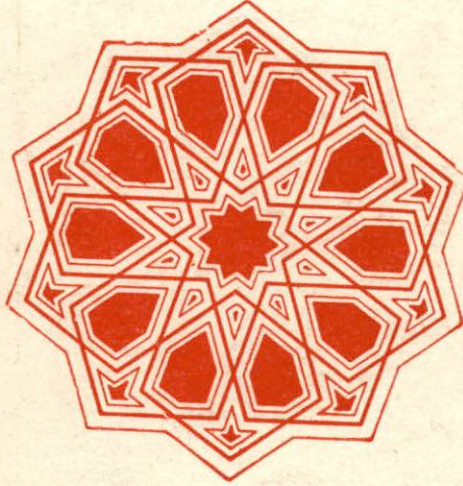


A. Ü. İLÂHIYAT FAKÜLTESİ
Kütüphanesi

İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHIYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
ÜÇ AYDA BİR ÇIKARILIR



I - IV

1957

DOĞUŞ LIMITED ŞİRKETİ MATBAASI — ANKARA

1 9 5 9

YIL : 1957

Cilt : VI Sayı : I-IV

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
ÜÇ AYDA BİR ÇIKARILIR

A. Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
Kütüphanesi

I - IV

1957

DOĞUŞ LİMİTED ŞİRKETİ MATBAASI — ANKARA

1 9 5 9

İ Ç İ N D E K İ L E R

	Sayfa No.
Prof. M. b. Tavit et TANCI : Gâzzâliye Göre Kur'an'ın Tefsiri	1
Ali Himmet BERKİ : İslâm'da Vakıf	19
Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN : Fârâbî ve İbn Sina'nın Garp Orta- çağ Düşüncesi Üzerinde Tesirine Dair Yeni Bazı Münakaşalar . . .	27
Prof. Dr. Şakir BERKİ : İslâm Hukukunda Adalet Esasları ve Adalet Teşkilâtı	35
Prof. I. H. BALTACIOĞLU : Din'e Doğru	44
Dr. Necati ÖNER : Türkiye'de Yeni Mantık Ceryan- larının İlk Habercisi : Ali Sedad	60
E. W. F. TOMLIN : Doğu ve Batı Hikmetleri. Çev. : H. G. YURDAYDIN	70
Hüseyin ATAY : İslâmdan Önce Arap Yarımada- sında Putperestlik ve Yayılışı . . .	80
Doç. Dr. Kâmuran BİRAND : Hinwendung zur Europäisierung in der Türkischen Weltanschauung	90
Doç. Dr. Kâmuran BİRAND : Türk Düşüncesinde Avrupalılaş- ma Hareketleri	96
Doç. Dr. M. TAPLAMACI- OĞLU : Sosyolojinin Kural ve Kanunları (Metod)	103
Doç. Dr. Kâmuran BİRAND : Dinin Mahiyeti Üzerine	120
N. DANIŞMAN - TUĞ : Eş'arilik Neden Batımlığa ve Hu- lûl'e Karşı Cephe Almıştır?	135
N. DANIŞMAN - TUĞ : Pourquoi L'Ash'arisme Combat-il l'Esoterisme et l'idée de la trans- fusion spirituelle?	153
N. DANIŞMAN - TUĞ : Fusus'ul-Hikem Kitabının Türkçe ve Fransızca Tercümeleri	157
 <u>Kitap Tenkitleri :</u>	
Dr. Yaşar KUTLUAY : Doç. Dr. Neş'et Çağatay, İslâm- dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı	159

FARABİ VE İBN SİNA'NIN GARP ORTAÇAĞ DÜŞÜNCESİ ÜZERİNDE TESİRİNE DAİR YENİ BAZI MÜNAKAŞALAR

Hilmi Ziya ÜLKEN

Etienne Gilson, "saint Thomas saint Augustin'i niçin tenkid etti" adlı makalesinde, Garp orta çağında İbn Sina tesirile doğmuş olan bir felsefe cereyanını anlatmaktadır. Ona göre bu cereyan augustinisme fikirlerini İbn Sina'nın lâtince tercümelerindeki yeni görüşlerle uzlaştırmak ve canlandırmakta idi (1). Gilson'un augustinisme avicennisant adını verdiği bu cereyan Garpta büyük İslâm filozofunun ne kadar derin bir iz bıraktığını göstermektedir. Bununla beraber, P. R. de Vaux'ya göre bu tesir çok sathîdir, çünkü orada İbn Sina'nın fikirleri kendisile esasta uzlaştırılması çok güç olan Augustin'in fikirlerine irca edilmiş veya onlar hesabına kullanılmıştır. Halbuki asıl İbn Sina tesirini bu filozofun doğrudan doğruya ve sadık taraftarlarında aramalıdır. R. de Vaux bunların açtıkları cereyanı Gilson'un bahsettiklerinden ayırmak için avicennisme latin diyor. Vakaa bu filozoflar artık islâm dünyasında bildiğimiz İbn Sina talebelerinden oldukça farklıdır ve başka gayeler takib etmektedirler (2). Çünkü bunların da birinciler gibi gayeleri İbn Sina'nın felsefesini hristiyanlıkla uzlaştırmak ve hristiyan théologie'si hesabına kullanmaktır.

İbn Sina'ya Garp Orta çağında Aristo'nun sadık bir şârihi gözü ile bakılıyordu. Halbuki o Aristo'ya sadık değildi ve bu bakımdan İbn Rüşd'ün haklı hücumlarına uğramıştı. Bununla beraber ona orijinalliğini veren cihet de Aristo'ya sadık olmayışı idi. Orta çağda Guillaume d'Auvergne, Roger Bacon, vb. ları İbn Sina'ya gerek şârih gerek orijinal filozof olarak büyük bir otorite gözü ile bakıyorlardı. Aristo'nun eserlerinde âlemin menşe'inden bahsedilmemesi, Allah meselesinin pek az yer alması Orta çağ filozoflarını tatmin etmiyordu. Halbuki İbn Sina bu felsefeyi yeni Eflatunculuk (**néo-platonisme**) ile tamamlıyordu. Ayrıca skolastikleri meşgul eden akıl ve iman münasebeti meselesine de büyük bir yer ayırıyordu. Hilkat, ahiret, ruhun ebediliği meselelerine cevap veriyordu. Bu vasıflar islâm filozofunun eserlerini hristiyanlar için cazip kılıyordu.

P. R. de Vaux'nun izahına göre 13. yüzyıl sonunda hristiyanlığın fikir muhiti, bilhassa Paris Üniversitesi büyük bir canlılık göstermeye başlamıştı. O sırada başlıca üç cereyan vardı : 1) Théologie sahasında, saint Augustin'in fikirleri; 2) Felsefede Platon; 3) Yine felsefede İskenderiye mektebinden doğan bir cereyan ki pseudo-Denis'e aitti (3). Bu üç cereyanın karşılaşması mühim neticeler doğurdu. İbn Sina sistemi bu çatışma-

(1) Et. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age, Paris, 1926, pp. 5 - 127.

(2) P. R. Vaux, *Notes et Textes sur l'Avicennisme Latin aux confins des XII - XIII ème siècles*, J. Vrin, Paris, 1934.

(3) Denis zannedilen, sözde - Denis.

ları ortadan kaldırmaya en müsait temel gibi görüldü. Bu temel üzerinde Denys, Augustin ve Aristo uzlaştırıldı.

Guillaume d'Auvergne latin İbn Sina'cılığının en mühim şahididir. R. de Vaux onun tanıdığı ve zikrettiği İslâm âlim ve filozoflarını sayıyor. Bunlardan bazılarını bir defa bazılarını bir kaç defa zikrettiği halde İbn Sina'yı eserlerinin muhtelif yerlerinde kırk defa zikretmesi onun fikirlerle ne kadar dolu olduğunu gösterir. Guillaume onun tariflerinden, ilimler sınıflamasından faydalanmış, ondan aldığı misalleri kullanmış, Kelâma ait fikirlerinde çok defa ona dayanmıştır. Gilson, yukarda zikrettiğimiz büyük makalesinde Guillaume'un insan nefsleri hakkındaki doktrinini muharik Faal akıl fikrinden ayırdıktan sonra İbn Sina felsefesinden mülhem olduğunu gösterdi. De Vaux ruhun ölmezliği (**İmmortalitate anima**) fikrini de ondan mülhem olduğunu söylüyor. Fakat bütün bunlara rağmen her iki müellif onun İbn Sina'ya nerelerde hücum ettiğini ve ondan niçin ayrıldığını gösteriyorlar : O İbn Sina felsefesini hıristiyan imanına zıt addetmekte ve bunun için Aristo'ya ve ondan sonra İbn Sina'ya hücum etmektedir. Başlıca delilleri, de Vaux'ya göre, şunlardır : 1) Yaratıcı ya âlemden öncedir, yahut değildir. Eğer önce gelmezse yaratıcı değildir; önce gelirse bu, mevcut olmayan zamanda öncelik olamaz; 2) Saf akıl daima faaliyet halindedir ve bir an işlemezse, daima işleminin hiç bir sebebi yoktur. 3) Eğer âlem zamanda başlamışsa, Allah bu âlemden önce hareketi zamanla ölçülmesi gereken başka bir cismi yaratabilirdi. Guillaume bu hususlarda İbn Sina'nın delillerini kullanıyor. Ona hücum için kullandığı kendi delillerinden biri şudur : Allah'ın daima tesir etmesi gerektiği için Âlemin ezeli olduğunu kabul etmek, yaratıcıyı zarurî olarak işleyen tabii sebeplerle bir görmek ve onun tam hürriyetini inkâr etmek, Allahın iradesinin kendi değişmezliğine hâlel getirmeyeceğini anlamamak demektir. Bu türlü hücumlar İbn Sina'ya karşı İslâm âleminde de, bilhassa Gazalî'den sonraki filozof Kelâmîcılar tarafından bir çok defalar yapılmış olduğunu burada ayrıca açıklamaya lüzum yoktur.

Guillaume, İbn Sina'nın "Felek, Allaha tâbi canlı bir varlıktır" şeklindeki kanaatini bir çok vesilelerle zikrediyor. Bu formül onun hoşuna gidiyor, fakat bazı düzeltmelerle alıyordu : "Feleklerin canlı ve yaratılmış olduklarını söylemek iyidir, fakat onlar insanî işlerle alâkalı mıdır?" Bu noktada, ona göre İbn Sina hatâ etmektedir. İlk sebep felekî cevherlerle birleşir ve nesillerin cycle'ini idare eder. Bu dağınkı kuvvete "üniversal tabiat" diyor. Burada bir hakikat payı olmakla beraber esasında o buna muhaliftir. Ayrıca İbn Sina'nın Faal Akıl (**Intelligentia agens**) nazariyesi de Guillaume tarafından tenkid edilmektedir. İbn Sina Aristo'dan sonra, bir çoklarıyla beraber, Yaratıcının dışında bir sebepler serisinin olduğunu kabul eder. Onlar insan nefslerinin Faal Akıl tarafından yaratıldığını kabul ediyorlar. Bu akıl birdir, tekdir, bütün cisimlerden ayrıdır. Maddeni tâbi olduğu hareketten ayrıdır. Faal Akıl onlara göre yalnız nefslerimizin fiili (**efficiente**) sebebi değildir, aynı zamanda gaye-sebebidir. Biz kemalimizi ancak onunla, birleşmede buluruz. Guillaume'a göre yanlışlık Faal akılı böylece Allah yerine koymadan ileri gelmektedir. Bu suretle Faal akılla birleşen nefslerimizin vaziyeti ne olacaktır? İbn Sina maddeden başka bir

principe d'individuation (Al-mebde' al-tashahhos) kabul etmiyor. Bedenlerinden ayrı olan insan nefslerinin mantıkan çok olmaması, tek cevherden ibaret olması lâzım gelir. Ölümünden sonra, ruhların varlığına inanan bütün dinler ise bunun aksini gösterirler. Guillaume, de Vaux'ya göre burada İbn Sina'nın fikirlerine sadık değildir ve mübalâğa etmektedir. İbn Sina ferdi nefsin ölmezliğini inkâra gitmiyor. Ruhun akli bir faaliyeti vardır ki orada beden ona alet vazifesini görür. Nitekim biz de ilâve edelim ki İbn Sina **Kitab an-Nafs, Risâlat al-Adhhaviyya, Kitab al-mebde va'l mead**, vs. adlı psikolojiye ve din felsefesine dair bir çok eserinde bu fikri sarîh olarak ifade etmektedir (4).

Âlemin ezeliği, yaratışın zarureti, insan nefslerinin fiilî ve gaye sebebi olan ayrı Faal Akıl, vs. gibi bütün tezlerinde Guillaume, latinceye tercümeleriyle tanıdığı İbn Sina'ya hücum etmektedir. Bu yüzden 1210 ve 1215 kararnameleriyle Aristo şerhleri ve bu arada İbn Sina'nın eserlerinin okutulması Kilise tarafından yasak edilmişti.

Guillaume Aristo ve İbn Sina'yı tenkid ederken muhitinde büyük İslâm filozofundan faydalanan başka garplılar da bulunuyordu. Fakat bunlar, de Vaux'nun tâbirile, kendisi gibi onu hristiyanlıkla uzlaştıran avicennisant'lar değil, İslâm filozofunu her bakımdan takib eden avicenniste'lerdi. İbn Sina'ya, madde vasıtasile ruhun taşahhus'unu kabul ettiği için hücum ettiğini, ve böyle bir fikrin ruhun ölmezliğini inkâr demek olduğu hakkındaki düşüncesini gördük. Bununla beraber, bu fikrin taraftarları vardı. Boèce fertlerin ayrılığının yalnız arazlardan ileri geldiğini söylüyordu. Boèce ile İbn Sina'yı birleştiren bir kısım müellifler yine hristiyanlardı. De Vaux'nun ifadesile, onların hristiyan imanına karşı geldikleri de muhakkak değildir. Nitekim Albert le Grand ve Saint Thomas böyle bir uzlaştırmannın mümkün olduğunu sonradan isbat edeceklerdir. 13 ncü yüzyıl başlarında Guillaume d'Auxerre, önce âlemin yaratılışı fikrini müdafaa ederken **Procession (Sudur) nazariyesine ve bu fikirde olan İbn Sina'ya** hücum ediyordu. Fakat bunlardan bir kısım hristiyan filozofunun Augustin otoritesine dayandığını görünce hayrette kaldı. Tez şu idi : duyularla kavranan âlem doğrudan doğruya Allah'tan çıkamaz, çünkü sebeple netice arasında benzeyiş vardır. Değişmez ve hareketsiz olan ilk sebep bozulan ve değişen varlıkları doğrudan doğruya meydana getiremez. Bu delil bütün sudurcu nazariyelerin delilidir. Onlar bir yaratıcı ile bir çok yaratılmışın tezaadını kaldırmaya çalışmaktadırlar. Başında İbn Sina bulunan bu görüşten böylece sonradan G. d'Auxerre de faydalandı.

Yine R. de Vaux gösterdi ki Albert le Grand **Summa de creaturis**'de âlemin ezeliği meselesini ele alıyor. Bu fikri isbat için ileri sürülen bütün deliller Aristo'nun otoritesine dayanıyor. Fakat daha sonra "hâdis" olan eserlerin çokluğu meselesini de tamamen İbn Sina'nın fikirleri üzerinde münakaşa etmektedir.

(4) İbn Sina'nın din felsefesi için : Hamude Garrabe, **İbn Sina beyn ad-din va'l-Felsefe**; Louis Gardet, **La Pensée Religieuse d'Avicenne**, Vrin, 1951; H. Z. Ülken, **İslâm Felsefesi Tarihi**, İstanbul Edebiyat Fakültesi, 1955; İbn Sina'nın psikoloji ve din felsefesi risaleleri için bk. : G. Anawati, **La Bibliographie d'Avicenne**, 1951; Osman Ergin, **İbn Sina Bibliyografyası**, 1938 İbn Sina Jübile kitabı içinde. Aynı zatın ayrıca : **İbn Sina Bibliyografyası**, 1956.

Roger Bacon, de Vaux'ya göre, yalnız bir **avicennisant** değildir; -bu nokta da Gilson'u tenkid ediyor- daha ileri giderek bir **avicenniste'dir**. 13 üncü yüzyıl müellifleri arasında İbn Sina'nın hayatı ve eserleri hakkında en iyi bilgisi olan odur. O İbn Sina'nın latinceye tercümelerini tamamen bilmekle kalmıyor, bunlar dışında arapça başka eserleri olduğunu da biliyor. Onun yalnız felsefeye ait eserlerini değil, astronomiye, tıbbâ, alchimie'ye ait eserlerini de biliyordu; empiriste bir filozof olması bakımından, onun bütün bu araştırmalarından geniş mikyasta faydalanmış, İbn Sina hakkında skolastiklerin mahdut görüşlerine saptanmamıştır. Nitekim Alfred l'Anglais de İbn Sina'yı bu tarzda geniş olarak tetkik etmişti ve o da Bacon gibi geniş mânâsile bir avicenniste idi. Bununla beraber, de Vaux'ya göre Roger Bacon'un İbn Sina'ya derin hayranlığı onun bazı hatâlarını düzeltmesine ve hakkında bazı tenkitler yapmasına mani olmamıştır. Meselâ gök kuşağının sebebini bilmediğini ve meleke (**habitus**) yi izah etmediğini işaret ediyor. Et. Gilson, Bacon'un **İllumination** (İshrak) hakkındaki tezinin ayrı Faal Akıl tezine bağlı olduğunu gösterdi. Bu da Bacon'un avicenniste manzarasıdır. Roger Bacon İbn Sina'da ruhun ölmezliği, Feleklerin saadeti (**béatitude**), bedenlerin haşri, yaradış, melekelerin mevcudiyeti fikirlerini buluyor. Nitekim orada Ruh-ul-Kuds (**Saint-Esprit**), zamanda âlemiş başlangıcı fikirlerini de bulduğunu iddia ediyor. Ayrıca İbn Sina'yı içtimâî ahlâk, sitenin teşkilâtı, hattâ son gayeler ve din felsefesi bakımından da takib etmektedir. Bacon'a göre Allah ezeli ve ebedidir ve onun ebediliği sonsuz bir iktidarı tazammun eder. Sonsuz iktidar sonsuz mahiyeti ve bundan dolayı da sonsuz iyilik ve hikmeti gerektirir. Eğer ilk sebeb kudreti sonsuz ise âlem de yaratılabilir. O halde onun hikmeti bir maksada göredir, ve iyiliği bunu gerektirir. Öyle ise o zarurî olarak âlemi meydana getirir (Opus majus). İbn Sina da aynı düşünce tarzı ile aynı neticeye varmıştı. (Et. Gilson, **Les Sources, etc.** Archives, 1930).

De Causis primis et secundis adlı eser bir müddet İbn Sina'ya atf edilmişti. Çünkü anonim müellif daima ondan mülhem olmaktadır. İsmi ni zikretmeden üç defa İbn Sina'nın Metafizik'ine bir defa da daha açıkca **De Anima**'sına müracaat ediyor. Başka bir yerde yine isim zikretmeden ondan pasajlar naklediyor. Çoğu kere onu hülâsa veya serbest adapte ediyor. Kitabın kadrosu ve hâkim temaları tamamen İbn Sina'ya aittir. Ancak esasta yine Augustin tesiri hakimdir. De Vaux'ya göre **Liber de Causis**'i yalnız bir compilation saymak doğru değildir. Vakaa eser bir metinier mozayiği manzarasını gösteriyor; fakat müellif bunu tembellik sevkile yapmıyor, zamanının âdetlerine uyuyor. Albert le Grand'ın bir çok eserleri bu tarzda meydana gelmiştir. Bu yalnız bir telif tarzı değil, bir isbat metodudur ki, buna otorite vasıtasile isbat (**modus authenticus**) deniyor. Otorite (**Auctoritas**) olarak zikrettiği bazen Aristo ve şarihleri, bazan yalnız İbn Sina'dır. Bu telif tarzı Garpta skolastikin tam teşekkülünü gösteriyor.

De Divisione naturae gibi müellifi bilinmiyen bir eserde de uzlaştırma gayretleri içinde İbn Sina'nın görüşleri kısmen hıristiyanlaştırıldığı gibi, Augustin'in fikirleri de kısmen laikleştiriliyor. Bu kitaba göre ya-

ratıklar saf akıldan maddeye doğru açılan bir mertebelenmeyle Allah-tan sudur ederler. Bu yaratılmış Akıllarda, fikirler aşağı eşyaya numune halinde değil, ilâhî tecellî (**Théophanie**) halinde geçerler. Eşyayı önce Allahta, sonra kendilerinde bilirler. Yalnız Denys'e göre bu Akıllar, hıristiyan vahyinin Melek'leridir. Müellif bunları İbn Sina'nın bahsettiği "Feleklerin Akılları"ndan (5) çıkarıyor. Hıristiyanlıktaki Tecelli ve Sudur (**Emanation et Procession**) felsefesi böylece tamamen İbn Sina'dan geliyor. Akıllar mertebesinde derece derece inerek cisimler dünyasına varılır. Cisimlerin maddesine gelince, o da maddî olmıyan unsurların terkiibinden doğmuştur : nevi, suret (**forme**), arazlar, gibi. Bunlar yalnız akılla kayranabilirler. Maddî varlıklar değişebilir, bozulabilir olsa bile prensipleri böyle değildir. Bu fikir de ona Scot Erigène'den geliyor. Fakat anonim **De Causis** müellifi buraya, yine İbn Sina'dan aldığı bir düşünceyi ilâve ediyor : "Form ancak bir maddede, madde de bir formda gerçekleşince vardır. Maddeye varlığını veren formdur." Buradan tekrar ilk sebebe geçiyor. İlk sebebin tesir tarzı İbn Sina'dan alınmış bir mukayese ile izah edilmektedir : Sun'î bir form hayal ettiğimiz zaman, o gerçekleşmeden önce bir niyet halindedir. Nitekim kendi kendisi hakkındaki bilgi ile İlk sebep aşağı varlıkları meydana getirir. Öyle ise bütün yaratıklar ilk önce ondan çıkar ve ona en fazla benzerler.

Bu hem kendi üstündeki İlk formu, hem kendi altındaki müştak formu bilen bir akıldır. Burada da İbn Sina görülüyor. Fakat müellif **De Causis**'e doğru öğretimi ikiye bölüyor. **De Causis**'i takiben Akıllarda, mâkul (**intelligible**) formların da akıl olduklarını söylüyor. Bu vahdeti bozmayan kesret onlarda, yapılabilecek biricik bölünüştür. Akıl her şeyin ölçüsüdür, ve bu ölçü ezeliyetin cüz'î zamanları kuşatışı gibi bir ölçüdür. Akıl her şeyin ölçüsüdür. Akıl aynı zamanda İrade ve Hayattır. Fakat onun İradesi ve Hayatı bizimkiler gibi değildir. Buna mukabil Feleğin Nefsi bizim gibi bir anlama gücüne, bir arzu gücüne sahiptir. Onun arzusu İlk sebeple birleşmektir ve ona ulaşmak için kendi Feleğinin cismini hareket ettirir. Bilinmiyen müellif bütün bu tahlillerde tamamen İbn Sina'yı takib etmektedir. Ancak izahları hayli müphemdir. İbn Sina'yı **De Causis** ve Erigène'le karıştırmaktadır. Feleklerin Nefslerinde bu iştiha ve irade güçlerinin ikiliğini anlatan İbn Sina, onların Akıllarda bulunuşunu inkâr eder. İsimsiz müellif te bunu aynı suretle inkâr etmektedir. Fakat burada Erigène ve **De Causis**'in Akılları ile Feleklerin Nefs'lerini birleştiriyor, ve onlarda aynı bilgi ve hareket tarzlarını görüyor. Varlıkların İlk sebepten sudurunu anlattıktan sonra, bu İlk sebebi bilip bilemiyeceğimizi soruyor. Bunun için de İnsanın bilme tarzını izah ediyor. Başta, bütün Nur'un bize İlk sebepten geldiğini söylüyor. Fakat sonra Akılların bölünüşüne geçiyor : kuvve halinde akılla fiil halinde aklı ayırıyor. Her ikisi de nefse aittir ve gerçekte ayrı değildir. Kuvveden fiile geçen aynı akıldır. Duyular duyulara ait formlarla, beslendikleri zaman akıl üstün âlemden bozulmak bilmez formları alır. O, kendi başına, karanlıktan ibarettir; fakat Faal Akılla birleşince üstün âlemden nur alır, formları alır ve fiil halinde akıl olur. İşte burada tamamen İbn Sina nazariyesini görüyoruz. Müellif

(5) Al-nüfus 'al-falakiyya.

bunları Augustin'in metinleriyle karşılaştırarak uzlaştırmak istiyor. Augustin'de Allah nuru nefslerimizin aydınlanması için zarurî olan Güneş gibi tasavvur edilmiştir. Daha yukarda aynı sözleri naklederken Güneşin "Akl" olduğunu söylüyordu. Formlar insan aklına dışardan verilirler ve maddeden ayrı bir form (6) olan Akıl'dan gelirler. Bu kazanılmış formlar (**adeptus**) bize gelmeden önce **Intelligentia adeptus** (7) denebilen bu Akıl'da bulunmaktadırlar. De Vaux'ya göre bu fikrin ona Alexandre d'Aphrodise'den gelmesi de muhtemeldir, fakat bunun ehemmiyeti yoktur. Eğer bilgi mekanizmamız bu ise, İlk sebebe ulaşabilir miyiz? Müellif bunu katiyetle reddediyor. Tecrübeden hareket edilirse, hiç birisinin duyularla kavranmış olmanın ruha kadar gidemeyeceği meydandadır. Ve bu halde İlk sebep mutlak olarak idrakimizin dışında kalır. Mühim olan nokta şu ki, o bunu isbat için Augustin'in **De Trinitate'sine** başvuruyor ve kendi agnosticismine hristiyan mütefekkirini iştirak ettiriyor. Fakat üstün âlemden nuru alan insan aklının bu yoldan Allah'a bir geçit bulacağı düşünülebilir. Augustin'in hal şekli budur. Halbuki isimsiz müellif bu yolun kapalı olduğunu söylüyor. Augustin'in metinleri üzerinde düzeltmeler yapıyor ve Allah hakkında her türlü bilgi imkânını kaldırıp bu reddedişinin sebebini de şöyle anlatıyor : akıl bir şeyi, ancak bu şeyin formuna sahip olduğu zaman tam bilgi ile bilir. Bunun için, kendisinde bütün formlar bulunan Allah'ın üniversal ilmi vardır. Yine bunun için insan, ancak kendisinden aşağı varlıklara ulaşabilir. Fakat İlk varlık hiç bir zihin tarafından tasavvur edilemez. Kitap bu suretle bitiyor. Gilson bu esere Augustinisme avicennisant'ın son haddi gözü ile bakmaktadır. De Vaux ise orada bariz bir avicennisme görmektedir. İbn Sina'nın en cesur sayfeleri burada rötüksüz benimsenmiştir. İbn Sina esere hakimdir. Buna mukabil Erigène ve Augustin, te'vil yolu ile ve çok değiştirilerek orada yer alıyorlar. Vakaa Erigène'in ve Denys'in metinleri yine İbn Sina'nın **cosmisme**'i içinde hristiyanî bir terkibe giriyorlar. Fakat bu sırf görünüşten ibarettir. Aslında zihniyet büsbütün farklıdır. Her ne kadar pseudo Avicenne'in tasavvur ettiği âlemde maddeden ayrı Akılların yeri varsa da, Felekler mertebelenmesinin yeri olup olmadığı sorulabilir. Fikrî İsrak (**Illumination**) ve Allahı bilme kudretsizliğimize ait son kısım için de mesele aynıdır. Denys aklımızın zaafını buna benzer bir lisanla ifade ediyor. Augustin de vakaa aklın hudutlarını kabul ediyordu. Fakat bu itiraf Denys'e **Théologie Mystique** yolunu açıyordu. Augustin'i ise imanın ışıklarını aramaya götürüyordu. Halbuki isimsiz müellif burada duruyor. Bu bilmezlik ile kanaat ediyor. Bu noktada İbn Sina'nın tesiri büyük olmakla beraber, De Vaux'nun bahsettiği latin İbn Sina'cılığının aşılma, olduğunu, yeni bir **agnosticisme** istikametine girildiğini söylemek lâzımdır.

Henry Corbin daha yakın senelerde Garp orta çağındaki bu iki İbn Sina tesirini İran'da inkişaf eden ve **illuminisme** (İshrakiyya) şeklini alan başka bir İbn Sina cereyanı ile mukayese ediyor. Ona göre İran Avicennisme'i yeni eflâtunculuktan mülhem olmakla beraber eski İran doktrin-

(6) Al - surat al - mufaraka

(7) Al - akl al - müstefâd

leri ve Kur'anın imanı ile beslenmiş bir melekler nazariyesi (**angelologie**) üzerine dayanmaktadır. Şarkın bu eski doktrini ile eski cosmogonie ve eski astronomie sistemi arasında nasıl bir ahenk varsa, aynı suretle H. Corbin'e göre, Garbın daha Orta çağda geçirmiş olduğu théologique inkılâp ile onun Copernic'den beri kazandığı yeni kâinat görüşü arasında da sıkı münasebet vardır (8). Corbin'e göre avicennisme'in iki esaslı latin tefsiri arasındaki fark şu suretle ifade edilebilir : Augustin'ci tevil, bir yandan Faal Aklın illumination rolünü ve imtiyazlarını personel Allaha vermektedir; bu filozoflar Saint-Esprit ile Cebrâili aynileştirmektedirler. Öte yandan Saint-Esprit'den ibaret olan bu Melek'in bu Faal Aklın imtiyazlarının kaldırılması, İbn Sina cosmogonie'sini reddetmek demektir. Yani bu suretle yaradışın orta hadleri olan Feleklerin mertebeleri reddedilecektir. Hakiki İbn Sina'cılık böyle bir durumda tamamen bozulacaktır. Gilson şöyle diyordu : "Orta çağ augustinciliğinin Saint Thomas tarafından tenkid edilmesi hakikatte onun tazammun ettiği İbn Sina néo-platonisminin tenkid edilmesi demektir." Başka bir yerde de şöyle diyor : "Augustinisme avicennisant'ın mümessilleri Augustin'in illumination nazariyesini formüle etmek için, İbn Sina tesiri altında Aristo terminolojisini benimseyen théologien'lerdir." (9) Augustin, işrakı verenin bizim Faal aklımız olduğunu, asla söylememiştir. "On Akıl" nazariyesinden de haberi yoktu. Hâlbuki İbn Sina'ya göre illumination insan aklına ma'kul formları verir. Bu formlar Melek'ler tarafından verilmişlerdir. İbn Sina doktrininde insan akli formları tecrid etmez, ancak Meleğin ona işrak edeceği mâ'kul (**intelligible**) form'u almaya hazırlanır. Bu işrak Melekden gelen bir tecelli (veya Sudur) dur, insan aklının yaptığı bir tecrid değildir. Corbin'e göre Garp felsefesi ile İbn Sina'cılık şu beş noktadan çatışmışlardır : 1) Hristiyan kelâmcısı İbn Sina'nın ezeli ve zarurî tecelli fikrini, yani bilme ile yaratma'yı aynileştirmesini, ilâhî Akılda zarureti reddeder. Onda yaradış fikri, Allahın İradesinin ezeli fakat hür olduğunu tazammun eder. Ancak Corbin'in bu işareti yalnız İslâm filozofları için doğrudur. Geniş mânâsile İslâm felsefesinin en mühim unsurları olan théologien'ler (mütekellimin)den büyük bir kısmı Allahı "fail-i muhtar" diye kabul ederler ve bu noktada hristiyan théologien'leri gibi filozoflara hücum ederler. 2) Ayrı Akıllar (**al-ukul-al-mufaraka**) varlıklarını ilk varlıktan derunî bir zaruretle alan bir varlık derecesi olarak İbn Sina felsefesinde yer alır. İlk varlık onlara varlık vermemezlik edemez, zira kendisi zarurî varlık (**Vâcib al-vücut**) dur (**Deus determinatus**). Onlar mahiyetler âlemi (**Âlem al-emr**) ile mümkünler âlemi (**âlem al-khalk**) arasında zarurî ortaçlardır. Bu ortaç derecelerinden geçilmek üzere kademe kademe bizim faal zihnimize kadar iniler. Hristiyan filozofunda bu ortaçların yeri yoktur diyor. Allah bütün varlıkların doğrudan doğruya sebebidir. Fakat İslâm kelâmcılarından bazılarının yaradış telâkkisi de aynı suretle filozoflarla çatışmaktadır. 3) Corbin'e göre ikinci mertebeleniş olan Sphère'lerin nefsleri (**al-nufus al-felekiyya** = **Firîstegân ı-asumânî i ruhanî**) de öteki kadar radikal olarak reddedilmiştir. Feleklerin mertebeleri yerine Allah-

(8) Henry Corbin, *Avicenne et le Récit Visionnaire*, p. 118 - 143, Teheran, 1954.

(9) Etienne Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, 1926.

ın yalnızlığı duygusu meydana çıkmıştır. İbn Sina'nın, Corbin'e göre romantik "canlı kâinat" görüşü karşısında Auvergne'li théologue tamamen alâkasız kalmaktadır. Guillaume'a göre bütün tehlike Meleklerin gerek kendi başlarına, gerek idare ettikleri göksel cisimler vasıtasile beşerî olguların seyrine karışmalarından ileri gelmektedir. Bu noktada İbn Sina'nın **İbtal i ahkâm an nücum'u** ile Farabî'nin **Kitab an nücum, ibtal i ahkâm an nücum, Fi ma yasihhu ve lâyasihhu min ahkâm an nücum** (La réfutation de l'astrologie, ce qui est vrai et ce qui faut de l'astrologie) adlı eserleri bu zihniyete hücum etmektedir, Corbin burada Guillaume'un İbn Sina'cılara karşı aldığı şiddetli hiciv tavrını anlatıyor ve sonradan Voltaire'in aynı silâhı hıristiyanlara karşı kullandığını işaret ediyor. 4) Corbin'e göre, İbn Sina angéologie'sine karşı hücumlar Faal Akıl meselesinde zirvesine varıyor : Monothéiste (Vahdaniyya) görüşü için de insan nefsinin bir Melek tarafından meydana getirildiğini, gayesi ve saadetinin bir Melek olduğunu söylemek kabil değildir. Fakat bu filozofların manevî atmosferini unutmamak lâzımdır. Melek Allah'la Peygamber arasında vasıtaadır. Hakimler Peygamberlerle halk arasında ortaçtırlar. 5) Şahılaşmış bir nevi tanrı demek olan "melek" halindeki Faal Akıl ile nefis anlayışının münasebeti vardır. Corbin'e göre bunun için İbn Sina'daki „nefsin iki yüzü" görüşünü ele almalıdır : O burada **intellectus contemplativa** (khired i dâna) ile **intellectus practicus** (Khired-i-kâr ı-kün) arasındaki ayrılığı telmih ediyor. Bunlardan biri yeryüzü melekleri, öteki gök melekleridir. Nefsin iki yüzü diye anlaşılan bu iki zihin İbn Sina'da Aristo'dan mülhem nazari akıl ve amelî akıl ayrılışına tekabül ediyor. Contemplatif akıl nefste ölmezlik melekesidir. Fakat, Corbin'e göre nefis meleklerle birleşen saf akıl halinde ölmezliğini buluyorsa onun individuation'u (tashahhos) ne ile mümkün oluyor. Eğer nefsin akli kuvvesi melekî kuvvesine muadil ise, individuation'unun da meleğin ferdiyeti cinsinden olması gerekmez mi? Halbuki İbn Sina'ya göre ferdiyet yalnız maddeden geliyor. Prensiplerine sadık olmak için, bizce bu nazariye ferdi ruhun ölmezliğinin **gnosis** (İrfan) ile temin edildiği bir nefis fikrini müdafaa etmeli idi (10). Hasılı bu beş noktada Corbin İbn Sina hıristiyan doktrinini karşılaştırırken aynı karşılaştırmayı İbn Sina ile İslâm doktrinini ve "mütekellimîn" arasında yapmayı ihmâl ediyor. Böyle bir karşılaştırma âlemin yaratılışı, ruhun bekâsı, ahiret, Allah'ın hür iradesi, vs. hususlarında ihtilâfların mütekellimîn ile İbn Sina'cılar arasında İslâm âleminde de bulunduğunu gösterecektir.

(10) Corbin avicennisme latin'i tamamen ifade eden üç metin zikr ediyor :

A) Toledo archidiacre'i Dominicus Gundissalinus'a ait -1126 1150 arasında bir **De Anima** kitabı. Bu kitaba Gilson augustinisme avicennisant'ın kaynağı gözü ile bakmaktadır. De Vaux onu saf avicennisme örneği gibi görmektedir. B) 1508 de basılmış. İbn Sina'nın lâtince bir eseri. Kitabın başında **De intelligibilis** diye yazılı. R. de Vaux'ya nazaran kitabın adı **De Causis primi** etc. diye tafsil edilmekte. Burada İbn Sina'nın néo-platonizm'le tam sentezi görülmüyor.

C) Garip ve çok enteressan isimsiz bir kitap (ki, Mlle. M. T. d'Alverdy tarafından neşredilmiştir.) Gnostik tesir izlerini taşıyor ve bir nevi "mi'radj nâme" gibi görünüyor.