

## TÜRK - İSLAM FİLOZOFLARININ AVRUPA KÜLTÜRÜNE ETKİLERİ

*Nihat Keklik*

Düşünce târihinde isim yapmış filozofların büyük bir çoğunluğu, kendilerinden önceki felsefe akımlarından çeşitli fikirler almak sûretiyle etkilendikleri gibi, kendilerinden sonraki filozoflar üzerinde muhtelif etkiler bırakmışlardır. Zâten bu türden alışverişler olmasaydı, düşünce tarihinin bu kadar gelişmesi beklenemezdi. Nasıl ki İlkçağ düşüncesi, daha önceki safhalardan etkilenmişse\*, Türk-İslâm filozofları da İlkçağ düşüncesinden esinlenmiş ve daha sonra da Avrupa felsefesi, İslâm dünyasındaki gelişmelerden ve düşüncelerden etkilenmiştir. Nitekim *Roeth* isimli araştırmacının, *Geschichte unserer abendlaendischen Philosophie* (Batı Felsefemizin Târîhi) adında, iki ciltlik eseri (1846-1858) ile *Gladiseh*'in (Almanca makâleler hâlinde-) : *Pitagoras ve Çinliler* (1841), *Eleahlar ve Hindliler* (1844), *Empedokles ve Mısırlılar* (1858), *Herakleitos ve Zerdüşt* (1859), nihâyet *Anaksagoras ve Mısırlılar* (1864) adını taşıyan yayınları, İlkçağ Yunan filozoflarının, kendilerinden önceki düşünce akımlarından hangi ölçüde etkilendiklerini göstermeteydi<sup>1</sup>. Bu etkilenmelerin ardından, *Pitagoras* (570-494?), *Platon* (427-347), *Aristoteles* (384-322) ve *Plotinus* (204-270) gibi filozofların da, İslâm dünyasında yetişen

---

\* Msl. *Platon* (427-347)un meşhur *İdealar teorisi* bile, bizzat *Platon*'dan çok daha önceleri bir şair olan *Epikharmos* (M.Ö. VI. asır) tarafından ortaya atılmıştır. Bkz. D. Laertius, *Vie et Sentences des Philosophes Illustres*, 1/167-168 (Ed. Garnier-Flammarion) Paris. 1965.

1 bkz. K. Vorlaender, *Felsefe Tarihi*, (tere. Mehmed İzzet, İst. 1927), 1/18

düşünürler üzerinde hangi yönlerden etki bıraktıkları incelenmiştir<sup>2</sup>. Nihâyet Türk-İslâm filozoflarının Avrupa düşüncesine etkileri meselesi, birçok vesilelerle incelenmiş ve bu konuda oldukça önemli eserler ve araştırmalar yayınlanmıştır. İşte bu tür araştırmalar zincirine eklenecek mütevâzi bir halka olarak, *Gazzâlî* (1058-1111)'nin bâzı sözlerinin *Descartes* (1596-1650), *Hobbes* (1588-1679), *Leibniz* (-1646-1716) ve *Hume* (1711-1776) gibi ünlü filozofların eserlerinde yansıma şeklini sonra da Horasanlı meşhur sûfi *İbrâhîm ibn Edhem* (öl. 783)'in menkabevî biyografisi ile *Gustave Flaubert* (1821-1880)'in meşhur bir hikâyesi olan *La Légende de Saint Julien l'Hospitalier* (Konuksever Julien Menkabesi) arasındaki benzerlikleri ve bir de, *İbn Tufeyl* (öl. 1186)'in *Hayy ibn Yakzan* adlı eseriyle *Spinoza* (1632-1677) ve *Daniel-Defoe* (1660-1731) arasındaki ilişkiyi göz önüne sermeğe çalışacak ve nihayet bu etkilere dair kısa bibliyografya vereceğiz.

a) *Gazzâlî'den ilhâm alan Descartes, Hobbes, Leibniz ve Hume konusunda bâzı örnekler*

Önce *Gazzâlî* (1058-1111)'den başlayacak olursak, onun hakkında kısa bir tanıtmaya gerekecektir : *Horasan'da* dünyâya gelen bu ünlü düşünürün, Türk-İslâm Felsefesinde önemli bir yeri vardır. Elliüç senelik kısa hayâtına rağmen, kemmiyet ve keyfiyet bakımından dikkate değer eserler yazmıştır. *Güveynî* (1028-1085) adlı meşhur bilgin tarafından yetiştirilen *Gazzâlî* henüz 33 yaşlarındayken, Büyük Selçuklu vezîri *Nizâmülmülk* tarafından *Bağdad'ta* kurulan *Nizâmiye Üniversitesi'ne* başkan (rektör) olarak tâyin edilmiştir. Fakat birkaç yıl sonra, 37 yaşındayken (1095 yılında) geçirdiği bir mânevî buhran sebebiyle vazifesinden ayrılmış ve zâhidliğe başlamıştır. On yıl kadar devam eden bu hayat safhasını, bir nevi *otobiogrâfi* olan *El-Munkız mined-Dalâl* (Sapıklıktan Kurtaran) adlı eserinde<sup>3</sup> anlatmaktadır. Nihâyet, doğduğu yere dönen *Gazzâlî*, orada mystik bir hayat geçirmiş ve ders vermek üzere öğrencileriyle devamlı olarak meşgûl ol-

2 *Felsefe Arkiivi* (1981), Sayı 22-23/s. 207-243 (M. Kaya)

*Felsefe Arkiivi* (1981), Sayı 22-23/s. 245-279 (B. Karlığa)

*Felsefe Arkiivi* (1983), Sayı 23-24/s. 123-168 (F. Olguner)

3 *Gazzâlî, El-Munkızu mined-Dalâl* (terc. Hilmi Güngör, MEB. Yayınları, İst. 1948), 47-50.

muştur. Vefat ettiği zaman 53 yaşında bulunan *Gazzâlî*'nin en tanınmış eseri, *Ihyâu Ulûm el-Dîn* (Din İlimlerinin Canlandırılması) ismini taşımaktadır ki, bunun birçok yerleri felsefî konularla doludur. O zamanların korkulu anarşistleri sayılan *Bâtînîler*'le açıkça mücadele etmiş ve bu konuda yazılar yazmıştır. Dogmatik çevreler tarafından yasaklanmak istenen *mantık* ilmini savunmuş<sup>4</sup> ve bu konuda *Mihakk el-Nazar* (Düşüncenin Mihenk Taşı) ayrıca, *Mîyâr el-İlm* (Bilgi'nin Kriterumu) adında iki eser yazmış ve *Makâsîd el-Felâsife* (Filozofların Maksatları) adlı eserinin birinci bölümünü *mantık*'a ayırmıştır. Bu sonuncu eserde, *Fârâbî* (870-950) ve *İbn Sînâ* (980-1037) adlı Türk filozoflarının *mantık-metafizik-fizik-psikoloji* konularındaki düşüncelerini (-son derece açık bir ifâdeyle-) anlatmaktadır. Fakat daha sonra kaleme aldığı *Tehâfüt el-Felâsife* (Filozofların Tutarsızlığı) adlı eserinde, (-mantık konuları müstesnâ-), diğer bakımlardan *Fârâbî* ile *İbn Sînâ*'yı şiddetle eleştirmiştir. *Mışkât el-envâr* (Nurlar Feneri) ve *El-İktisâd fil-İtikâd* (İnançta Orta Yol) gibi birçok eserleri daha var ki, bütün bu kitaplar zevkle okunabilmektedir. Felsefe problemlerine hâkimiyetleri ve bu sebeble de kolaylıkla anlaşılabilen usulları bakımından *Gazzâlî* (1058-1111) ile *B. Russell* (1872-1970) arasında büyük bir yakınlık vardır.

Onun bu gibi eserlerinden bâzılarına âit fragmentlerin, yukarda isimleri anılan Avrupalı filozofların eserlerine nasıl yansıdığına dâir örneklerle gelince, buna dâir metinleri paralel şekilde göstermek kâbildir. Meselâ :

|  |  |
|--|--|
| <i>Gazzâlî</i> (1058-1111) diyor ki:<br>— Bu olan'dan (:kâinâttan) daha güzeli mümkün değildir....» <sup>5</sup> | <i>Leibniz</i> (1646-1716) diyor ki:<br>— Mümkün olan âlemlerin en mükemmelinde, her şey en iyi şekildedir....» <sup>6</sup> |
|--|--|

4 *Gazzâlî*, aynı eser, s. 20-21

5 Orijinal ifâdesiyle : *Leyse fil-imekân, ebdaa minmâ kân* : *Gazzâlî*'nin bu görüşü, *İbn el-Arabî* (1165-1240) tarafından da benimsenerek tekrarlanmıştır. Msl. Bkz. *El-Futûhât* 1/289; ayr. 1/577; ayr. 2/384; ayr. 2/439; ayr. 3/12 krs. N. Keklik, *İbn'ül-Arabî'nin Eserleri için Misdâk Olarak El-Futûhât el-Mekkiyye* (Ed. Fak. Yay. no. 1726, İst. 1974), II/A, s. 216 (XXIV+).

6 Orijinal ifâdesiyle : *Le tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles*. bkz. A. Weber, *Felsefe Tarihi* (terc. H.V. Eralp, Ed. Fak. Yay. no. 411, İst. 1949), s. 210.

Önce *Gazzâlî* ve onu tâkip ederek *İbn el-Arabî* (1165-1240), sonra da *Leibniz* taraflarından benimsenen bu tasavvura göre, mevcut kâinâtın *Tanrı* tarafından «en güzel» ve «en iyi» şekilde yaratıldığı kabul edilmektedir. Çünkü bunun aksine bir tasavvur benimsenecek olursa, o takdirde *san'atkâr*'m (:*Tanrı*'nm) kendi mükemmelliğine rağmen, kusurlu bir *eser* ortaya koymak suretiyle, kudretinin noksanlığı düşünülebilirdi.

*Gazzâlî*'nin başka bir cümlesi, *Leibniz* ile *Hume* taraflarından tekrarlanmış gibidir. Nitekim :

*Gazzâlî* (1058-1111) diyor ki :

— Köpek, bir kere odunla (:değnekle) dövüldü mü, artık değneği her gördüğünde hemen kaçır....»<sup>7</sup>

*Leibniz* (1646-1716) diyor ki :

— Meselâ köpekler, kendilerine bir değnek gösterildiği zaman, değneğin sebep olduğu acıyı hatırlar (ve) bağırıp kaçarlar.....»<sup>8</sup>

*Hume* (1711-1776) diyor ki :

— Meselâ köpeğe kamçımızı kaldırıp, onu tehdid ettiği yerde hayvanın acıdan korkması, evvelce geçirdiği tecrübeden dolayı değil midir....»<sup>9</sup>

Kolaylıkla mukâyese edilebilmeleri maksadıyla, paralel olarak gösterdiğimiz bu metinlerin temelinde, *Gazzâlî*'nin ne suretle *Leibniz* ve *Hume* taraflarından tekrarlandığı anlaşılmaktadır. Yine *Gazzâlî*'nin, *mantık* konusundaki bir eserinde mevcut olan sözleri, bu sefer *Hobbes* (1588-1679)'un *Leviathan* adlı eseriyle, *Hume* (1711-1776)'un (-yukarda zikredilen-) *İnsan Zihni* adlı eserinde (şâyâmı hayret bir benzerlikle) iktibâs edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim :

7 *Gazzâlî*, *Mışkât'ül-Envâr* (Nurlar Feneri: tere. Süleyman Ateş, Bedir Yayınevi, İst. 1943), s. 52.

8 *Leibniz*, *Monadoloji*, (tere. Suut Kemâl Yetkin, MEB. Yayınları, İst. 1943), s. 8.

9 *Hume*, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, (trc. Selmin Evrim, MEB. Yayınları, İst. 1945), s. 159.

*Gazzâlî* (1058-1111) diyor ki :

- ...hayâl (kuvvetin)'de bir insan sûreti (imajı) meydana gelince, (bu kuvvet) onu ikiye ayırabilir. Sonra belki de, *yarım-insan* (sûreti) tasavvur edebilir. Sonra, belki de, *yarım-insan* sûretine, bir *yarım-at* sûretini birleştirip, *yarı-insan* ve *yarı-at* sûreti terkip eder. Ve belki de *uçan insan* ...dahi tasavvur edebilir...<sup>10</sup>»

*Hobbes* (1588-1679) diyor ki :

- Tıpkı, daha önce görülmüş olan bir *insan* veyâ bir *at* tasavvur edildiği zaman, bu bir *basit* tasavvurdur. Diğeri ise, *bileşik*'tir. Tıpkı, bir zamanda görülmüş olan bir *insan* ile başka bir zamandaki *at* (tasavvurun)'dan zihnimizde bir *centaur* (ejderhâ) tasavvur etmemiz gibi...»<sup>11</sup>

*Hume* (1711-1776) diyor ki :

- Biz, kendi tasarımlarımızda, bir *adam*'m başı ile bir *at*'ın gövdesini birleştirebiliriz. Fakat bu çeşit bir mahlûkun, herhangi bir zamanda mevcut olmuş olduğuna inanmak elimizden gelmez....»<sup>12</sup>

Yukarda verilen misallerde olduğu gibi, burada gösterilen örnekler arasındaki benzerlikleri de bir tesâdüfle izah etmek, elbette ki mümkün değildir. Hele şimdi vereceğimiz başka bir örnekte, *Gazzâlî*'nin *Makâsîd el-Felâsife* (Filozofların Maksatları) adlı eserinde dikkatimizi çeken *balmumu* misâlinin, *Descartes* (1596-1650) tarafından nasıl iktibâs edildiği müşâhede olunabilecektir. Buna dâir örneklerin muhtevâsı hakkında biraz açıklama yapmak gerekirse : *Gazzâlî*, burada zikredilen *Makâsîd el-Felâsife* adlı eserinde, *maddî cevher* ola-

10 *Gazzâlî*, *Mihakk el-Nazar fîl-Mantık* (nşr. M. Bedreddin el-Halebi ve Mustafa el-Dimaşkı, El-Matbaat el-Edebiyye, Mısır, ts.), s. 20.

11 *Hobbes*, *Leviathan*, (éd. Edwin E. Burt, *The English Philosophers from Bacon to Mill*, The Modern Library, USA, 1939 içinde), 134.

12 *Hume*, *İnsan Zihni* (tere. S. Evrim), s.71.

rak *cisim* üzerinde dururken, *cevher'in* sâbit olduğunu fakat *ilintiler'im* (arazlar'ın) değişebileceğini izâh etmek üzere, *mum* (balmumu) kavramından yola çıkmaktadır. Önceden belli bir şekil (form) halinde tasavvur olunan *balmumu*, şâyet biçim değişikliğine uğrarsa, sâdece *arazlar'ı* bakımından değişmiş olur fakat *cevher* olması yönünden kendi kendisinin aynisi kalır diyen *Gazzâlî'nin* bu açıklaması, *Descartes* tarafından da oldukça benzer biçimde tekrarlanmış gibidir. Bahis konusu metinleri karşılıklı olarak gösterecek olursak :

*Gazzâlî* (1058-1111) diyor ki :

— ...*cisim'in* tarifi konusunda: uzun, geniş ve derin olduğu (-yukarda-) söylenmişti... *Cisim*, fi'li (en acte) olarak: en, boy ve derinlik (sâhibi) bulunduğundan değil fakat, bunları kabul etmesinden dolayı *cisim'dir*.

İsbatı şudur ki, şâyet bir *mum* alsak ve buna, bir karış *uzunluk*, iki parmak *en* ve bir parmak *derinlik* versek, bu yine de bir *cisim* (maddî *cevher*)'dir fakat bu boyutlar (:derinlik, en, boy)'dan dolayı değil. Çünkü aynı *mum*, bu sefer *yuvarlak* yâhut da başka bir şekle konulursa bu uzantı (imtidâd) ortadan kalkar ve onların yerine, iki ayrı *imtidâd* meydana gelir fakat (maddî *ceher* olarak) *cisim oluş sûreti aslâ* (değişmez). Şu halde *cisim'de* bulunan mikdarlar (kemmiyetler) cismiyet zâtından (mâhiye-

*Descartes* (1596-1650) diyor ki:

— Meselâ,...kovandan çıkarılan şu *balmumu* parçasını ele alalım. Henüz içinde bulunan balın tatlılığını kaybetmemiştir; toplandığı çiçeklerin kokusundan, onda bir şey kalmıştır. Rengi, şekli, büyüklüğü görünüyor, katıdır, soğuktur, ona dokunuyorum, vurunca bir ses de veriyor. Kısaca, bir *cisim'i* seçikçe tanıtmaya yarayan bütün şeyler, onda vardır.

Fakat işte, konuştuğum şu anda *balmumu'u* ateşe yaklaşıyorum. Tadı kaçıyor, kokusu gidiyor, rengi değişiyor, şekli kayboluyor, büyüklüğü artıyor, eriyor ve ısınıyor, ona dokunmak güçleşiyor, vurulsa da artık bir ses vereceği yoktur. Bu *değişme'den* sonra, *aynî balmumu kalıyor mu?* Kaldığını kabûl etmek lâzımdır ve kimse bunu inkâr edemez. Şu halde bu *balmumu* parça-

tinden) hâriç *arazlar*'dır  
 ....»<sup>13</sup>

smda, bu kadar seçiklikle bilinebilen ne idi? Şüphesiz ki duyular yoluyla edindiğim şeylerden hiç biri değildi. Zirâ tutma, koklama, görme, dokunma ve iletme ile öğrenilen şeylerin hepsi *değişmiş* bulunuyor ve bununla beraber, *aynı balmumu kalıyor*. Belki bildiğim, şimdi düşündüğüm şeydi. Yani *balmumu*, ne bu bal lezzeti, ne çiçeklerin bu hoş kokusu, ne bu aklık ve ne de sestisi fakat yalnız... başka şekilde kendini gösteren bir *cisim*'di....Ve *balmumu*'na âit olmayan şeylerin hepsini uzaklaştıralım ve bakalım, geriye ne kalıyor? Şüphesiz ki ancak uzamlı (*imtidâd-lı*), eğilip bükülen ve hareket eden bir şey kalıyor.... Bu *balmumu*'nun ne olduğunu, muhayyile ile kavrayamıyorum bile. Onu ancak müdrikem kavriyor...»<sup>14</sup>

Dikkat edilirse bu iki metin arasında, (-dış görünüşlü farklar bulunmakla birlikte-), söylenmek istenilen meselenin rûhu aynıdır ve *Descartes*, bizzat *Gazzâlî*'nin verdiği örnekten hareket etmiştir. Gerçi *Descartes*'ın tasvirinde, kovandan çıkarılan ve henüz bellibaşlı keyfiyetlerini kaybetmemiş olan *balmumu*'undan bahsedilmektedir ve bu gibi tasvirler, *Gazzâlî*'den aktardığımız metinde mevcut değil-

13 *Gazzâlî, Makâsîd el-Felâsife* (nşr. Mısır, h. 1331; I. Tabı), s. 84-85.

14 *Descartes, Düşünceler*, (terc. Mehmet Karasan, MEB. Yayınları), s. 116-117-118.

dir fakat *Descartes*'ın son derece güzel uslûp sâhibi filozoflardan biri olduğu ve uslûbunu çeşitli metaforlarla süslemek ustalığını hâiz bulunduğunu hatırlamak olursa, bu gibi tâli ayrılıkların, meselenin özüne bir değişiklik getirmediğini söylemek kâbilidir. Onun (süslü ifâdelelerle) anlatmak istediği mesele, *eisim*'deki *keyfiyetler*'in (veyâ arazlar'm), bir harâret karşısında kaybolarak, yerlerini başka keyfiyetlere terk ettiği ama yine de, (*maddî cevher* olarak *cismiyet* bakımından) dâimâ *aynî balmumu* olarak kaldığı meselesinden ibarettir ki, bizzat *Gazzâlî'nin* (*mum-balmumu* misâliyle) belirtmek istediği de buydu ki, bu misalden, birçok filozoflar yararlanmıştırlar\*.

#### b) *Gazzâlî ve Abelardus'ta konseptüalizm*

Yer geldiği için şu noktayı da belirtmeli ki *Gazzâlî'nin balmumu* misâlinde faydalandığı yegâne örnek bu değildir. Çünkü *Makâsıd el-felâsife* adlı eserinde, küllî kavramların zihnimizde nasıl meydana geldiklerini izâh etmek için, dışımızdan gelen farklı izlenimlerin, *mü' hür*'lere benzediğini ve ruhumuzun da *balmumu*, gibi olduğunu, şâyet mühürler (izlenimler) aynı olursa, onların ruhumuz (balmumu) üzerinde aynı izi bırakacaklarını ve şâyet bu izlenimler (mühürler) farklı olursa, ruhumuzda (balmumu'nda) değişik izlere yol açacaklarını söylemekteydi. *Conceptualisme* (konseptüalizm) denilen görüşü pek güzel biçimde açıklaması dolayısıyla, bahis konusu metnin tercümesini verecek olarak diyor ki :

«...Varlık (mevcûd) ikiye ayrılır : Küllî (tümel) ve cüz'î (tikel) : Bunların hakikatından, *mantık*'ta söz etmiştik. Şimdi de, (*metafizik* bahsi olarak) bunların hükümlerinden ve eklerinden bahsedeceğiz. (Bunlar), dört tânedir :

*Küllî* adını alan mânânın varlığı, *ayn*' (maddî cevher)'lerde değil, *zihin*'lerdedir. *Her insan, insanlıkta birdir* yâhut, *her siyah siyahlıkta birdir* denildiğini duyanlar, *küllî siyahlık* (siyah kavramı), çok sayıda ferdler konusunda, sayıca mevcut tek mânâdır zannediyorlar. Meselâ *çok sayıda çocuklar için tek* (sayıda) *baba* veyâ *çok sayıda ülkeler için tek Güneş* gibi (saniyorlar). Oysa bu tam (manasıyla) bir yanılmadır. Çünkü şâ-

\* Meselâ *Platon* (427-347), *İbn Miskeveyh* (930-1030), *Gazzâlî* (1058-1111), *Descartes* (1596-1650), ve *Malebranche* (1638-1715) gibiler. Bütün bunlardan, *Felsefede Metafor* adıyla hazırlamakta olduğumuz bir kitapta söz edilecektir.



yet sayıca *tek nefis* bulunup ta, bu, aynen *Ali* ve *Veli*'de bulunsaydı ve *Ali bilgili*, *Veli câhil* olsaydı, o zaman bu *tek nefis*'in hem *bilgili*, hem de *câhil* olması gerekirdi. Oysa bu imkânsızdır. Şâyet *küllî hayvan* (hayvan küllîsi = hayvan ideası) birçok ferdlere aynı varlık olsaydı, bu tek şeyin aynı zamanda hem *yürüyen*, hem *uçan* olması veyâ *iki ayaklı - yürüyen* ve *dört ayaklı - yürüyen* olması gerekirdi ki, bu da imkansızdır.

Halbuki, *küllînin varlığı zihinlerdedir*. Bunun mânâsı şudur: Zihin, şüphesiz ki insan sûretini ve hakikatını, bir tek şahsı müşâhede etmek sûretiyle kabûl etmektedir...Şâyet bundan sonra başka bir insan görsek, bizde yeni bir eser (intibâ) meydana gelmez...Aynı şekilde üçüncü, dördüncü vs. bir insan daha görsek, önce *Ali*'den (dolayı) hasıl olan nakış (:imaaj)'m her insana nisbeti ....(yine de) aynı kalırdı. Çünkü insan ferdleri, elbette ki insanlık haddinde (:târifinde) farklı olmaz. Şu halde, bundan sonra başka birini daha görsek, bizde başka bir mâhiyet (kavram) ve nakış (imaaj) meydana gelir ki bu, öncekinden başka olurdu. Demek ki *Ali*'nin şahsından hâsıl olan şey, *zihinde bir şahıs sûreti*'dir. Bunun mânâsının *küllî* olması, onun, insanlar arasında bulunan ve bulunacak olan şahıs'a nisbetidir..Misal olarak,bir tek nakış (imaaj =-tasavvur) için, (aynî imajı verebilecek şekilde) *mühürler* farz edelim:

Bu *mühür*'lerden bir tânesiyle, *mum* (balmumu) üzerine basılsın ve bundan da bir sûret (şekil, iz) hâsıl olsun. İmdi, aynı yere ikinci ve üçüncü *mühür* basılsa, bu ilk nakış (ilk intibâ) değişmeyecektir...Böylece denilir ki, *mum* üzerindeki *nakış* (:iz) bir *küllî nakış* yani *bütün mühürlerin nakışı*'dir. Şu mânâda ki hepsinn nakşı (izi), aynı nakış (iz) üzerine uygun olur ve bunlardan bâzıları, diğerlerine muhâlif olmaz.

Bir de şunu farz edelim: Bu *nakış*, bir defasında *altın mühür*, diğerinde *demir mühür*, bir defasında da *gümüş mühür* ile yapılsa, (aynî sonuç) imkansız olurdu. Şu da var ki (bunlar için) sâdece *aynî nevîden*'dir denilebilir fakat sayı bakımından, her *mühür*'ün nakşı (=damgası), diğeriden ayrı olacaktır.

Evet, bu *mühürler*'in *mum* üzerindeki etkileri, *tek etki*'dir ve *mum* üzerinde hepsinden hâsıl olan nakış, *bir*'dir. *İşte zihin*'-

de nesnelerin hadlerrnin intibâlarını ve onların *küllî*'lerinin mâ-nâsını böyle anlamak lâzımdır. Şu halde *küllî* olması bakımından *küllîler* (tümeller), *zihinlerde mevcuttur, aynlarda* (nesnelerde) *değil*. Demek ki, dış (maddî) varlıkta bir insan küllisi mevcut değildir, ama insanlık hakîkatı, hem zihinlerde hem de aynlarda (tek tek insanlarda) mevcutturlar...»<sup>15</sup>

*Küllîler* (tümeller) üzerindeki tartışmalara ışık tutacak olan bu metne ilâve edilecek bâzı mülâhazalar vardır : Bilindiği üzere *küllî kavramlar* (msl. insan, hayvan vs. kavramları) üzerinde, İlkçağdan beri tartışmalar olmuştur. *Platon* (427-47), bu kavramların (:idealarm) gerçek (réal) olduğunu söylüyordu. Onun çağdaşı sayılan ve Sokratik okullardan birine mensup bulunan *Kynik Antisthenes* (445-356), bunların birer *isim* (nomen)'den ibâret bulunduğunu, yani ismen mevcut olduklarını savunmaktaydı. Küllilerin *gerçek* (real) olduklarını söyleyenlere *realist* (:kavram realisti), fakat bunların isim olduklarını söyleyenlere de *nominalist* denilmektedir. *Nominalizm*, ve *Realizm* tartışmaları özellikle Hristiyan Ortaçağında tekrar alevlenmiştir. Nominalizmin temsilcisi, *Roscelin* (1050-1125 civ.)dir. Ona göre küllîler, birer *isim* (cins ismi)den ibârettir. Şu halde nominalistler'in nazarında gerçek olan ferdler'dir, tümeller değil. Böyle düşünenler, *küllîler, ferdlerden sonradır* (Universale post rem) diyorlardı. *Realizm* ise, *Anselmus* (1033-1109) tarafından savunulmaktaydı. Ona göre *küllîler gerçektir* ve küllîler, ferdlerden öncedir (Universale ante rem)

Bu iki zıd görüş, *konseptüalizm* (conceptualisme) adı altında bir dereceye kadar *Abelardus* (1079-1142) tarafından uzlaştırılmıştır. Ona ve taraftarlarına göre, *küllîler ne ferdlerden öncedir ne de sonradır, belki bizzat ferdlerin içindedir*. (Universale neque ante rem nec post rem, sed in re) şeklinde ifâde edilen bu görüş, dikkat edilirse, *Abelardus* (1079-1142)tan biraz önceleri (30 sene kadar önceleri), bizzat *Gazzâlî* (1058-1111) tarafından, (-yukarda verilen metinden de anlaşılacağı üzere-) tam olarak çözümlenmiştir<sup>16</sup>.

15 Gazzâlî, *Makâsıd el-felâsife*, s. 107-108-109.

16 Bkz. N. Keklik, *Temel Bilgiler*, (Teksir olarak, İst. 1977), s. 66-67.

c) *İbrâhîm ibn Edhem'in biyografisi ile Gustave Flaubert'in bir hikâyesi arasındaki benzerlik*

Görüldüğü üzere İslâm filozoflarının (ve şimdilik misal olarak *Gazzâlî'nin*-) Batı dünyasındaki yankıları, oldukça somut örneklerle göz önüne serilebilmektedir. Sâdece felsefe alanında değil, diğer kültür sâhalarında da, buna benzer yansımalara misaller vermek kâbildir ki bunlardan biri de, ünlü bir sûfi olan Horasanlı *İbrâhîm ibn Edhem* (öl. 783)'in hayat hikâyesi ile *Gustave Flaubert* (1821-1888)'in tanınmış bir hikâyesi arasındaki şâyanı dikkat benzerliktir.

Mukâyesemizi, teferruâta dalmaksızın ve ana çizgiler halinde yapacak olursak: Kaynaklara göre aslen Belhli olan *İbrâhîm ibn Edhem*'in doğum tarihi belli değildir. Zengin bir âilenin çocuğu idi. *Av meraklısı* olarak yetişmişti. Klasik yazar *Ebû Nuaym* (öl. 1038) tarafından rivâyet edilen «asîlzâde» olması keyfiyeti<sup>17</sup>, diğer klasik yazarlar olan *Sülemî* (öl. 1021)'nin<sup>18</sup> ve ayrıca *Kuşeyrî* (öl. 1072)'nin<sup>19</sup> eserinde, onun bir «*pâdişâh-zâde*» olarak tarif edilmesiyle uzlaştırılmış görünmektedir. Aynı zamanda *İbn Hallikân* (öl. 1282) tarafından da doğrulanan bu husus<sup>20</sup> bir dereceye kadar menkabevî olarak değerlendirilebilmekle berâber, öyle anlaşılıyor ki *İbrâhîm ibn Edhem* gerçekten refâh ve bolluk içinde bir gençlik devri geçirmiştir. *Av meraklısı* ve at sporlarına düşkün bir genç olan bu şahsiyet, avlanmak üzere birgün kırlara çıkmıştı. *Av malzemelerini taşıyan uşağı* da yanında bulunmaktaydı. Rivâyete göre bir *tilki* (veyâ *tavşan*) peşindeydi. Tam onu vuracağı sırada, nereden geldiğini kestiremediği bir ses duymuştu: - *Sen bunun için mi yaratıldın? Senin işin bu mudur?* diyen bu ses, (Kaynaklar'ımızın deyimiyle, *hâtif*'ten yâni görülmeyen bir kimseden) gelmekteydi. ve üç defâ tekrarlanmıştı. Bu

17 Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyet el-evliyâ* (nşr. Mısır, m. 1932 vd.), 7/373.

18 Sülemî, *Tabakât el-Sûfiyye*, (nşr. Nureddin Şerîbe, Kâhire, 1953), 27.

19 Kuşeyrî, *El-Risâlet el-Kuşeyriyye* (nşr. Dr. A. Mahmûd, Kâhire, 1974) 1/63.

20 İbn Hallikân, *Vefeyât el-A'yân* (nşr. Dr. İhsan Abbâs, Beyrut, 1968), 1/31-32.

ses, hiç şüphe yok ki, onun *vicdân sesi*'ydi<sup>21</sup>. Nitekim bu sesi duyduktan sonra, tavşanı vurmaktan vaz geçmişti. Üzerindeki süslü elbiseleri de, başka eşyalarıyla birlikte babasının çobanına terk ederek onun fakir elbiselerini almış ve gurbete çıkmıştı.

Bütün Klasik Kaynaklar tarafından *İbrâhim ibn Edhem*'in gurbete çıkmasına «sebeb» olarak<sup>22</sup> gösterilen bu olay, kaynaklarımızdan sâdece bir tânesi tarafından «ilim tahsili» amacı şeklinde gösterilmiştir<sup>23</sup> *Ebû Nuaym*'a âit olan bu kaynağa göre, aralarında (Türk asıllı) *Abdullah ibn el-Mübârek* (m. 736-797)'in de bulunduğu\* almış kişilik bir ilim kâfilesi ile birlikte *İbn Edhem*'in, Horasan'dan Irak doğru yola çıktığı anlaşılmaktadır. Onun başlıca maksadı, «helâl para» kazanarak geçinmekti. Bu sebeble alın teriyle para kazanmak istiyordu fakat Irak'taki ahlâk telakkisinden memnûn olmadığı anlaşılan *İbrâhim ibn Edhem*, buradan Sûriye'ye geçiyor ve *El-Mansûre* (yâhut *El-Masîse*) şehrinde «günlerce» (-yani belli bir süre») ırgatlık (işçilik) yaparak ikâmet ediyor<sup>24</sup>. Klasik yazar *Ebû Nuaym* (öl. 1038)m eserinde (az bir süre değil), 24 yıl kaldığı ifâde edilmektedir. Her ne olursa olsun, tıpkı Irakta olduğu gibi, buradaki ahlâkın da bozukluğu sebebiyle *İbn Edhem*, gerçek anlamda «helâl kazanç» aramak maksadıyla bu sefer, (güney Anadoluda-) Tarsus şehrine geliyor ve orda *deniz kenarında*<sup>25</sup> bir meyva bahçesinde *bekçilik* yapıyor. O böyle bir işe yabancı değildi çünkü daha önceleri de aynı işlerde çalıştığını bilmekteyiz.

21 Klasik Kaynaklarda *İbrahim ibn Edhem*'in duyduğu bu sesin menşei hakkında fantastik ifâdeler görülmekle beraber *İbn-el-Arabî*'ye göre bu ses, «onun kalbinden» (vicdânından) gelmiştir. Bkz. *El-Futûhât*, 2/543 -krş. N. Keklik, *İbn'ül-Arabî'nin Eserleri*, II-A, s. 217 (-XXIV<sup>6</sup>).

22 İslâm sülâhlerinin tasavvufa ilk defâ girmeleri konusunda, bir takım *sebeb*'lerden söz edilmiştir. *İbrahim Edhem*'in sufiliğe başlamasının sebebi de buydu.

23 bkz. Ebu Nuaym, *Hilyet el-Evliyâ*, 7/369.

\* *İbn el-Nedîm*, *Kitâb el-Fihrist* (nşr. G. Flügel, Leipzig, 1872; s. 228) adlı eserinde *Ebû Abdurrahmân Abdullah ibn el-Mübârek*'in, tasavvuf konusunda *Kitâb el-Zühâ* (Zâhidlik kitabı) adında bir eser yazdığını ve h. 181 (m. 797) tarihinde *Hîr* şehrinde vefât ettiğini söylemektedir.

24 *Ebû Nuaym*, *aynı eser*, 7/373.

25 Demek ki *Tarsus* şehri, milâdî sekizinci asırda, *deniz kenarında* imiş. Bugünse, denizden 25 km. kadar içerlerdedir.

İşte bu sıralardaydı ki *İbrâhîm ibn Edhem*'in, emânete sadâkat örneği teşkil eden güzel davranışlarına şahit olunmaktadır. Nitekim bir gün bahçenin sâhibi gelerek, kendi arkadaşlarına nar ziyâfeti çekmek istiyor ve bir mikdar olgunlaşmış nar toplamasını İbrahim İbn Edhem'e söylüyor. İbn Edhem bu emri yerine getiriyor fakat mal sâhibi, onun topladığı narların ham ve ekşi olduğunu görünce azarlayıp diyor ki : - Bu kadar zamandan beri bahçemde bekçilik yapıyorsun, hâlâ da tatlı ve olgun narları ekşi ve olgunlaşmamış olanlardan ayırmasını öğrenemedin mi? Bunun üzerine İbn Edhem şu cevabı veriyor : - Ben burada sadece bekçilik yapıyorum. Narlarınızdan hiç yemedim ki tatlısını ekşi olanlarından ayırmasını bileyim. İşte bu sözler üzerine mal sâhibi ona hitab ederek : - Seni gören, *İbrâhîm ibn Edhem* zannedecek diyor<sup>26</sup>.

Bu rivâyetten anlaşılıyor ki *İbrâhîm ibn Edhem*, her gittiği yerde hüviyetini gizlemekteydi. Çünkü dillere destân olan doğruluğu sebebiyle, kendisine saygı gösterilmesini arzû etmeyecek kadar mütevâzî davranıyordu. Onun bu güzel ahlâkı, hiç şüphe yok ki diğer sûffilerin temiz ahlâkının başka bir türlü tecellisiydi. Her ne olursa olsun bahis konusu bahçenin sâhibi şehre iniyor ve bekçisinin bu güzel ahlakından söz etmeğe başlıyor. Fakat bunu haber alan İbrâhîm ibn Edhem, artık kim olduğunun anlaşıldığını düşünerek *Tarsus*'u gizlice terk ediyor<sup>27</sup>. Bundan sonra (-Hacc maksadıyla-) *Mekke*'ye yöneliyor ve yolu üzerindeki *Kudüs*'den geçiyor ve *Ebû Nuaym*'in ifâdesine göre *Filistin*'de bir süre işçi olarak çalışıyor. Sûr (*Tyr*) şehrinde ikâmet ediyor<sup>28</sup>. Bir süre İskenderiye şehrinde de bulunan İbn Edhem<sup>29</sup>, buradan *Mekke*'ye ulaşıyor ve aynı şehirde ünlü sûfî *Fuzayl ibn İyâz* (öl. 802) ile sohbet ediyor<sup>30</sup>.

Daha fazla tafsîlata kaçmaksızın şu noktaların belirtilmesinde fayda vardır: Onun ahlâk anlayışında bir takım güzel ilkeler göze çarpmaktadır. Ona göre, sûffilerin mertebesine ulaşabilmek için, şu güçlüklerle katlanmak lâzımdır :

26 Ebû Nuaym, *aynî eser*, 7/368-369.

27 Ebû Nuaym, *aynî eser*, 7/369.

28 Ebû Nuaym, *aynî eser*, 7/379-380.

29 Süleîmi, *Tabakât el-sûfiyye*, 31-32.

30 Süleîmi, *aynî eser*, s. 27.

- a) Maddî nimetlerden vazgeçmeli ve sıkıntıya katlanmalıdır,
- b) Mütevâzî olmalıdır,
- c) Alın teriyle hayatını kazanmalı ve bizzat çalışmalıdır,
- d) Çok uyumaktan sakınmalıdır,
- e) Zenginlikten vaz geçerek, fakirlğe alışmalıdır,
- f) Ölüm korkusu çekmemelidir<sup>31</sup>.

Burada söz konusu ahlâk ilkelerinin uygulamasına gelince: Bu prensiplerden hepsinin de bizzat kendisi tarafından tatbik edildiğini görmekteyiz. Nitekim *Ebû Nuaym* isimli klasik yazara göre *İbn Edhem*, zenginliği terk ederek, fakir bir hayat geçirmekte, mütevâzî davranmakta (msl. yuk. bkz.), ayrıca oruçlu olarak hasad işçiliği yapmakta ve geceleri de uyumaksızm ibâdet etmekteydi<sup>32</sup>. Hulâsa, doğum tarihi belli olmayan İbn Edhem'in ölüm tarihi konusunda da ihtilâflar mevcuttur. *İbn Hallikân* (öl. 1282) adındaki klasik yazar, onun h. 140 (m. 757) senesinde El-Cezîre'de öldüğünü ve sonradan da Sûr (Tyr) şehrine defn edildiğini söylemektedir<sup>33</sup>. Doğru olan ve R.A. Nicholson tarafından yürütülen bir tesbîte göre Bizanslılara karşı açılan bir deniz seferi sırasında muhtemelen 776-783 arasında ve en kuvvetli ihtimâle göre m. 783 (?) yılında vefât etmiş olmalıdır<sup>33\*</sup>.

*İbrâhîm ibn Edhem* (?- 783) in hulâsa edilen bu menkabeleri ile hayat hikâyesinin, daha önce işaret ettiğimiz üzere Fransız edîbi *Gustave Elaubert* (1821-1880) in *La Legende de St. Julien l'Hospitaller* (Konuksever Jülyen Menkabesi) adlı hikâyesi arasındaki benzerliklere gelince: İsmi geçen romancının anlatığına göre *Julien*, asil bir âilenin çocuğu olarak dünyaya gelmişti. İmtimamla yetiştirilen bu çocuk, küçük yaşından itibaren ata binmeği ve avcılık öğrenmiştir. (*İbrâhîm ibn Edhem*'u de zengin bir âilenin evlâdı olarak, ihtimâmla yetiştirildiğini görmüştük.) *Julien* bu avcılık merakıyla, kırlarda dolaşıyor ve zevk için birçok hayvanları öldürmek alışkanlığını kazanıyor. (*İbrâhîm ibn Edhem*'in de bu şekilde ve zevk için avcılık yaptığını ve hayvanları öldürdüğünü ifâde etmiştik.)

31 Sülemî, *aynî eser*, 31

32 Ebû Nuaym, *Hilyet el-evlâd*, 7/378.

33 İbn Hallikân, *Vefeyât el-A'yân*, 1/32.

33\* Nicholson, *İbrahim ibn Edhem* madd. İslam Ansiklopedisi, V2/886-887.

Böylece Julien isimli delikanlı, bir gün ava çıktığında bir ceylan sürüsüne rastlanmıştı. Onları bir vâdide sıkıştırıp ve teker teker öldürmeğe başlamıştı. Attığı her mızrak bir cana kıymaktaydı. Öldürülme sırası gelen sonuncu ceylan, hâmileydi. Julien, ona da nişan alıp, mızrağını fırlatmış ve zavallı hayvanı alınının ortasından vurmuştu. İşte bu sırada yaralı ceylan, gözlerini kan bürümüş olan Julien'e bakarak, şöyle hitâb etmişti : -*Çok canavarmışsın, birgün belki de kendi anneni ve babanı da öldüreceksin.* Ve yaralı ceylan, bu sözleri üç defâ tekrarlamıştı. (Nitekim *Ibrâhim ibn Edhem*'in menkabesinde de, *hâtif*'ten yâni vicdânmdan gelen bir sesin, üç defâ tekrarlandığını görmüştük.) Bunun üzerine *Julien*, irkiliyor ve avcılığa tövbe ediyor. Sonra da, gurbete çıkıyor. (*Ibn Edhem*'in de böyle bir sebeble, zengin olan âile yuvasını terk ederek gurbete çıktığını görmüştük.) *Julien*, ulaştığı bir başka ülkede, Kralın kızıyla evlendiriyor ama bir türlü mutlu olamıyor çünkü vurduğu o hayvanların ve özellikle yaralı ceylanın kendisine (-üç defâ üst üste tekrarladığı-) seslenişini unutamıyor. Bu yüzden son derece mahzundur ve karısına derdini söyleyememektedir. Gece yaraları evden çıkarak, tenhâ yerlerde yalnız başına dolaşmaktadır. Derin derin düşünüyordu ve vicdan azabı çekiyordu. Nihayet bir gün, evini ve karısını tamâmen terk ediyor ve daha uzaklara gidiyor. aylarca geri dönmüyor.

Oğullarının hasretiyle yanan annesiyle babası, ülkeden ülkeye dolaşarak sevgili Julien'i aramağa başlıyorlar. Bu uğurda bütün servetlerini harcıyorlar ve âdetâ dilenciler gibi dolaşarak, bir şehre geliyorlar. Yardım istemek üzere başvurdukları evin genç kadını, onları içeri alıyor. Fakat ne bu genç kadın onların kayın babası ile kayın vâlidesi olduğunun farkındadır, ne de onlar bu genç kadının, kendi oğullarının zevcesi olduğunu bilmektedir. Genç kadın bu yaşlı ve fakir karıkocayı evvelâ doyuruyor, sonra da, Julien gittiğinden beri boş duran kendi yatak odalarını onlara tahsis ediyor. Nihâyet, gurbet-  
teyken, evine dönmeğe karar veren *Julien*, gece karanlığında kendi yuvasına ulaşıyor. Fakat bakıyor ki, kendi yatak odasında ve kendi yatağında *iki kişi* uyumaktadır. Bir ihânete uğradığını zannederek, karanlık dolayısıyla kim olduklarını göremediği bu *iki kişiyi* (:annesi ile bahasını) kılıçla öldürüyor.

Gürültüler üzerine herkes yataktan fırlıyor ve ellerinde kandiller olmak üzere yatak odasına koşuyorlar. Her taraf ışıklandırılır.

lıyor. Karısı da elindeki şamdanla odaya girince *Julien* o zaman anlıyor ki öldürmüş olduğu kimseler, karısı ile bir başkası değil, fakat kendi annesi ile babasıdır. Bu durum karşısında ne yapacağını şaşırıyor ve derhal oralardan uzaklaşıyor. Öyle bir yere gidiyor ki artık onu kimseler göremeyecektir. Gâyesi, bundan sonra bütün hayatıca insanlar yardım etmek ve günahlarının af edilmesini beklemektir. Böylece, azgın suları olan bir nehir kenarına ulaşıyor. Karşıya geçmek isteyenler için bir sal yapıyor ve herkese yardım etmeğe başlıyor. Hiç bir karşılık beklemezsiniz bu işe yıllarca devam ediyor. Kalıp yattığı yer ise, son derece basit bir kulübeden ibârettir. Kuru yiyecekleri bulunan torbasından ve su içmek için kullandığı bir testisinden başka hiç bir eşyası da yoktur. (*İbrâhîm ibn Edhem*'in de, gurbete çıktıktan sonra böyle bir meşakkatli hayat sürdürdüğünü, karşılık beklemezsiniz herkese yardımcı olduğunu, Klasik Kaynaklarımız ifâde etmektedir.)

Nihayet, son derece fırtınalı ve gökgürültülü, soğuk bir gecede, kulübesinin kapısı çalıyor. Açtığı zaman görüyor ki, «cüzzamlı» bir çıplak adam, yardım istemektedir. Karnı aç olan ve soğuktan titreyen bu çıplak adam içeri alıyor, karnını doyuruyor ve ısıtmak üzere de ona sarılıyor. Sonra, her nasılsa, ikisi de birden göklere doğru yükselmeye başlıyorlar. O zaman anlıyor ki, yardım isteyen bir hüviyetle gelen bu çıplak adam, *Hz. İsa* imiş. Demek ki *Julien*, artık bütün günahlarından arınmıştır ve üstelik, *azîzlik* (velilik = ermişlik) mertebesine yükselmiştir.

Sonuç olarak : Her ikisi de velâyet mertebesine ulaşan ve mâcerâları arasında, hayret uyandıracak benzerlikler bulunan iki tâne mystik karşısında bulunduğumuz görülmektedir. Çünkü her ikisi de, refâh içinde bir çocukluk devresi geçirmişler ve her ikisi de zengin bir âileye mensuptur. Her ikisi de av meraklıydı ve sâdece zevk için mâsum hayvanları öldürmek alışkanlığında idi. Sonra her ikisi de, böyle bir avcılık sırasında (üç defâ üstüste tekrarlanmak sûretiyle-) ses (:tabiatıyla : vicdan sesi) duymuşlar ve her ikisi de bunun üzerine avcılığı terk ederek, gurbete çıkmışlardı. Tekrar edelim ki, gerek *İbn Edhem*'e ve gerekse *Julien*'e gelen bu sesleniş, üç defâ tekrarlanmıştı. Nihâyet her ikisi de gurbete düşmüştü. *İbn Edhem*, ırgat olarak beden işlerinde çalışarak hayatını kazanıyor ve kendine yetecek kadarını ayırıp, geri kalan şeyleri, başkalarına veriyor, ve



karşılık beklemeksizin herkese yardımcı oluyordu. Hikâyenin sonuna göre *Julien* de, nehir kenarında insanlara bu şekilde yardım ediyordu. Demek ki her iki mâcerânın buraya kadar olan kısmında hayret uyandıracak paralel noktalar vardır. Bundan sonraki kısmında ise, daha enteresan bir benzerlik mevcuttur. Çünkü her ikisi de en yüksek mâ-nevi mertebeye ulaşıyorlar: Nitekim *İbn Edhem*, yukarıda ifâde olunduğu üzere, Bizans'a karşı olan bir deniz savaşında *şehîd* oluyor (ki bu, İslâm inançlarına göre daha yükseği bulunmayan bir mertebedir-), aynı şekilde *Julien* dahî, göklere yükselerek, *azîzlik* (velâyet) mertebesine ulaşıyor.

d) *İbn Tufeyl'in felsefî romanı ile Spinoza arasındaki ilişki*

İslâm filozoflarının Avrupa kültürü üzerindeki etkilerine dâir örneklerden biri de, *İbn Tufeyl* (öl. 1185/86)dir: Nitekim onun *Hayy ibn Yakzân* adıyla yazılmış ve *felsefî roman* niteliğindeki bir eseri, *Edward Pococke* tarafından 16 ncı asırda, *lâtinceye tercüme* edilmiş ve aynı tercüme, 17inci asırda, *Hollanda* lisanına, (-büyük bir ihtimâlle-), *Spinoza* (1632-1677) tarafından çevrilmiştir. *Hayy ibn yakzan* adlı bu *felsefî roman* aynı zamanda, İngilizceye, Almancaya, İspanyolcaya, Rusçaya ve Fransızcaya da çevrilmiş ve nihâyet *Daniel Defoe* (1660-1731) adındaki İngiliz yazarı, *Robinson Crusoe* adlı eserini yazarken, (bazılarına göre) *İbn Tufeyl* (ölm. 1186)in bu eserinden ilham almıştır\*\*. *İbn Tufeyl* kimdir? Önce bunu belirtelim.

\*\* Hatırlanacağı üzere *Endülüis*'te birkaç tâne ünlü İslâmî filozofu yetişmiştir ki bunlardan biri de *İbn Tufeyl*'dir. Ondan bir süre önceleri meşhur olan *İbn Bâcce* (ölm. 1138), daha sonra *İbn Seb'im* (1217-1269?), asırlarca müslümanların idâresinde kalan İspanyanın meşhur filozofları arasında sayılmaktadır. Kronoloji bakımından bu filozofların birbirlerine yakın tarihlerde yaşamış olduklarına dikkat edecek olursak: *İbn Bâcce* (ölm. 1138) ile *İbn Tufeyl* (ölm. 1186)'in görüşüp görüşmediklerini kesin olarak bilmiyoruz fakat *İbn Rüşd* (1126-1198) ile *İbn Tufeyl* (ölm. 1186) tanışmaktaydılar nitekim *İbn Tufeyl*, hizmetinde çalıştığı Muvahhidî hükümdârına, o sıralarda genç yaşlarda bulunan *İbn Rüşd*'ü bizzat takdim etmişti. *İbn Rüşd* (ölm. 1198) ise, 54 yaşlarında bulunduğu sıralarda, *Kurtuba* (Cordoba) şehrinde, 15 yaşlarındaki genç *İbn'ül-Arabî*'yi huzûruna kabûl ederek görüşmüştür. Nihayet *İbn Seb'im* (ölm. 1269) adlı filozofun da, *İbn'ül-Arabî* (ölm. 1240) den biraz genç olduğuna dikkat edecek olursak, ismi geçen düşünürler arasındaki kronoloji tablosu daha iyi tasavvur olunabilecektir. *İbn Tufeyl*, işte bu çevreye mensup filozoflardan

*Ebû Bekr ibn Tufeyl*'in biyografisi hakkında Klasik Kaynaklarda mâlûmat bulamıyoruz. Eldeki az bilgilere dayanarak, *Leon Gauthier* onun hayâtı ve eserleri hakkında bir monografi yayınlamıştır<sup>33\*\*</sup>. İspanya'da (Endülüs'te), *Garnata* (Granada) şehri yakınındaki *Vâdî-Âş* (Guadix) dolaylarında (-bilmediğimiz bir târihte-) dünyaya gelmiştir. Bir süre Granada emîrinin yanında sekreter olarak çalışmış ve sonra da Muvahhidî sultanı *Ebû Yâkûb Yûsuf* (1163-1184) ile torunu ve halefi *Ebû Yûsuf Yâkûb el-Mansûr* (1184-1199)'un hizmetinde bulunmuştur<sup>34</sup>. Arapça olarak ilk defa yazılmış olan *felsefî roman* niteliğindeki *Hayy ibn Yakkân* (Uyanık olan'm yani Allahm Oğlu) adlı eseri, aynı isimle daha önce *İbn Sîna* (980-1037) tarafından yazılmış olan *Hayy ibn Yakkân* adlı kitapla *isim benzerliği* göstermektedir. Fakat *İbn Sîna*'nın eseri, senbolik ve tasavvufî bir kitap iken, *İbn Tufeyl*, *İbn Sîna*'mn bu eserinin kahramanını, kendi «bilgi nazariyesi»nin hayâlî mümessili olarak aldı. O, bu hayâlî kahramanı ıssız bir *ada*'da, yetim bir çocuk olarak büyüttü ve tabiatla başbaşa bırakarak, hiç bir üstadın yardımı olmadan kendi kendine edindiği kültür esaslarını, dünyayı ve Allahı tanımağa doğru geliştirdi<sup>34\*</sup>.

Muhtevâsı hakkında daha tafsilatlı olarak durduğumuz bir kitabımızda belirttiğimiz gibi<sup>34\*\*\*</sup> *Hayy ibn Yakkân* adlı eserin arapça metnini ve Fransızca tercümesini yayınlayan *Leon Gauthier*'nin yaptığı açıklamalara bakılırsa<sup>34\*\*\*</sup>, *Edward Pococke*, XVI. asrın sonlarında bu kitabı *Latinceye tercüme* etmişti. İşte bu latince tercüme, müteakip asırda (1672 senesinde) Hollanda lisânına, *Het*

---

biridir. ve *El-Hikmet'ül-Muşrîkiyye* (Doğu Felsefesi) yahut daha meşhur isimiyle, *Hayy ibn Yakkân* (Uyanığın oğlu Diri) adlı *Felsefî Roman*'ıyla ün kazanmıştır. Bu eser, 1923 senesinde *Babanzâde Reşid* tarafından Türkçeye çevrilmiş ve *Mihrab* Mecmuasında yayımlanmıştır.

33\*\* *Leon Gauthier, İbn Thofail, sa vie, ses oeuvres*, Paris, 1901.

34 *Carl Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden-Brill, 1943, 1/460.

34\* *Carl Brockelmann, İslam Milletleri ve Devletleri Târîhi*, (terc. Dr. Neş'et Çağatay, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay. 1954), s. 220-221.

34\*\* *N. Keklik, Felsefenin İlkeleri*, (Doğuş Yayınları, İst. 1982), s. 141-142.

34\*\*\* *Hayy Ben Yakkân, Roman Philosophique d'İbn Thofail*, (Texte arabe... et traduction française; 2. éd. par Leon Gauthier, Beirut, 1936), Introd. XXX-XXXI.

*Leeven van Hai ebn Yokdhan* (Hayy ibn Yakzânım Hayâtı) ismi altında çevrilmişti (Leon Gauthier'nin dediğine bakılırsa) bu tercüme üzerinde herhangi bir mütercim ismi yoktu. İşte aynı tercüme rağbet görüp tükendikten sonra, ikinci defâ olarak 1701 senesinde (Amsterdam'da) yeniden yayınlandı fakat bu sefer mezkur tercüme üzerinde (-mütercim ismi olarak-) *S.D.B.* harfleri bulunmaktaydı. Bütün mesele ve merak uyandıran konu, bu (*S.D.B.*) harflerinin kimi kasd ettiği idi ve bu meçhul mütercim uzun süre bir bilmece olarak kalmıştı. Nihâyet yirminci asrın başlarında *W. Meijer*, (1920 senesinde) yayınladığı *Spinoza Sisteminin İslâm Felsefesiyle Uygunluğu* adlı araştırmada, *Spinoza*'nın bir eseriyle bu (Hollandaca) tercüme'nin birlikte ciltlenmiş olarak bulunduğunu haber vermiş ve bu durumu ayrıca *Der Junge Spinoza* (Spinozanın Gençliği) adlı eserin (2. éd. Münster, 1933) yazarı olan *Stanislaus von Borkowski*'ye de bildirmişti. Bu olay *Borkowski*'yi şöyle düşünmeye sevk etmişti: Aslen Yahudi olan *Spinoza* (1632-1677), yine bir yahudi filozofu olan *Maimonides* (: İbn Me'mûn : 1135-1204)'den etkilenmiş olduğuna ve *Maimonides* de İspanyada (: *Endülüste*) yaşadığına ve üstelik o sıralarda İslam filozoflarından etkilendiğine göre, *Spinoza* onun vâsıtasıyla İslâm filozoflarını ve düşüncelerini bilmekteydi. (*Maimonides* devrine kadar olan Endülüslü İslâm filozofları hakkında bkz. br. s. 17, dn\*\*

*W. Meijer* bunlara ilâve olarak belirtiyordu ki *K.O. Meinsma* adlı bir Hollandalı araştırmacı, *Spinoza en zijn kring* (Spinoza ve Çevresi) adıyla (Hollanda lisânıyla) olmak üzere (nşr. S. Granvenzande, 1896) yayınladığı bir araştırma da diyordu ki *Spinoza* dostlarından olan *J. Bouwmeester*'den *Hayy ibn Yakzân* isimli bu felsefî romanı Hollanda lisânına tercüme etmesini istemiş ve (-güyâ-) *J. Bouwmeester* tarafından yapıldığı sanılan bu tercüme (1672 senesinde) herhangi bir mütercim ismi taşımaksızın yayınlanmıştı. Fakat ikinci defâ olarak bu tercüme (1701 senesinde) yayınlandığı zaman, mütercim ismi açık olarak değil sâdece *S.D.B.* harfleriyle gösterilmekteydi. Oysa bu tercüme şâyet *J. Bouwmeester* tarafından yapılmış olsaydı, *J.B.* inisialleri ile gösterilmesi gerekirdi ve şu halde *S.D.B. inisialleri* başka bir kimseyi göstermekteydi. Nihâyet *W. Meier* bahış konusu misalleri (*S.D.B.* inisiallerini) sağdan sola yerine *soldan sağa* okumak sûretiyle bu bilmeceyi çözmeye muvaffak oldu

çünkü bu sûretle anlaşılıyordu ki *S.D.B.* tersine okunduğu takdirde *B.D.S.* şeklini almakta ve bu da: *Benedict De Spinoza* ismini meydana çıkarmaktaydı.

e) *İslâm düşünce ve kültürünün, Avrupa kültürü üzerindeki etkilerine dair yapılan bazı araştırmalar (:bibliografya)*

Bu konudaki misalleri çoğaltmak, elbette ki *mukâyeseli felsefe* çalışmaları sayesinde mümkün olacaktır. Zâten çeşitli ülkelerin orientalist'leri, kendi düşünce ve kültürlerinin kaynağını tesbît etmek için, bu konuda muhtelif araştırmalar yapmışlardır. Nitekim rahmetli bilginlerimizden *İsmâil Hakkı İzmirli* (öl. 1946), Avrupalı orientalistlerin kitaplarından aldığı notlara dayanarak, *İslâm mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri arasında Mukâyese* adında küçük bir eser hazırlamıştır. (nşr. 1952, Ankara). Burada, hangi İslâm filozoflarının, hangi avrupalı filozoflar üzerinde, ne bakımlardan etki yaptıkları gösterilmektedir. Ayrıca *De Lacy O'Leary* (Dö-Lâsi Ölörü) adlı orientalist, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri* (tere. H. Yurdaydm ve Y. Kutluay, Ankara, 1971) adlı eserinin bir kısmını, *İslâm filozoflarının Latin Skolastisizmine Tesiri* başlığı altında (s. 165-175) bu konuya ayırmıştır. Rahmetli hocalarımızdan Ord. Prof. *Hilmi Ziyâ Ülken* (öl. 1974), *İslâm Felsefesi, Kaynakları ve Tesirleri* (İş Bankası Yayınları, 1967) adlı eserinde (s. 304-332)'ki önemli bir kısmı, *İslâm İlim ve Felsefesinin Batıya Tesiri* adı altında bu tür etkilere tahsis etmiştir. Avrupalı araştırmacılarından *Maurice Bouyges* (Moris Buyj), *Ortaçağda Latinler Tarafından Tanınan İslâm filozofları üzerine notlar*<sup>35</sup> adıyla, çeşitli makâleler yayınlamıştır. *M. Steinschneider* (Ştaynşnayder) adlı orientalist de, *Milâdî 17.nci Asır Ortalarına Kadar Arapçadan Avrupa Dillerine Tercüme*<sup>36</sup> isimli tedkikini neşretmiştir. *G. Diercks* (Dirks) ismini taşıyan bir orientalist ise, *Müslümanlar ve Avrupa Kültürü Üzerine Etkileri*<sup>37</sup> başlığını taşıyan bir

35 M. Bouyges, *Notes Sur les Philosophes connus des Latins au Moyen-Age*, (Melanges de l'Université de St. Joseph de Beirut, Tome, VII-VII-IX, 1924).

36 M. Steinschneider, *Die europäische Übersetzungen aus dem arabischen bis Mitte de s XVII. Jahrhundert* (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien : Philosophisch-Historische Klasse).

37 G. Diercks, *Die Araber und ihr Einfluss auf die Kultur Europa's*, Leipzig, 1882.

incelemenin yazarıdır. Biraz önce ismi geçen *M. Bouyges* (M. Buyj), ayrıca *Roger Bacon (m. 1214-1294) Arapça Kitaplar Okumuş muydu*<sup>38</sup> adı altında bir inceleme yapmıştı. *D.M. Dunlop* (Danlıp) isimli orientalistin yayınladığı inceleme ise, *Avrupada İslâm İlmi*<sup>39</sup> ismini taşımaktadır. Türk bilginlerinden *Aydın Sayılı*'nm yayınladığı, *İslâmiyet Ve Onyedinci Asrın İlmi Kalkınması*<sup>40</sup> adlı makaleyi de bu tür araştırmalar arasında anmak lâzımdır. *E. Benz* (Bents)'in yayınladığı makâle ise, *Grekl Felsefenin Avrupa'ya Aktarılmasında Aracı Olarak İslâm Kültürü*<sup>41</sup> ismini taşımaktadır.

Demek ki felsefe ve ilim bakımlarından *Türk* ve diğer *İslâm* milletlerinin Avrupalı filozoflar ve bilginler üzerindeki etkilerini ilk defâ araştıranlar, bizzat Avrupalılar olmuştur ki, mâzîsi 16.ncı asra kadar uzanmakla berâber özellikle 19 uncu asırdan bu yana sistemli şekilde çalışan bu tür araştırmacılar (-ki onlara *orientalistler* adı verilmektedir-), bu sâhada birçok araştırmalar ortaya koymuşlardır. Meselâ, İspanyol asıllı bir orientalist olan *M.A. Alonso*'nun 1943 senesinde yayınladığı bir makâle, *Toledolu Dominicus Gundisalvinus ile İspanyol Jean Adlı Mütercimler Üzerine Notlar*<sup>42</sup> ismini taşımaktadır. Aynı araştırmacı daha sonra 1952 senesinde bir makâle daha yayınlamıştı ki bu da, *İspanyol Jean (İbn Dâvûd)'ın Arapçadan Lâtinceye Tercümeleleri*<sup>43</sup> ismini taşımaktaydı. Yine bu araştırmacı, (1958 yılında) bir makale daha negrederek, *Lâtin Dünyâsı Üzerinde Gazzâlî'nin Etkisi*<sup>44</sup>'ni incelemişti. İşte buna benzer bir araştırma,

38 M. Bouyges, *Roger Bacon a-t-il lu des livres arabes ?* (Archives Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen-Âge, 1930, 5/311-315).

39 D.M. Dunlop, *Arabie Science in the West* (Journal of Parkistan Hist. Society, 1957, 5/1-22; ayr. 77-99; ayr. 129-150; ayr. 200-219).

40 Aydın Sayılı, *Islam and the rise of the seventeenth century science* (Bellekten, Türk-Tarih Kurumu, 1958, 22/353-368).

41 E. Benz, *The Islamic culture as mediator of the Greek philosophy*, (*Islamic Culture*, 1961; 35/147-165)

42 M.A. Alonso, *Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano*, (*Andalus*, 1943; 8/155-188).

43 M.A. Alonso, *Traducciones del arabe al latin por Juan Hispano (Ibn Dawud)*, (*Andalus*, 1952; 17/129-151).

44 M.A. Alonso, *Influencia de Algazel en el Mundo Latino*, (*Andalus*, 1958; 23/371-380).

C.H. Lohr tarafından da, *Lâtin (dünyâsında) Gazzâlî*<sup>45</sup> başlığı altında yayınlanmış ve bu konuda bâzı metinler verilmiştir.

Daha önceki bir kitabımızda örneklerini gösterdiğimiz<sup>46</sup> ve bu makâlede işâret ettiğimiz gibi, (İslâm dünyasında yetişen filozofların birçok fikirleri ve sözleri, kaynak gösterilmeksizin bâzı Avrupalı filozoflar tarafından iktibâs edilirken, ilmî bakımdan bir takım ahlâk meseleleri de ortaya çıkmaktaydı. Meselâ daha önceki sayfalarda göstermiştik ki *Hume, Hobbes, Leibniz, Descartes* vs. gibi Yeniçağ filozoflarının eserlerinde, *Gazzâlî*'den aynen aktarılmış cümlelere rastladığımız halde, bu filozoflar bahis konusu fikir ve ifâdeleri, (-sanki kendi malları gibi-) kullanabilmekteydiler. Oysa İslâm dünyasında yetişen filozoflar ve bilginler, kendilerinden önceki filozoflardan bir fikir veyâ ifâde aldıklarında, mutlakâ bunun kaynağını göstermekteydiler.

Her ne olursa olsun, Avrupalıların İslâm düşünce hayatından etkilendikleri konusunda birçok araştırmalar yapıldığı ve etkilermelerin derecesinin artık gün gibi âşikâr olarak ortaya çıktığını kesin olarak bilmekteyiz. İşte bu konularda araştırma yapanlardan biri de *M. Feigi*'dir. Nitekim, *Albertus Magnus ve İslâm Felsefesi*<sup>47</sup> adlı makâlesinde, *Büyük Albert* (1200-1280) diye bilinen Hıristiyan düşünür üzerinde bu açıdan durmaktaydı. Ayrıca *Carol Göllner*'in 1962 senesinde yayımladığı bir makâle, *Arapçadan Latinceye İlk Tercümeler*<sup>48</sup> ismini taşımaktaydı. Bundan başka rahmetli Ord. Prof. *Hilmi Ziyâ Ülken*'in 1961 senesinde neşrettiği *İslâm Düşüncesinin Batı Felsefesine Etkisi*<sup>49</sup> adı makâlesini ve ayrıca *W.M. Watt*'in 1972

45 C.H. Lohr, *Algazel Latinus: further manuscripts*, (Traditio, 1966; 22/444-45).

46 N. Kektik, *Felsefenin İlkeleri*, (Doğuş Yayınları, İst. 1982), s. 130-150 (Orada zikredilenlerden bir kısmı, bu makâlede de tekrarlanmıştır.)

47 M. Feigi, *Albert der Grosse und die arabische Philosophie. Eine Studie zu den Quellen seines Kommentars zum Liber de Causis*, (Philosophisches Jahrbuch, 1955; 63/131-150).

48 C. Göllner, *Les Premieres traductions de l'Arabe en Latin*, (Studia et Acta Orientalia, 1962; 7/159-151).

49 H.Z. Ülken, *The Influence of Islamic Thought on Western Philosophy*, (Şarkiyât Mecm. 1961; 4/1-21).

senesinde yayınladığı *İslâmiyetin Ortaçağ Avrupasına Etkisi*<sup>50</sup> adlı makâlesini de burada zikretmemiz lâzımdır. Yine bu çerçevede olmak üzere, N. Rescher tarafından 1966 senesinde negredilen *İslâm Felsefesinin Batıya Derin Etkisi*<sup>51</sup> adındaki makâlesi ile G. F. Hourani'nin 1972 yılında yayınladığı *İspanyada, Arapçadan Latinceye Yapılan Ortaçağ Tercümelere*<sup>52</sup> adlı araştırmasını da bunlara ilâve etmek lâzımdır.

Sâdece felsefe değil aynı zamanda *pozitif ilimler* konusunda da filozoflarımızın ve bilginlerimizin Avrupa ilmini etkilediğini yukarıda belirtmiştik. Nitekim başlıca makâleler olarak, H. Schipperges'in 1955 senesinde çıkan bir yazısı, *İslâm Tıbbını (Latinceye çeviren) En Eski Mütercimlerin Kronolojik Sırası*<sup>53</sup> adını taşımaktaydı. R. Menendez Pidal ise 1955 senesinde, *İslâm İlminin Batıya Girişi ve İspanya*<sup>54</sup> isiminde bir makâle yayınlamıştı. J. Wernet adındaki orientalist dahî, *Onuncu Asırda İspanyada İlmî Tercümelere*<sup>55</sup> isimindeki makâlesini 1970 yılında yayınlamıştı. İki müellif bir arada olarak, H. Harant ile Y. Vidal'ın 1955 senesinde neşrettikleri ortak makâle ise, *Montpellier Ekolü Üzerinde İslâm Tıbbının Etkileri*<sup>56</sup> ismini taşımaktaydı. Aynı konuda bir inceleme ise, L. Dulieu tarafından *Onikinci ve Ondördüncü Asırlar Arasında Montpellier'de İslâm Tıbbı*<sup>57</sup> adını taşımaktaydı. Bir müslüman araştırmacı olan

50 W.M. Watt, *L'Influence de l'Islam sur l'Europe médiévale*, (*Revue des Etudes Islamiques*, 1972; 40/297-327).

51 N. Rescher, *The Impact of Arabic Philosophy on the West*, (*Islamic Quarterly*, 1966; 10/3-11).

52 G.F. Hourani, *The mediaval translations from Arabia to Latin made in Spain*, (*Muslim World*, 1972; 62/97-114).

53 H. Schipperges, *Die frühen Übersetzer der arabischen Medizin in chronologischer Sicht*, (*Archiv Gesch. Med.* 1955; 39/53-93).

54 R. Menendez Pidal, *Espana y la introduccion de la ciencia arabe en Occidente*, (*Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos/Madrid*, 1955; 3/13-34).

55 J. Wernet, *Les traductions scientifiques dans l'Espagne du X<sup>e</sup> siècle*, (*Cahiers de Tunisie*, 1970; 69-70/47-59).

56 H. Harant et Y. Vidal, *Les influences de la médecine arabe sur l'École de Montpellier*, (*Cahiers de Tunisie*, 1955; 3/60-85).

57 L. Dulieu, *L'Arabisme Médicale à Montpellier du XIII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, (*CI*, 1955; 3/86-95).

M. Lütüfî Sâdî'nin de bu sayılanlardan çok önceleri yayımlanan makâlesi, *Salerno ve Montpellier'ye İslâm Tıbbının Yansıması*<sup>58</sup> ismini taşıyordu ve bu inceleme, 1933 senesinde neşredilmişti. Nihâyet İslâm ilminin Batıyı etkilemesine dâir birkaç makâle daha var ki bunlardan birincisi T. Silverstein tarafından kaleme alınmış olup, *İslâm İlimleri Onikinci Asırda Batıya Nasıl Ulaştı ?*<sup>59</sup> ismiyle yayımlanmıştı. Diğer bir inceleme ise, J.W. Thompson tarafından, *İslâm İliminin Onuncu Asırda Lorraine'e Girişi*<sup>60</sup> adıyla yayımlanmıştı. Bunlardan ayrı olarak De Lacy O'Leary ise, *İslâm İlimlerinin (Batıya) Aktarılması*<sup>61</sup> isimli yazısını 1957 senesinde neşretmişti. Bu konudaki en eski araştırmalardan biri de, C.H. Haskins tarafından yazılmış olup, *Batı Avrupada İslâm İlimi*<sup>62</sup> ismini taşıyordu ve 1925 senesinde yayımlanmıştı. Yine o sıralarda D.W. Singer'in 1929-1930 senesinde yayınladığı *Michael Scot ve Elkimyâ*<sup>63</sup> adlı makâlesi, G. Hölscher'in 1948'de neşrettiği *Kusan Nikolaus ve İslâmiyet*<sup>64</sup> adlı yazısı, İslâm dünyasından Latin dünyasına felsefe ve ilimler sâhasında yapılan *tercümeler*'i göz önüne sermekteydiler. K. Sudhoff'un da, *İslâm İlimlerini Batıya İlk Tercüme Eden (Afrikalı) Konstantin*<sup>65</sup> ismini taşıyan incelemesini bunlara ilâve etmek lâzımdır. Nihâyet başlıbaşına derin bir tedkik olmak üzere A.-M. Goichon, 1944 senesinde yayımlandığı bir eserde, *İbn Sînâ'nın Felsefesi ve Onun Ortaçağ Avrupasındaki Etkisi*<sup>66</sup> adlı eserinde İbn

58 M. Lutfi Sa'di, *Reflection of Arabian medicine at Salerno and Montpellier*, (Annals of Medical History, N.S. 1933; 5/215-225).

59 T. Silverstein, *How Arabic science reached the West in earlier twelfth century*, (Rend. Accad. Lincei, 1972; 27/283-294).

60 J.W. Thompson, *The introduction of Arabic science into Lorraine in the tenth century*, (Isis, 1929; 12/184-199).

61 De Lacy O'Leary, *Arabic transmission of science*, (Islamic Culture, 1957; 31/201-208).

62 C.H. Haskins, *Arabic Science in Western Europe*, (Isis, 1925; 7/478-485).

63 D.W. Singer, *Michael Scot and Alchemy*, (Isis, 1929; 13/5-15).

64 G. Hölscher, *Nikolaus von Cues und der Islam*, (Zeitschrift für philos. Forsch. 1948; 2/259-274).

65 K. Sudhoff, *Constatin der erste Vermittler muslimischer Wissenschaft ins Abendland und die beiden Salernitaner Frühscholastiker Maurus und Urso, als Exponenten dieser Vermittlung*, (Archéion, 1932; 14/359-369).

66 A.-M. Goichon, *La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris, 1944 (Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve).



*Sîna* (980-1037)'nm Avrupadaki etkilerini gözler önüne sermişti. Böylece, Batılı orientalistlerin bu konulardaki ve diğer ilmi ve felsefî sâhalarındaki muhtelif araştırmalarının sâdece isimlerini ve yayınladıkları periodikleri taramak sûretiyle *Index Islamicus* adında bir *umûmî bibliografya* meydana getiren *J.D. Pearson*<sup>67</sup> tarafından (bu makâlemizde zikredilenlerle birlikte) birçok araştırmaların isimleri daha verilmektedir.

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki Ortaçağ'da Latin dünyâsı (: Avrupa), gerçekten bir «*karanlık çağ*» içindeyken, «*aydınlanmak*» üzere İslâm dünyasındaki ilim ve felsefe'den faydalanıyordu. Bu sebeptendir ki Ortaçağ için umûmiyetle kullanılan *karanlık çağlar* (dark ages) deyiimi, belki Avrupa milletleri için doğrudur fakat İslâm dünyâsı için doğru değildir. Bu sebeptendir ki aynı devreler içinde bulunan İslâm dünyâsı hakkında, *aydınlık çağlar* deyimini kullanmak, daha gerçekçi olacaktır.

Hulâsa Avrupalı düşünürler ve bilginler, miladî Onuncu asır'dan itibaren İslâm ilim ve felsefesinden haberdar bulunmaktaydı ve aydınlanmak maksadıyla *Arapçadan Latinceye Tercüme*ler yapılmaktaydılar. İşte bu *tercüme*ler sonucundadır ki, (misallerini daha önceki sayfalarda verdiğimiz) bâzı düşünceleri ve ifâdeleri, kendilerine mâl etmek sûretiyle İslâm düşünürlerinden almaktaydılar. Felsefî ve ilmi konularda târih boyunca filozofların daha sonrakileri etkilemesi elbette ki doğru ve câizdir ama burada dikkat edilecek husus, Batı filozoflarının tam mânasıyla orijinal olmadıkları ve ileri sürdükleri birçok düşüncelerin, daha önceleri Türk ve İslâm mütefekkirlerinde de bulunduğu meselesidir. Böylece bir keyfiyet, millî düşüncemizi küçümsemek ve sâdece Avrupa felsefesi hayranlığı göstermek hevesinde olanları uyarmak için kâfi gelmelidir.

---

67 J.D. Pearson, *Index Islamicus* (A Catalogue of Articles on Islamic Subjects in periodicals and other collective publications), Mansell, 1958 vd.