onda ek-

siktir\*. Yalnız nefsin bedeni alet olarak aldığı zamandan sonra, nefis ferdî bir nefis (veya ruh) olur. Bu ilgi ve bu münasebetin tabiatını tasarlamak çok güçtür. Fakat onu sonuçlarından çıkarıyoruz.

Eğer nefis bedene bağlı ise, ölümden sonra devamını nasıl inanamalı? Bedenle birleşmeden önce ruhun ferdî varlığı düşünülemezse de bedenden ayrıldıktan sonra varlığı düşünülebilir. Nefis, beden ölümünden sonra bitmez. Ya nefste bir mahvolma hali vardır, o zamana onun varlığı imkânsızdır. Yahut kendisine varlık hassası vardır. O zaman devamı sağlanmış olur. İbn Sina'nın bu ruh nazariyesinde en önemli nokta nefis fikri ile şekil fikrinin ayrılmasıdır. Ona göre bir canlı varlıkta nefisler çokluğu imkânsızdır. İbn Sinâ nefsin varlığını iki türlü kanıtlamaya kalkıyor :

- 1) Birlik kanıtı ile : Onda bütün şuur halleri tam olarak vardır;
- 2) Aynılık kanıtı ile : Şuur halleri değişse de, o aynı kalır.

Bu kanıtlar işrâkî felsefesinde, sonra da Batıda tekrar ele alınacaktır.

İbn Sina empirique psikolojisinde duyuların incelenmesinden başlayarak iç yetilerden birer birer geçerek akıl sınıflamasına kadar yükseliyor. Bu bakımdan Farabî'nin psikolojisini tamamlıyor, yeni tecrübelerle yeni tahliller getiriyor.

İbn Sina empirik psikolojisini, Aristo gibi, tabiat felsefesine bağlar. Onca, tabii unsurların Felek güçleri yardımı ile ölçülü bir halde birleşmesinden canlılar meydana gelmiştir ki bunların ilki bitkidir. Bitkiler tohumda yeni bitkilerle ürer. Bu yüzden bitkide bir doğurucu güç (*El - kuvvet el müvellide*), beslenme gücü (*El - kuvvet el - gâziye*) ve büyüme gücü (*El - kuvvet el - nâmiye*) vardır. Bunlardan her biri kendi başına işleyebilir, fakat ötekilerle tamamlanır. Nitekim hayvanda ve insanda aynı güçler vardır. Birinciler bitkiye vergi olan nefsin güçleridir. Bitkiye ait nefis olduğu gibi onun üstünde hayvana ve insana ait nesfler gelir. Hayvandaki nefsin ayırmedici güçleri hareket gücü (*El - kuvvet el - muharrike*) ve algı gücü (*El - kuvvet el - müdrike*) dir. Hareket gücü de isteme veya sevk gücü ve öfke gücü gibi güçler halini alır. Şevk gücünün en

\* Latinler buna Principium individui diyeceklerdir.

açık görünüşü şehvettir. Algı gücüne gelince, o da dıştan algılaması veya içten algılaması bakımından ikiye ayrılır. Bundan sonra artık hayvana ait nefsten insan nefesine yükseliyoruz.

İnsan nefsi - burada İbn Sina'nın psikolojisine uyarak - tabiatın evriminde daha üstün bir derecedir ve öteki nefsler gibi bedeni yönelten prensip (ilke) dir. Dış algıya ait güçlere filozof beş duyunun tahlini yapar. İç algıya gelince, orada önce beynin ön boşluğunun ilk bölümüne ait bir güç olarak ortak duyuyu (*El - hiss el - müşterek*) görüyor. Beş duyunun almış olduğu bütün izler onunla beyne gider. Bundan sonra tasarlama gücü (*El - kuvvet el - musavvira*) gelir ki, beynin ön boşluğunun son bölümüne aittir. O da duyulardan gelen birleşik duyumlara verir. Duyulan şeyler silindikten sonra izlerini saklar. Beynin bu saklama gücünden sonra da hayvanla ortak olan hayalgücü (*El - mütehayyile*) ve insana vergi olan fikir gücü gelir (*El - müfekkiye*). Bu güç beynin orta boşluğundadır. Böylece hayaller birbirine iradî olarak bağlanırlar.

Sırf insana vergi düşünen nefse gelince (*En - nefis en - nâtika*), onun güçleri esasta yapıcı güç (*El - kuvvet el - âmîle*) ve bilici güç (*El - kuvvet el - âlime*) diye ayrılır. Bunlardan her birine isim ortaklığı ile akıl (*intellect*) denir. Yapıcı akıl kendine yarayan ve kendine mahsus şeyleri görmek üzere insan bedenini özel fiilleri yapmaya götürür. Bunu hayvandaki hayal ve vehim güçlerine benzetebiliriz. O işleyişi sırasında bütün bu güçlerden faydalanır. Kendisi için faydalı olanı zararlılardan ayırır. Yalanın, zulmün kötü olduğunu bilir. Bu güçler yardımıyla kötü huylar iyi huylardan ayrılır. Huylar böylece beden güçlerine bağlanırlar. Birinciler ikincilerden üstün geldiği zaman insan iradesiz ve ahlâksız, ikinciler üstün geldiği zaman iradeli ve ahlâklı olur. İbn Sina'nın, insan nefsinin yapıcı gücü dediği bizim irade dediğimizin aynıdır, ve onun yardımı ile iyiyi kötüden ayırmak mümkün olur. (*El - necat, Risalet el - nefis, Risalet el - adhaviyye fi'l - Mead, Risalet el - nefis ve bakauha ve meaduha*).

Bilicigüce gelince, buna İbn Sina teorik güç de diyor (*El - kuvvet el - nazariyye*). Bu ötekinin üstündedir ve ona yön verir. Yapıcı güç ancak onun yardımı ile doğruyu yanlıştan ayırabilir ve karar verebilir. İnsan nefsinde (*anima humana*) iki yüz vardır : biri bedene çevrilmiştir ve bedenın yaradılışına, onun ilkelerine benzer :

bu yapma gücüdür. Öteki yukarıya çevrilmiştir ve üstün âlemden kuvvetini alır; bu da bilme gücüdür. Teorik güc ise, maddeden ayrılmış tümel şekillerin izlerini alan bir güctür. Bu şekiller aslında soyut ise onları kavrar. Değilse, kendi soyutlama (*El-tecrîd*) gücü ile onları soyut kılar. Böylece onların madde ile ilişkileri kalmaz. Bu teorik gücün bu şekilleri alma istidadı vardır. Ona üç anlamda güc denir : 1) Mutlak istidat olarak güc; orada hiç bir şey fiile çıkmamıştır : çocuğun yazı yazma istidadı gibi. 2) Bir şeyin araçsız olarak fiile geçmesi mümkün değilse, bu da bir çeşit güctür; yazı yazmak için kalem, hokka, kağıt gibi. 3) Bir şeyin âletle fiile geçebilmesidir : yazıcının yazı yazma istidadı gibi. Birincisine mutlak güc, ikincisine mümkün güc, üçüncüsüne meleke denir<sup>1</sup>. Ancak, ikincisine meleke, üçüncüsüne «gücün yetkinliği» (*kemal el-kuvve*) de denebilir. Teorik güc ile soyut şeklin nisbeti bazen mutlak güc nevindedir. 1) Bu durumda ona maddî akıl (*El-akl el-heyulânî*) denir. Bu bir nevi içinde herkeste vardır. 2) O bazen de mümkün güc nevinden olur. Buna da meleke nevinden akıl (*El-akl bi'l-meleke*) denir. Buna ilk prensipe göre fiil halinde akıl (*El-akl bi'l-fiil*) de denebilir. 3) Bazen de o yetkin güce göre gerçekleşir (*El-kuvvet el-kemalye*). O ilk akledilir şekilleri, yani soyut şekilleri kavrar. Buna da güc halinde akıl (*El-akl bi'l-kuvve*) denir. 4) Bazen de o mutlak fiil (*El-fiil el-mutlak*) olur. Orada şimdi hazır bulunan akledilir meydana çıkar ki, İbn Sina buna kazanılmış akıl (*El-akl el-müstefad*) diyor. Bu akıl fiil halinde düşünür ve düşündüğünü düşünür (17 nci yüzyılda Spinoza da aynı tarzda söyleyecektir). Sözün kıyası, güc halinde aklın fiil halinde akıl haline geçmesi, sırf aklın fiil halini alması sayesinde, kazanılmış akledilirleri dışardan kazanır. Bütün bunlara teorik akla ait güc hiyerarşisi denir. Kazanılmış akılda hayvan cinsi ve insan nevi tamamlanır. Bu son derecede insan gücü ilk ilkelere, tümel varlığa benzer (*El-Necat, 109, İşarat 126 - 129, Şifa, farsça çeviri, 156 - 160*).

Düşünen aklın bilgileri kazanma yolu, okumuş veya okumamışta, aynıdır. İnsan kavramla nefsi arasındaki ilişki düzenlemeye el-

1 Bu meleke kelimesi *habitu* karşılığı olduğu için onu türkçede *habitude* karşılığı kullanmak doğru olacaktır. *Âde* kelimesini *coutume* karşılığı kullandıkları gibi *accoutumance* için alışma, alışkanlık demelidir. Her halde *habitude'ü* onlardan ayırmak gerekir ki, biz meleke veya yetikazanmayı ileri sürdük.

verişli olduğu zaman, bu istidada sezgi (*El - hads*) denir, ki o bazı kimselerde şiddetlenir. Hatta Faal Akılla temasa gelmesi için öğrenmeye, anlam çıkarmaya ihtiyaç kalmaz. O sanki herşeyi nefsinde bilir. Bu derece akıl güçlerinin en yükseğidir. İşte maddî akıldan başlayarak doğan bu hale kutsal akıl (*El - akl el - kudsi*) denir. O meleke halindeki akıl cinsindedir, ancak ondan çok yüksektir ve herkeste ortak bir güç değildir. Zekâ da bir sezgi gücüdür. İnsanda sezginin kendi kendine meydana gelmesi mümkündür. Sezgi yolu ile insan akıl ilkelerini (ilk prensipleri) elde eder. Yani Faal Aklın ilhamı ile ondaki bütün şekiller insan aklına akseder. Bu suretle elde edilen bilgi kesin bilgi (*El - ilm el - yakinî*) olur. Ondanda üstün peygamberlik gücünden başka bir şey olmayan kutsal güç vardır ki (*El - kuvvet el - kudsiye*), insanlık güçlerinin en üstünüdür.

Bu güçler birbirini yöneltir veya biri ötekine hizmet eder. Fakat kazanılmış akıl, yahut kutsal akıl hepsini yöneltir veya ötekiler ona hizmet eder. Bu akıl üstün gaye (*El - gayet el - kusva*) dır. Ona fiilî akıl, fiilî akla meleke halinde akıl, ona da maddî akıl hizmet eder. Fakat pratik akıl bütün bu teorik akıl mertebelerinin aşağısındadır ve hepsine hizmet eder. Pratik akla hizmet eden vehim, vehme hizmet eden daha aşağı hayvani güçlerdir. Böylece İbn Sina empirik psikolojide en aşağı derecede kazanılmış akla kadar yükseldiği gibi, kazanılmış akıldan en aşağı nefis derecesine kadar da inmektedir. İbn Sina empirik psikolojinin sonunda soyutlama teorisinden felsefî psikolojisine geçiyor ki onu daha önce gördük. Oradan da mistik psikolojisine yükseliyor; bu son derece filozofun artık meşşalilik yolunu bırakarak ömrünün sonlarında sufilik ve işrak yolunu tuttuğunu gösterir.

*Metafizik* : Aristo gibi İbn Sina da metafiziği, varlık olması bakımından varlık ilmi diye tanımlıyor. Metafiziğin merkezi varlık problemi. Varlık düşüncemizin temelidir ve iç düşünmede (*teem-mül*) meydana çıkar. İbn Sina Descartes gibi varlığı düşünce ile isbat etmez, düşünceyi de varlıktan çıkarmaz, onları aynileştirir. Bu bakımdan Batıdaki varlık kanıtını hazırlar.

Zorunsuz varlık doğan ve ölen şeylerin varlığıdır. Zorunlu (zarûrî) varlık, varoluşunu başka bir şeyden değil, kendisinden alan varlıktır. Şeylerin varlığı zorunsuz varlıktır. Allah'ın varlığı zorunlu varlıktır. İbn Sina Allah'a âlemin ilkesi olan zorunlu varlık diyor.

Fakat birçok şeyler vardır ki zorunsuz olmakla beraber, Allah'ın zorunluluğundan zorunluluk alırlar : Ruh, nefis, gök (evren) gibi. Bu şeyler zorunsuz - zorunludurlar : Biz bunlara âlemin kanunları veya tümeller (*icülliyât*) diyoruz. Böylece İbn Sina üç derece ayırıyor :

- 1) Zorunsuz olaylar âlemi : Bir çok şekiller alabilir.
- 2) Tümeller ve kanunlar âlemi : Zorunluluğu Allah'dan alır.
- 3) İlâhî âlem : Kendi başına zorunludur.

Fakat ilâhî âlem (Tanrı'ya ait âlem) kör bir zorunluluk kuvveti değildir, onun zorunluluğu kendi şuurundan gelir. Allah'ta «akıl», «âkil» ve «ma'kûl» (akıl, akleden ve akledilen) birleşir. Allah her şeyi zorunlu kılar. Mekanik zorunluluk zorunsuz - zorunlu dediğimiz tabiat kanunları âlemine aittir. İbn Sina bu suretle Tanrıci felsefe (*théisme*) ile tabiatçı felsefe (*naturalisme*) yi birleştirir. İlk sebebin, Allah'ın olduğu gibi tabii kuvvetlerin de bağımsızlığını kabul eder. Fakat tabiatın kendi varlığını zorunluluğunun şuuruna sahip bir ilk sebepten çıkardığını söylerken, Allahda hürlük ile zorunluluğu (zarûreti) birleştirir\*.

İbn Sina Allah'ın varlığını zorunsuzlukla isbat eder. Her şey öz bakımından zorunsuzdur. Fakat bir şey ancak kendi dışındaki başka bir şeye tâbi ise varolabilir. Zorunsuz şeyler sonsuzca giderek kendisi zorunlu bir varlığa dayanmaya mecburdurlar. Öyle ise zorunsuz ancak zorunlu ile düşünülebilir. İbn Sina tabiat filozoflarının Allah'ın varlığı hakkındaki kanıtlamasını red eder. Çağdaşı olan İbn Miskeveyh'e göre maddenin üstün kanunu süredurum (atalet) \*\* dir. Onun harekete geçmesi için ister istemez hareketin ona dışardan verilmesi gerekir. Her hareket başka bir hareketle meydana gelince bu seri sonsuzca sürer. Halbuki mantık totoloji'yi kabul etmez\*\*\*. Öyle ise başkasına hareketi veren bir ilk kımldatıcı (*el-muharrrik-ül evvel*) den ibaret ilk sebebe ulaşabilir. Fakat Aristo'dan gelen bu kanıt İbn Sina'yı doyurmaz : O dinamist olduğu için herşeye hareket verebilen bir kuvvet ilkesini kabul eder.

\* Inértie.

\*\* Devr-ü teselsül.

\*\*\* Hürlük'e zorunluluğun mutlakta birleştirilmesine ait İbn Sina görüşü İbn Arabî'ye daha sonra İbn Me'mun kanalı ile batı'da Spinoza'ya tesir edecektir.

İbn Sina metafiziği, bir yanda mutlak varlığı, ötede zorunsuz âlemi düşünen bir panthéisme'e meyleder. Ancak onun üç katlı âlem görüşü bu panthéisme'i sonuna kadar götürmesine imkân vermez. İbn Sina'ya göre âlem Allah'tan çıkmıştır : Başlangıçta yalnız Allah vardı. O tek varlıktır, ilk zorunlu, ilk sebep, ilk hakikattir. Allah'tan bir varlık doğar. Bu ilk sebeplenmiş şey (*el - malûl al - evvel*) dir. Buradan âlemin nefsi ve bedeni (yani Faal Akıl) doğar ve bu akıldan gök âlemlerinin nefsleri doğar.

İlk sebeplenmiş şey kendisini bilir ve zorunlu varlığı bilir : Buradan ikilik doğmuştur. İlk sebeplenmiş olan şey, aynı zamanda kendi başına zorunsuz, fakat ilk varlığa göre zorunludur. Kendisini bilmesi bakımından kendine vergi olan bu iki tavrı bilir. Böylece üçlük doğar. Âlemin kuruluşu aynı üçlük ilkesine göre açıklanmıştır :

1) İlk Akıl (*el - akl - al evvel*) bilgi fiili İlk Varlığa (*Vucud ül - evvel*) ait olup kendisinden hemen aşağı olan akılı doğurur.

2) Zorunlu olması bakımından ilk varlığa göre kendisi hakkında bilgisi son küre (Felek) nin nefsini kurar.

3) Zorunlu olarak kendisi hakkında bilgisi gök kürelerinin nefsini doğurur. Böylece üçlük fikri felsefî bir sistemin içine girmiştir. Bu teorilerle batıda Augustin felsefesi arasında büyük benzerlik vardır. Vakıa bu hal ve şartlar yüzünden ve İbn Sina'nın latinceye çevrilmesi yardımı ile Batıda Ortaçağda yeni - augustincilik denen cereyan doğmuştur.

Mistik felsefe veya Tasavvuf : İbn Sina, Farabî'nin tasavvuf doktrininden ayrılır. Tasavvuf İşarat'm son bölümü olan «*Makâmât ül - arifîn*» de anlatılmıştır. Psikolojide kazanılmış akıl denen en yüksek derece Faal Akıl ile temas geliyordu. Bu temas hakikatleri gizleyen perdeleri kaldırır. İbn Sina bu güce kutsal güc (*el - kuvvet ül - kudsiye*) diyor ve buna bitişme hali (*ittisal*) diyor. Üstün âlemle bu bitişme hali mantıkî bir usul değildir, çünkü burada farkları aşarız ve şeylerin birliğini görürüz. Bunun için bitişmeden sonra İbn Sina tasavvuf yoluna giriyor; mutasavvıflar insanla tanrısal âlem arasında üç türlü münasebet görüyorlar :

1) Bayezid Bistamî'nin yolu : Allah'ın sıfatlarını kazanmak (*İttisaf bi sıfatillâh*),

2) Vasıtı'nın yolu : Tanrısal vasıfları almak (*tahalluk bi - ahlâk - illâh*),

3) Hallac Mansûr'un yolu : Allah'la birleşmek (*İttihad*).

Bu yolların hepsi akıldışı (*irrationnel*) dir. Bazan obje ile suje arasında ayrılık, bazan birlik vardır. İbn Sina'nın yolu obje ile süjenin ayrılığını kabul eder. Mantık yolunu aşar, fakat ruh dışına götürmez. Bunun için onu bir çeşit manevî sezgi gibi görebiliriz. Bu yol İsrakî felsefenin *İlluminisme*'me kapı açar. Hay b. Yakzan ve Kitab üt-tayr (Kuş (Kitabı) gibi eserlerinde İbn Sina bu tasavvuf yolunu edebî bir dille açıklamıştır. Onca Allah bütün varlıktır, sırf iyiliktir. Hakikî varoluş yalnız Allah'a mahsustur : Şeylerde yoktur. Evrenin yalnız geçici bir varoluşu vardır. Allah cevherdir, Âlemler arazlardır. Akan ve geçen, fakat değişmeyen bu sonsuz âlem tümelliği ile alınca Allah'tır. Görülüyor ki bu son kitaplarında filozof Pantheism'e yaklaşıyor ve İbn Arabî'yi hazırlıyor. Fakat onda Panthéisme bir sistem değildir : O felsefe sisteminin son limiti ve yüce hedefi olarak düşünülmüştür.

*Ahlâk* : İbn Sina ahlâka dair ayrı kitap yazmadı, fakat eserlerinden her birinde, pratik felsefe dolayısıyla ahlâka bölümler ayırdı. Onca ahlâk teorisi şu ilkelere dayanır :

a — Allah ilk cevher ve zorunlu varlıktır : Her şey ondan çıkar. İyilik ve kötülük de ondandır. Fakat onun zorunluluğu kör bir zorunluluk değildir. Allah sonsuz lûtüftür\*. Öyleyse kötülük ondan gelmez, fakat şeylerden gelir. Üç türlü kötülük vardır :

1 — Fizikî kötülük ki, İbn Sina ona eksiklik diyor : Meselâ olayların yetkinliğe ulaşamamaları gibi.

2 — Psikolojik kötülük ki keder, elem şeklinde görünür.

3 — Metafizik kötülük ki, ona günah diyor.

Kötülük daima zorunsuz âlemedir, ferdlerdedir, nevide değildir. Eğer insan günah yapar veya azap çekerse bu, maddenin eksikliği yüzündendir. Fakat bu teori İbn Sina sisteminde gelişmeye sebep olur, filozof onu hemen «sonsuz inâyet» fikri ile uzlaştırır : Al-

\* *Grâce*



lah maddenin yaratıcısı olduğu için, kötülük Tanrı'nın inâyetine bir ihtiyaçtır. Yetkinliğin gerçekleşmesiyle meydana çıkar, yani bizde iyilik, yetkinlik ve mutluluk fikirlerini doğurur. Eğer kötülük olmasaydı iyiliğe, yetkine, mutluya koşmıyacaktı. Burada da İbn Sina' panthéisme meyli meydana çıkıyor.

Mutluluk nedir? O, esasında rasyoneldir. Bunun için Sokrat, Eflâtun ve Aristo'nun görüşlerini almalıdır. Fakat sonunda onlardan uzaklaşıyor. Sokrat'a göre mutluluğun temeli düşüncedir : Benim iyiliğimle başkasınınki arasında karşıtlık olamaz; Eflâtun'a göre ahlâk, ilme ve fa'al düşünceye aittir. Onların yolundan giden Aristo teorik erdem ile pratik erdemi ayırır, ahlâkın temeli olan pratik erdemde alışkanlığa önem verir. Ona göre iyiliği tatbik için onu bilmek yetmez : İyilik alışkanlığını kazanmalıdır ki, mutluluğu yapan da budur. Ahlâkta İbn Sina Aristo'nun yoluna daha yakındır, şu şartla ki mutluluk ruhun temizlendiği ve Faal Akl'a yöneldiği eylemdir. Böylece mutluluğa yönelen insan, filozofun «ruhun temizlenmesi» dediği bir nevi tasavvufî yükselmeyi tatbik edecektir. İbn Sina'yı mutasavvıflardan ayıran, onun iyilik icrasında iyilik bilgisine verdiği önemdir.

*Din felsefesi* : İbn Sina bu konuda Farabî'yi ve ansiklopedicileri tamamlar, fakat dinle felsefeyi uzlaştırmada dine yakındır.

1) İnancın akli tamamladığını kabul eder,

2) İbn Sina peygamberlere filozoflardan üstün değer verir.

Ve bu noktada Farabî'den tamamen ayrılır. Ona göre peygamber teoriiyle eylemle, akli inançla tamamlamaktadır. Peygamberlerin eylemi, yorumlama yolu ile. Çünkü İbn Sina «vahy»'i Cebrail'in haber getirmesi diye anlamaz. Onu ilâhî kudret dediği kazanılmış akla mahsus yüksek bir sezgi gibi görür. Vahiy, ilham, rüya ilâhî hikmetin (bilgeliliğin) unsurlarıdır. İbn Sina burada bir nevi *Parapsycho-logie* kabul eder. Başka insanlar için görülmiyen son derecede ince bazı münasebetleri kavrayan, özel olarak gelişmiş bir duyarlılığa sahip bir kısım insanların olduğunu ve onların vakaları önceden gördüklerini söyler. Bunlar Peygamberlerdir.

3) İbn Sina'ya göre şeriatın dünyayı düzeltmek ve ruhu saflaştırmaktan başka hedefi yoktur. Şeriatın öyle ise çift rolü vardır :

a — Siyasî rolü,

b — Psikolojik ve ahlâkî rolü.

Peygamber bunları yapmak için halkın anlayamayacağı bazı hakikatleri misallerle izah eder.

İbn Sina'ya göre din felsefesi başlıca dört nokta üzerinde toplanır :

A — Yaradılış (*huduş*),

B — Allah'ın tikelleri bilmesi,

C — Ahiret (*Mead*);

D — Peygamberlik.

İbn Sina yaradılışı kabul ediyor. Yaradıcı, yaratma, yaratık kelimelerini kullanıyor. Fakat onların yanı başında meydana getirme, icad etme (*ihdas, ibda'*) kelimelerini de kullanıyor. Allah yaradıcı, icad edici, meydana çıkarıcıdır. Âlem ise yaradılmış, icadedilmiş, meydana çıkmıştır. Fakat filozofun hareket noktası daima birden çoğa çıkış, yani «sudûr» teorisisidir. Allah ilk sebep, yani zorunlu varlıktır, (*vâcib ül - vücûd*). Kelâmcıların dediği gibi hür yapıcı (*fa'il i - muhtar*) değildir. İbn Sina İslâmın üç esaslı ilkesini kabul eder : Yaradış, inâyet, Gönderme (*Baas*). Yaradan aynı zamanda insanların hür iradelerini kullanma suretiyle iyilik ve kötülükten birini tercih etmelerine imkân verir ve iyiliğe doğru gitmeleri için inâyetini esirgemez (*Innâllah-a Gafur-ün râhim*). Ölümden sonra dirilmeyi kabul eder. Burada geri dönmek ruhların çıktıkları ilk prensibe dönmeleri demektir. Ölümden sonra ruhun devamı var mıdır? Bu noktada Farabî'nin cevabı müphemdir. Halbuki İbn Sina ruhun devamını (*el - khulûd*) savunur. İbn Sina birçok kitabında ahiret (*Mead*) sorusundan söz ediyor. Fakat ölümden sonra ruhun bedenle birleşmesi (*haşr*) fikri müphemdir. (*Rislet-ül-adhaviye*) de manevî ahireti anlattıktan sonra maddî «haşr» ı hemen hemen inkâr ediyor. Fakat halk için yazdığı kitaplarında ifadesini değiştiriyor. Onlarda «haşr» i kabul ediyor ve bunun için de Kur'an'dan kanıtlar getiriyor. Hattâ «Bu soruda şeriatın dediğini kabulden başka çare yoktur, akıl bunu çözmeye yetemez» diyor (*Risâle ilâ isbat - ünnübüve*).

Yahudi filozofu İbn Me'mûn «Yoldan Çıkışların Rehberi» (*Delîl ül - hâirin*) adlı kitabında İbn Sina'yı öğerek Aristo'ya tercih ediyor. Belki bunun için filozofumuz Spinoza'ya tesir etmiştir. İbn Sina'nın psikoloji konusunda Gazali'ye tesiri de büyük oldu. Hattâ «Şifa Gazali'yi hasta etti» denildi; çünkü Şifa'yı okuduktan sonra Gazali şüpheciğe katıldı.

İbn Sina'nın İbn Arabî üzerinde tesiri de önemlidir. Muhyiddin panthéisme'nin büyük bir kökü ondadır. İsrakî felsefesine bitişme (ittisal) teorisini vermiştir. İbn Sina'yı Gazali'ye karşı savunan İbn Rüşd filozofun sistemini benimsedi ve onda bazı değişmeler yaparak Aristo'ya döndü. İbn Sina'nın eserleri 12 inci yüzyılda lâtin-ceye çevrildi. İbn Sina batıda en çok Albertus Magnus'un felsefesinde iz bıraktı (1208 - 1280). Ayrıca Bonaventura, en sonra Saint Thomas üzerinde de tesiri oldu. Fakat o İbn Rüşd hakkındaki bir tetkikinde İbn Sina'yı tenkit etti.

İbn Sina'nın talebesinden üstada en yakın olanı Behmenyar'dır. İbn Sina *Mubahasât* adlı kitabında onunla ve başka öğrencileriyle tartışmalarını anlatıyor. En sevdiği öğrencisi El - Mâsumî onu tanımış bilgin El - Birunî'nin hücumlarına karşı savunmuştur.

İbn Sina'da İsrak (*Illumination*) eğilimi : İbn Sina, metafiziğinde işrakîlik eğilimi olduğunu Şifa'nın ilk sahifelerinde söylüyor. Yeni eflâtunculuğun en açık izleri başlıca «Esolocya Kitabı» için yazdığı haşiyelerde görülmektedir. (Abdurrahman Bedevî, *Aristu ind'el - arab : Tefsir-i Kitab «El - Esolocya» min El - İnsaf li Şeyh el - Ekber*, 1947, Kahire). Burada verdiği kısa açıklamalarda filozof okuyucuyu «*Hikmet el - Meşrikiyyin*» adlı (kaybolmuş olan) kitabına göndermektedir. Bundan dolayı filozofun fikirlerindeki bu gelişme hakkında ancak yarım bilgi ile kalıyoruz. Bu haşiyelerde okunan İbn Sina'ya göre insan ruhu bedenden önce mevcut değildir. Beden tarafından çekilerek ona girmiş değildir. Böyle bir tezin saçmalığı felsefe kitaplarında gösterilmiştir. Ancak yine de ruh ölümsüzdür. Ruh aslâ metafizikte söz konusu olan akledilir şekiller gibi bedenden ayrı bulunamaz. Mahiyetinde bedene bağlılığı ve meyli vardır. İnsan ruhunun cevheri ilk akledilir cevherler gibi, varolduğu zamandanberi yetkinliğe ulaşmış değildir. Tersine, o kendisini gerçekleştirmesi suretile, kazanma ve araştırma eseri olarak yet-

kinleşir. Bu yetkinliği araştırmak için tabî bir arzu duyması gerekir.

Akıl bir arzuyu düşününce, bu arzu konusunu araması Akıl düzenini aşan Varlık düzeninde meydana gelir. Vakîâ Akıl düzeni açıktır, ışıktır, bol olarak sarf edilir. Cevherinde şüphe ve eksiklik olmadığı için onun meyli bir konuda gerçekleşir. Eğer nefis akledilir âlemi (*Alem-i Ma'kul'ü*) görmüş olsaydı yetkinliğe ulaşırdı. Çünkü bir şeyin görülmesi onun şeklinin kavranması demektir. Esolocya haşiyelerinde ruhun akledilirliği görmek istemesinden, yani arzu-  
dan değil! «Dünya arzusu ateşlendi demek gerekir. Çünkü bu dünya soyutlamanın istendiği dünyadır. Ruh, özü bakımından kendinde duyular dünyasına ait istenen bir şekil meydana gelen, maddeden kurtulmuş, akli bir şey veya bir ayn'dır. Bu şekli meydana getiren ruhtur; ve bu şekil yardımı ile ruh duyular âlemi ile birleşir, ruhun yetkinliğini kazandığı arzu konusu bazen tümel, bazen tikel bir şeydi. Birinci halde tümel şekli fiil olarak gerçekleştirir ve tümel olarak ona tesir eder. Yani ruh bedende olduğu zaman dahi, sırf ruhun Faal akla çevrilmesi bakımından bu akla baş vurulabilir. Eğer arzu konusu maddedeki şekiller gibi tikel ise ruh onlara ziyaret verir, onları sağlık ve güzellik bakımından zenginleştirir. İçerilmiş düşünce (*El-teemmül*) bana ruhun yöneldiği âlemdeki Nur'un ve bu açılışın (*İşrak'ın*) sırlarını verdi. Ruh birşeyle uğraşınca başka şeylere yüz çeviriyor ve onlardan sanki bir çenberle ayrılmış bulunuyor. Ancak, algı (*el-idrâk*) başka şeydir, hakiki görme (*el-müşahede*) başka şeydir. İşrak anlamındaki sezgi ötekinden sonra gelir. O vakit asıl Birliğe çevrilir ve kendini alıkoyan herşeyden kurtulursa, bu seviyede algı yardımı ile insan konu ile kendi arasında yalnız algılanmış ve zihinle kavranmış bir şey gibi değil, aynı zamanda cevherin bir sevki konusu gibi nüfuz ve kaynaşma duyar. Bütün bu hazırlıklı algının önüne böyle bir levha koyarlarsa, işte bu hakiki görmedir (*El-müşahede*). Şu kanıdayım ki, akilyürütme ile kavranması mümkün olmayacak bir nokta hakkında bizi aydınlatacak yalnız bu açılma (*İşrak*) yoludur. Duyulara ait her algıda akıl yürütmenin hakkını verdikten sonra, cüz'i tavırlar ancak tecrübe ile kavranır. Ne lezzet, ne keskin bir haz akilyürütme ile kavranamaz. Akilyürütme yalnız onun toptan kabulünü sağlayabilir. Zihin lezzetlerinin ve yüce güzelliklerin görül-

mesinden doğan hallerin zirvesi için de soru aynıdır. Akılıyürütme sana yalnız onun en tam bir ihtisam olduğunu öğretir. Fakat onun mahiyetini ve niteliğini ancak doğrudan doğruya ona dokunmakla elde edebilirsin. Bu da herkesce mümkün değildir. (E. Brehier, *Şifa*'nın lâtince çevirisi olan *Sufficiencia*'ya bakarak filozofun hakiki felsefesini ilerde yazacağını vaad ettiği, fakat bu vaadi yerine getirmediğini söylüyor : Emile Brehier, *La Philosophie du Moyen - Âge*, p. 87. Halbuki İbn Sina'nın *El - İnsaf* ve *Hikmet el - meşrikiyyîn* gibi kitaplarında bu gerçekleşmişti. Burada aldığımız parçalar kaybolmuş olan birinci kitaptan kalan kısımlardır ki, A. Badawi, *Tefsir-i Esolocya* adı ile yayınladı, 1947. G. Vajda bunları *Les Notes d'Avicenne sur la «Théologie d'Aristote»* adlı yazısında fransızcaya çevirdi : *Revue Thomiste*, 1951, II, Paris). Bunlara bir de İbn Sina'nın «*Mantık el - Meşrikiyyin*» adlı kitabında verdiği bilgiyi katmalıdır. (Matbaat es-Selefiye, El - Kahire, 1910) İbn Sina ayrıca Pines'in bir makalesinde açıkladığı gibi Bağdahlılar veya meşrikiyyin'e hücum etmektedir ki Pines bunların Ebu'l - Ferec b. Tayyib, İbn Butlan ve başka Bağdad'lı düşünürler olduğunu tahmin ediyor (S. Pines, *La «Philosophie orientale» d'Avicenne et sa polémique contre les Baghdadiens*, p. 5 - 37, *Archives d'hist. doc. et litt. du Moyen Age*, 1953) .Fakat ayrıca Horasanlı olması dolayısıyla kendisini de Meşrikî ve aynı zamanda tek başına yeni bir çığrın başı saydığını söylüyor. Bu «Meşrikî» ve «İşrakî» tabirleri İbn Sina'dan başlayarak kullanılmış ve Sadrı Şirazî, Hadî Sebzuvarî'ye kadar uzanmıştır.

L. Gardet de ayrıca İbn Sina'da tasavvuf ve işrakilik meyli üzerinde araştırmalar yaptı. Daha geçen yüzyılda Mehren, filozofun işrakî eğilimini gösteren mecazlı hikâyelerini yayınlamıştı. (A.P. Mehren, *Traités mystiques d'Avicenne*, Brill, Leyden, 4 fasc. 1889 - 1899). Son yıllarda H. Corbin ve L. Gardet bu ilk yayınları yetmez bularak bu nokta üzerinde durmakta, Hay b. Yakzan, *Risalet et - tayr*, Selaman ve Absal adlı üç allégorique hikâyeyi yeniden incelemektedirler (Louis Gardet, *La connaissance mystique chez İbn Sina*, Le Caire, 1952). İstanbulda yayınladığımız *Risail-i İbn Sina*'nın üçüncüsü olarak Prof. Ahmet Ateş tarafından türçeye çevrilen «Aşkın mahiyeti hakkında risale» de de yeni eflâtuncu eğilim açıkça görülüyor. L. Gardet'ye göre, İbn Sina'da insan ruhunun ilk ilkeyi zihnen kavrama arzusu, sezgi ile kavrama arzusu

onun mistik eğilimini göstermektedir. Filozofa göre evrende, duyulur ve akledilir âlemde, tamamen yüselici bir aşk hamlesi hakimdir ki, o nurların yükselici hareketini meydana getirir. Varolan herşey kendi yetkinliğini ister. «Her varolanda tabii bir arzu, garizî bir sevgi vardır ve bu sevgi onun varlığının zarurî şartıdır». İbn Sina'nın bu ikinci devre felsefesinde geliştirdiği insandan Allaha doğru yükselici diyalektiğin kökleri daha ilk eserlerinden beri hazırlanmış bulunuyordu. Filozofumuza göre Ma'rife (*gnose*) Zuhd (*ascèse*) ve Takva'dan başka bir şey değildir. *İşarat*'m son bölümü olan «*Makamât el-ârifin*» de «bir insanın aynı zamanda hem zahid hem âbid, hem ârif olacağını söylüyor, ve hakikat olan Allaha susamış ârif zuhd ve ibadete hakiki anlamını verir». diyor.

L. Gardet'ye göre bütün bunlar İbn Sina'nın küllî determinizminin dışında değildir ve o determinizminin neticesi olarak peygamberlerde «mucize»'ler veli'lerden «keramet»'ler zuhur etmektedir. Eğer küllî varlığın aklı ile birleşme insan aklına ilk hakikatı temasaya kadar yükselme imkânını verirse, elbette o gök ruhlarıyla münasebete girebilecektir. İbn Sina burada telkin yollarından, sadık rüyaların «görüş» kudretinden bahsediyor. Fakat burada peygamberlik sorusunda olduğu gibi hayâlgücünün Gök ruhları ile aydınlanması (ışrak) veya «vahiy» söz konusu değildir. Fakat insanların ruhunda açılan bir ışık geleceği önden görme ve kalblerin sırrını okuma imkanını onlara verir. L. Gardet, filozofdaki bütün bu suffilik ve ısrakîlik meylinin köklerini yeni eflâtuncu felsefede arıyor. İlk defa onda başlayan bu fikir hareketinin sonraki yüzyıllarda gelişerek Suhreverdi'nin İsrakîlik cereyanında olgun şeklini aldığı kabul ediyor. Buna karşı, aynı konuyu incelemekte olan Henry Corbin, İbn Sina'dan başlamak üzere bütün tesirlerin köklerini daha ziyade İran geleneğinde aramaktadır. Ona göre bir arap felsefesi olduğu gibi bir de İran felsefesi vardır ve bu ikincisi mazdeisme ve manichéisme fikir ve inanç çevresinden bugüne kadar uzanıyor. Corbin bu geleneğin bütünlüğü üzerinde o kadar duruyor ki, sözü geçen filozofların herşeyden önce İslâm medeniyeti içinde yetişmiş düşünürler olduğunu ve bu düşünürlerin başlıca kaynağının Kur'an ve Sünnet'den sonra Yunan ve helenistik felsefesi olduğunu unuttur gibi davranıyor. «Arap felsefesi» denmesini beğenmediği gibi, «müslüman» veya «İslâm felsefesi» sözüne de pek taraflı görünmü-

yor. Bizce bu davranış çok aşırıdır ve gerçekleri fazla zorlamakta ve bozmaktadır. «Latin» ve «arap» kelimeleri liturgique birer dili ifade etme bakımından klişe değerini taşırda, her iki dünya için «lâtin felsefesi» veya «arap felsefesi» denemez. Ortaçağ için bir «Hıristiyan felsefesi» ne derece doğru ise bir «İslâm felsefesi» sözü de o kadar doğrudur. Vaki Corbin «*El - Felâsife*»'nin Batıda olduğu gibi İslâm dünyası ile tam kaynaşmamış olduğunu işaret ediyor ki yanlış değildir. Fakat bu özel tabire aldanmıyarak kelâmcılar, sufiler, hatta büyük fakihlerin de birer felsefi sistem sahibi oldukları gözönüne alınacak olursa, «İslâm Felsefesi» nden yalnız «el-felâsife»'nin anlaşılacağı meydana çıkar. Ne Ebu'l-Berekat'ı, ne Gazalî'yi kelâmcı oldukları bahanesiyle felsefe dışında saymak doğru olur.

Bu aşırı yorumlamalar bir yana bırakılır ve İslâm felsefesinin kaynakları arasında Yunan ve helenistik tesirden sonra İran - hind tesirinin yeri olduğu hatırlanacak olursa, her halde Corbin ile Gardet arasındaki tartışmada belirli ölçülerde ikisine birer bakımdan hak vermek lâzım gelir sanırız. (Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire, étude sur le cycle des récits avicenniens*, Teheran, 1954). Corbin'in bu kitapta lâtin âleminde tanınan İbn Sina ile sonraki yüzyıllarda İranda tanınan İbn Sinayı ayırması çok yerinde bir araştırmadır. Birincisi üzerinde zaten Et. Gilson çok zamandır duruyordu. A. de Vaux sırf bu konu için bir kitap yazmıştı. Gilson'un çıkardığı neticelerden biri Batıda bir İbn Sina augustinciliğinin doğduğunu göstermek olmuştu. A. de Vaux ise bundan ayrı bir fikir çevresi görüyor ve buna birincisi gibi «*avicennisant*» değil, «*avicenniste*» diyor. Corbin ise her iki hıristiyan yorumlamasından ayrı Mîr Damad zamanına kadar gelen bir İran ibnisinacılığından söz ediyor.

İbn Sina'nın bu iki lâtin yorumlaması arasındaki fark şöyle gösterilebilir : 1) Augustinci yorumlama bir yandan Faal Aklın işrakçı imtiyazlarını şahsen Allaha vermektedir. Bu çığırda düşüncüler Ruh - ül Kuds le Cebrail'i aynılaştırıyorlar Augustinci yorumlama kozmogoni ve Akıllar teorisinin reddedilmesidir. Faal Akim «İşrak» görevini Allaha vermektan başka çare kalmaz. Corbin'in araştırmasına göre bunun tam örneğini Roger Bacon'da görüyoruz. Corbin'e göre İbn Sina'da insan akli şekilleri soyutlamaz. Ancak,

«melek»'in (Cebrail'in) aydınlatacağı akledilir şekilleri almaya hazırlanır. Bu aydınlanma «Melek» ten gelen bir Sudur veya Tecellidir. İnsan aklının yaptığı bir soyutlama değildir. Melekler *Emr* âlemi (mahiyetler ve ezelfiler) ile *Halk* âlemi (mümkünler ve şeyler) arasında zaruri ortaldır. Bu orta derecelerden geçilmek üzere adım adım bizim faal zihnimize kadar inilir. Hay b. Yakzan hikâyesi «Gök ruhlar» ile «insan ruhu» arasında akrabalığı hatırlatıyor. Halbuki yaradış doktrininde böyle ortaçların yeri olmamak lâzım gelir. Tam tektanrıci bir dinde ve bir dünya görüşünde insan nefsinin bir «Melek» tarafından meydana getirdiği, gayesi ve şerefine bir melek olduğu söylenemez. Bu filozoflar «Faal Akıl» deyince «Cebrail» ile aynileştirilmiş Saint Esprit'yi anlıyorlar, Melek Allahla peygamber arasında ortaçtır. Hasılı İbnisinaçığm bu yorumlamasında, Corbin'e göre, gnostique görüşün rolü büyüktür.

### İBN SİNA OKULU

İbn Sina hayatında oldukça geniş bir öğrenci zümresi yetiştirdi. Hiç bir yerde uzun bir süre kalmadığı halde öğrenciler kendisiyle fikir ilişkisini kesmediler. Bir yandan yaptığı ve uğradığı hücumlar yüzünden meydana çıkan polemikler ve tartışmalar, bir yandan öğrencilerinin yayınları İbn Sina okulu denebilecek bir çığır açtı. Çağdaşlarından bazılarım şiddetle tenkit etti. Bunların başında Bağdad Okulu dediği filozoflara karşı tenkitleri gelir. Bu tenkitler kendisinin Meşrik veya İsrâk felsefesi dolayısıyla çıkmış, yalnız gençliğinde açıklıyarak benimsediği Aristoculuğa hücum fikrinden doğmuştur. Bunların arasında İbn Sinanm yazarı bilinmiyen Esolocya kit'abına haşiyeleri, başlıcaları Behmenyar ve Ebu Mansûr b. Zeyle olan bazı öğrencileriyle yaptığı tartışmaları, onların sorduklarına verdiği cevaplar içerisinde, gelişmekte olan fikrinin geçirdiği buhran ve kararsızlıkları gösteren noktalar, psikolojiye ait sorulara verdiği cevaplar, hele «Ayrış Kitabı»'nda (*Kitab ül-insâf*) filozofları batılılar (*magribiyyun*) ve doğulular (*meşrikiyyun*) diye kesin olarak ayırdıktan sonra, kendisini doğulular arasına koyması, ve



«Bağdad'lı filozoflar» dediğini batılılara hücum etmesi vardır<sup>26</sup>. Genel olarak bu batılıların İskender Afrodisi Jean Philopen - Themistius olduğu söylenir. S. Pines'e<sup>27</sup> göre bunların daha ziyade Ebu'l - Ferec b. Tayyib, İbn Butlan gibi o sırada Bağdad'da bulunan bazı Aristocu hekim - filozoflardır. «doğulular»'a gelince burada daha çok kendi felsefesini kastedtiğini söylüyor. İbn Ebi Usaybia'nın zikrettiği kitaplar arasında «kendisiyle, filozofluk iddiasında bulunan Hemedan'lı zat arasındaki farkı soran Bağdat'lı âlimlere risâle» adında bir kitap görülüyor. Bunlardan başlıca bildiğimiz Bağdad'da Adhudiye hastahanesi başhekimi ve filozof Ebu'l Ferec Ül - Casilikî'dir. İbn Sina bu zatın «Nefs Güçlerinin Birliği» hakkındaki kitabına yazdığı şiddetli tenkitte onu konuyu anlamamakla itham ve kendisine Şifa'yı okumasını tavsiye ediyor<sup>28</sup>. Fakat *El - İnsaf*'da ve *El - Kiya*'da doğu ve batı düşüncesi arasındaki farkla, ruh yetilerine ait incelemeleri daha çok dikkate değer. Filozofun ikinci tartışması mutasavvıf Ebu Said Ebu'l Hayr iledir<sup>29</sup>. En devamlı tartışmayı büyük tabiat bilgini astronom ve seyyah El - Birunî ile yaptı. El - Birunî'nin ilk itirazları ve filozofun cevapları «Onaltı Soru ve Cevaplar» adı altında toplanmıştır<sup>30</sup>.

İbn Sina'nın yakın öğrencilerinden El - Cüzcanî filozofun hayatını yazdı<sup>31</sup>. En değerli öğrencilerinden Behmenyar mecûsilîği (mazdeisme) bırakmadığı gibi arapçayı da iyi bilmiyordu. Azerbeycan'da doğmuştu. İbn Sina'nın «Felsefî Konuşmalar» (El - Mubahasât) adlı kitabı bu zatla başka bir öğrencisi olan İbn Zeyle'nin sorduklarına verdiği cevaplardan ibarettir ki felsefesini anlama bakımından çok faydalıdır. Behmenyar ayrıca «Tahsilât» adlı büyükçe bir eser yazmış, mantıka, musikiye, ahlâka dair risâleler yayınlamıştır. «Tahsilât» da «Şifâ» ile «Necat» ı esas olarak almış ve bazı noktalarda açıklamalar yapmıştır. «Varlık Mertebelerine Dair Risâle», «Metafizik'in Konusu Hakkında» (Bunlar Almanca'ya Hopper

26 G. Vajda. *Les noies d'Avicenne sur la «Théologie d'Aristote»*. P. 346. (Revue Thomiste, 1951, 11). Abdurrahman Bedevî Aristo ind-al Arab :

27 S. Pines, «*La Philosophie Orientale*» d'Avicenne et sa Polémique contre les Baghdadiens (Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen-Âge, 1953).

28 P. Pines. Aynı makale. [Bu iki risaleyi tercüme ve Türkiyat dergisinde neşrettik].

29 Resâil-i İbn Sinâ, (H. Z. Ülken, *Les Opuscules d'Avicenne*, 1953).

30 Aynı risaleler. [Bu tartışmanın daha büyük metinleri vardır].

31 Aynı risaleler (*Giriş*).

tarafından çevrilmiştir). Ayrıca «Maddeden Ayrı Şekiller», «Fa'al Akılların Kanıtlanması, sayılarına ait kanıtlar ve Gök nefslerinin kanıtlanması» adlı kitapları vardır. «Tahsilât» ta da Faal Akılların kanıtlanmasından şöyle bahsediyor : «Bu soruları ve bunların gayelerini feleklerin hareketleri ile, unsurî cisimlerin kanıtlanması ile, cisim âleminin tek olmasıyla biliyoruz. İlk varlıktan birçok cisimlerin ve nefs'lerinin çıktığını görüyoruz. Bu çokluk nasıl olabiliyor? Bu tek öz ya da maddedir, ya araz'dır, ya cisme ait şekildir, ya da akla ait şekildir. Fakat madde ve arazların bütün varlıklar için sebep olmasına imkân yoktur. Nitekim cisme ait şekil için de iş aynidir. Bir feleğin başka bir feleğe sebep olması doğru olamaz. Kısaca, o maddî bir sebeple açıklanamaz. Öyle ise bu tek özün akla ait şekil olması gerekir. Bu akim da devam ettiricileri (*mukavvim*) ve birlikte olanları (*lâzime*) vardır. Burada Behmenyar, hocasının tabiat felsefesini özetliyor. Maddeden ayrı şekillerin (*mufarakat*) kanıtlanmasına gelince Behmenyar burada da İlk varlığın sebebe muhtaç olmamasına ait kanıtın başka bir kanıtlamaya dayanması gerektiğini söylüyor. Kendisinde «mümkünler»'in olması gerekli olan bu «ayrı varlık» sebepsiz bir varlığa ulaşır diyor : Bu suretle «imkân» ve «hudûs» kanıtlarını özetliyor. «Ayrı varlık» da iki kanıt vardır.

1) Eğer o cisim olsaydı onun maddesi ve şekli olurdu. O zaman da varlığı için bir sebep olurdu ve ona sebep olanın sebebi olması gerekmezdi.

2) Eğer cisim olsaydı mahiyeti olurdu. Mahiyeti olsaydı üç imkânsız hal doğardı :

a — Yok olan için varlığa lüzum olurdu, yahut özünün varlığına sebep olurdu.

b — Kendisinin sebebi olmıyan varlık bu mahiyetin «lâzime»lerinde (Corollaire) olur ve böylece ondan çıkan bir sonuç olurdu.

c — Varlığın zorunluluğu mahiyete ait olurdu.

Bundan sonra Faal Akılların kanıtlanmasına geçiyor :

A — Cisimler ve ayrı varlıkların çok oldukları bilinir. İlk (varlık)'tan önce cismin şekli veya maddesinin çıkması doğru olamaz. Çünkü cismin şekli ondaki madde içinden fiile geçer. Maddedeki şekillerin varlığına gelince, onlar buna muhtaç değildir ve her şeyin

varlığının kaynağıdır. İlk cismin maddesi gerek madde, gerek şekil, gerek ayrı varlıklar ondan sonrakilerin sebebidir. Fakat maddede yalnız «alıcılık» vardır.

B — Cisme ait şekillerin varlıklarından sonra tesir etmeleri imkânsız değildir. Varlıkların ferdi varlık olması da imkânsız değildir. Ferdileşmeleri durum (*vazı'*) bakımındandır; tesirleri de durum bakımındandır. Cismin ayrı varlığa sebep olması imkânsızdır.

C — Cisim, madde ve şekilden ibarettir. Şekil maddesiz olamaz; nitekim madde de şekilsiz olamaz. Üçüncü bir halde o cisim değildir. Bu kanıtlar gösterir ki, eğer ilk eser (*el - ma'lûl*) ayrılmamış varlık olsaydı, cismin şekli ile madde ayrı varlığın sebebi olması gerekirdi ki, bu da imkânsızdır. Feleğe ait cisim, dünya cisminin sebebi olsaydı, boşlukta olmaması için sebep olması, boşluğun imkânsız olması gerekirdi. Bundan anlaşılır ki her Feleğin (Gök cisminin) bir ayrı varlığı vardır.

İbn Sina'nın başka bir öğrencisi Ebû Mansur b. Zeyle'dir. İsfahanlı'dır. Onun da asıl Mecûsî olduğu söylenir. Fakat bu kesin olarak bilinmiyor. Matematik ve musiki ile uğraşıyordu. Eserleri arasında Şifa'nın «Tabiiyat» bölümünün bir özeti, İbn Sina'nın Hay İbn Yakzan'ın şerhi vardır. 1048 de ölmüştür. Ona göre Hay «Üniversel nef» in, Yakzan «akl»'ın sembolüdür. İbn Zeyle «*Kitab - ün - Nefs*» adlı eserinde ve başka risâlelerinde İbn Sina felsefesine dair daha kısa ve sarıh bir şekil vermiştir. Filozofun «Mubahasât» mdaki sorulardan bir kısmı ona aittir. Ebu Abdullah Ma'sumî filozofun en sevdiği öğrencisi diye tanınmaktadır. İbn Sina Aşk hakkındaki risâlesini onun adına yazmıştır<sup>32</sup>. İbn Sina, El - Ma'sumî için şöyle dedi : «Eflâtun'a göre Aristo ne ise benim gözümde de o aynı mevki-dedir». (Ölm. : 1029).

Meymun b. Necib - al - Vasıtî İbn Sina'nın dolayısıyla öğrencilerindendir. Nifa'dan mantık, tabiiyat ve ilâhiyat bölümlerini okutuyordu. Felsefe ve tıbla aynı derecede uğraşmakta idi. Eserleri hakkında bir şey bilinmiyor. Tanınmış astronom ve şair Ömer Hayyâm da İbn Sina okuluna mensuptur. Bu devrin ana problemleriyle uğraşmış ve bazı noktaları aydınlatmış (Bir risâlesi «Üniversel İlim Ko-

32 Risalet-ül ısk [Ahmet Ateş neşri ve çevirisi]. Resail-İbn Sinâ, üçüncü kitap, 1953.

nusunda Akıl Işığı Hakkında» adını taşıyor. Ömer Hayyâm'ın öğrencisi Ebu'l Maâli de dolayısıyla İbn Sina okulundan sayılır. Behmenyar'm öğrencisi Ebu'l Abbâs Zevkerî'de bu okuldandır. İbn Sina sisteminin Horasan'da yayılmasını sağlamıştır. Teorik bilgiğe ait ilimlerde derinleşmişti. *Beyan ül-Hak, Ta'likat, Muhtasarât* gibi risâleleri vardır. Abd-ür Razzak et -Türkî, Ebu'l Abbâs dolayısıyla İbn Sina okuluna mensubtur. Geometri, mantık ve felsefeyle uğraşıyordu. Emir Mehmed Eylâki ile «Münazara»ları vardı. İbn Sina felsefesine sadık kalmış, fakat onu hiçbir bakımdan derinleştirememiştir. İbn Sina felsefesi sonraki yüz yıllarda Kelâm cereyanları üzerinde tesir ederek felsefî kelâm hareketinin doğmasına sebep olduğunu görüyoruz. Fehruddin Razî ve Nasirüddin Tusî, «İşarat»'ı şerh ettiler. Bu tesir Seyid Şerif Curcanî'nin Şerh-i Mevâkîf'ma kadar sürdü.