

Yıl: 1955

M. ZEKİ ORAL
KİTAPLIĞI

Cilt : IV, Sayı: I-II

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
ÜÇ AYDA BİR ÇIKARILIR

I-II

A. Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ KİTAPLIĞI
Ayniyat No.
Yer No. 5840/4

1955

Bu eser
MEHMET ZEKİ ORAL'ın
A. Ü. İlahiyat Fakültesine
armağanıdır

TÜRK TARİH KURUMU BASIMEVİ—ANKARA

1 9 5 5

İ Ç İ N D E K İ L E R

ÇAMLİBEL, FARUK NÂFİZ : <i>Hamd-ü Senu</i> (Şiir)	
AT-TANCİ, Prof. Muhammed b. Tâvîr : <i>Abû Mansûr al-Mâturîdî</i>	1
ANSAY, Ord. Prof. SABRİ ŞAKİR : <i>İslâm hukukunda Kâsânî'ye göre bulunmuş çocuk</i>	13
SCHİMMEL, Prof. A. : <i>Roma'daki beynelmilel din bilginleri kongresi</i>	16
TURAN, Prof. OSMAN : <i>Selçuklularda faizle para ikrazı münasebetiyle zoraki bir tenkid</i>	23
ÜÇYİĞİT, EKREM : <i>Ortaçağ İslâm medeniyetinin Avrupa medeniyeti üzerinde tesirleri..</i>	31
BİRAND, Doçent Dr. KÂMURAN : <i>İnsanlığın aydınlanması ve hürriyet üzerine</i>	46
BERK, NURULLAH : <i>İslâm yazısında plâstik ve ifade (Fransızcası ile)</i>	49/53
HEJLER, Prof. Dr. FRIEDRICH : <i>Mistisizmde Tanrı mefhumu</i>	58
ÜÇOK, BAHRIYE : <i>Hamitoğulları beyliği</i>	73
ÜLKEN, Prof. HİLMİ ZİYA : <i>İbn Sina'nın din felsefesi</i>	81
BİBLİYOGRAFYA :	
H. A. R, Gibb. <i>Mohammedanism</i> (Yaşar Kutluay)	95
Hilmi Ziya Ülken, <i>İslâm düşüncesine giriş</i> (Prof. B. Z. Egemen) .	98
Dr. Abdülkadir Karahan, <i>Kırk hadis</i> (Nihad Çetin) ..	100

İBN SİNA'NIN DİN FELSEFESİ

Prof. HİLMİ ZİYA ÜLKEN

İbn Sina felsefesinin daha gençliğinden beri meşşâîlik'den işrakîliğe meylettigini biliyoruz. Bu meyil, onda nihayet tasavvuf zevki derecesine vardı ki, bir çok risalelerinde¹ bu açıkça görülmektedir. Son yıllarda filozofun tasavvufî fikirleri üzerinde duranlar çoğaldı.² Burada yalnız şu noktayı işaret etmeliyiz ki İbn Sina'nın psikolojisi nasıl metafiziğini hazırlamışsa, metafiziği de işrak (*Illumination*) fikirlerini hazırlamış ve bu yol onu tasavvufa götürmüştür. Bütün bu hazırlıklar din felsefesi bakımından kendinden önceki ve sonraki meşşâî filozoflarından tamamen ayrılmasına ve Gazzalî'nin hücumlarına rağmen dogmatik din görüşüne en yakın filozoflardan biri olmasına sebep olmuştur.

İbn Sina'nın islâm dünyasına sokulmuş yeni eflâtunculuk fikirleri vasıtasıyla (Aristo'ya atfedilen apocryphe Esolucya—Theologie kitabı vasıtasıyla) mülhem olduğu aşk felsefesi, onun tasavvufî fikirlerinin temelini teşkil eder³. Filozof bu noktaya Plotinus felsefesinin eksik tesirleri yardımıyla ve *feyz* (effusion), *sudur* (*procession*) fikirleriyle ulaşıyor. Sudur yoluyla Tek Varlık'tan çıkan varlığın derecelerinden insan, tekrar bu Tek Varlığa döner. Küçük âlem (el-âlem el-asgar) olmak bakımından büyük âlemin (el-âlem el-ekber) bütün kuvvelerine sahip olan insan, kendisindeki işrak gücü ile tekrar ilâhî âleme yükselir. İbn Sina "Aşkın mahiyatine dair risale" sinde sevginin bütün varlığın esası olduğunu, her şeyin sevgiden doğduğu ve birliğe yine onunla dönüldüğünü söylüyor⁴. Ona göre sevgi madde âleminde cisimlerin birbirini cezbinden başlayarak, nebatlar, hayvanlar âlemindeki tabiî meyillere, güdülere, kuvvelere doğru yükselir. İnsanda şekillerin güzelliğine çevrilir, ulvî varlıklara doğru iştihak halini alır. Nihayet insan üstü âlemde semavî

¹ İbn Sina'nın bu risalelerinden mühim bir kısmı M.A.F. Mehren tarafından *Traitées mystiques d'Avicenne* adlı seri içinde neşredilmiştir. Mehren bunlardan Aşka dair risaleyi *Traité sur l'Amour*, Duanın mahiyetine dair risaleyi *Traité sur la nature de la prière*, Ziyarete dair risaleyi *Missive sur l'influence par la fréquentation des lieux saints*, Ölümüne dair risaleyi *Traité sur la délivrance de la crainte de la mort*, Kader'e ait risaleyi *Traité sur le destin*, Tazavvufî sembolik hikâyeyi *Hayy b. Yaqhdhan* adıyla arapça metinleriyle beraber tercüme ve neşretmiştir (Brill, 1899).

² Hammuda Garrâbe'nin *ابن سينا بين الدين والفلسفة* sinden sonra Louis Gardet Bağdat'daki İbn Sina ihtifali dolayısıyla filozofun tasavvufî fikirlerine dair arapça ve fransızca bir risale neşretti. Aynı zat 1951 de bir de *La Pensée religieuse d'Avicenne*'i neşretti ki, bunun son kısmı tamamen filozofun tasavvufuna aittir. 1937 de İstanbul'da basılan *İbn Sina* ihtifali kitabında filozofun tasavvufu Mehmet Ali Ayni tarafından yazılmıştı. Muharririn burada bilhassa İşarat'ın sonundaki fasla dayandığı görülüyor. Son zamanlarda neşre başladığımız "*İbn Sina Risaleleri*" İşrakîlik temayülü kadar mutasavvıflarla münasebetini ve tasavvufa meylini de daha fazla açıklayacak risaleleri ihtiva etmektedir. Bu arada ayrıca Mısır'da Süleyman Dünya tarafından basılan *الرسالة الاشجوية* adlı eserinde tasavvufî din görüşünü işaret etmeliyiz.

³ *رسالة في ماهية العشق* ilk defa Mehren tarafından neşr ve tercüme edilmişti. Fakat mahdut eksik bir iki metne dayanarak yapılan bu baskıdaki eksikler geçen sene Ahmet Ateş tarafından tamamlanmış, bu risalenin İstanbul kütüphanelerindeki bütün nüshaları görülmüş ve türkçeye tercüme edilmiştir. (İbn Sina risaleleri, III, 1953).

⁴ Bu risalenin mükemmel édition critique 'ine ilâve edilen tercüme felsefî bakımdan ufak bazı tadil lere muhtaçtır. Bu tafsilât için "Aşkın mahiyeti" kitabına müracaat ediniz.

cisimler ve ruhların birbirine karşı cazibesi halini alır. Bütün bu sevgiler varlığın sırrı olan Allahın küllî ve ezeli sevgisi içinde erir.

İbn Sina'nın tasavvufî din felsefesine hazırlık teşkil eder. Nitekim "Kader", "dua" ve "ziyaret" hakkındaki risalelerinde de bu hazırlığı görürüz. Fakat filozofun "Ariflerin makamı" ndan bahsederken ileri sürdüğü din fikriyle ⁵ halka hitap ederken bahsettiği din fikri arasında bazı farklar vardır. Bu farklar da her halde onun din felsefesinde yine (islâmiyetin esaslarına uygun olarak) her mertebenin idrakine göre ayrı ayrı seviyelerde hitap etmesinden ileri gelmektedir ⁶.

İbn Sina zamanında kelâm mekteplerinden en mühimleri olan Eş'arîlik ve Matürîdîlik hâkim bulunmakta idi⁷. İlk filozoflar üzerine en fazla tesir etmiş olan Mu'tezile'de henüz ortadan kalkmış değildi. Mu'tezile, Atomcu Yunan filozoflarından mülhem oldukları için felsefî bakımdan Aristo'cu islâm filozoflarının aksi istikamette iseler de, sırf din felsefesi bakımından onlara tesir etmeden geri kalmamışlardı. Meselâ Aristo'culuğun islâm dünyasında kurucuları olan El-Kindî ve Farabî'nin din felsefeleri üzerinde açık tesirleri vardı. Mu'tezile Allahı insana benzeten ve sıfatlarına beşerî vasıflar atfeden Kelâm doktrinlerine şiddetle hücum ederek Allahı mücerret ve Küllî Varlık diye tarif ettikleri gibi, Farabî de aynı fikirleri felsefe sahasında müdafaa etti ⁸. Fakat Mu'tezile neden dolayı kelâm sahasında şiddetli hücumlara uğradı ise, Farabî'nin din felsefesi de aynı sebeplerden dolayı islâm doktrinine aykırı görüldü ⁹.

Halbuki İbn Sina'nın din felsefesi, gerek halka hitap eden şeklinde gerek tasavvufî ifadesinde, dogmatik din esaslarıyla çok daha fazla uyuşmuş görünmektedir. Filozof, kelâmcılara hücum için yazdığı bir risalesinde ¹⁰ son Mu'tezile'den olan Qadhi Abd-al-Cebbâr'a hücum ediyor. Burada Allahın ilk ve son, gizli ve aşikâr olduğu hakkındaki ayeti zikrederek (*) mutezilenin yokluktan varlığa çıkış fikrini tenkit ediyor. Bilhassa bu ilk kelâmcıların Hesioda, Democrite ve Lucrèce'e dayanan tabiat görüşlerinin sakatlığı üzerinde ısrar ediyor ki, bu risaleden, onun, zamanındaki Eş'arî doktrinine karşı menfi bir vaziyet almadığı anlaşılıyor.

Hasılı İbn Sina'nın zamanı kelâmcılarına karşı vaziyeti onu din felsefesinde Farabî'den büsbütün ayrı bir istikamete götürmüştür¹¹. Bu bakımdan bir asır sonra Gaz-

⁵ اشارات (s: 198-208, Leiden baskısı, Brill, 1892).

⁶ كقولنا على قدر عقولهم İnsanlarla, kendi akıllarının ölçülerine göre, konuşunuz.

⁷ İbn Sina zamanında hem Abu'l-Hasen-al-Eş'arî, Abu'l-Ma'âlî, Cüveynî gibi eş'arîliğin büyük mütefekkirleri yetişmiş, hem de Matürîdîlik cereyanının kurucusu olan İmam Mâtürîdî'nin eserleri yazılmıştı. Fakat bu ikincisinin ana kitapları henüz meydana çıkmamıştır. Yusuf Ziya Yörükân'ın bularak neşir ve tercüme ettiği risaleler İmam'ın talebelerinden birine ait olduğu tahmin ediliyor. Schacht asıl İmam'a ait risaleyi British Museum'de bularak neşretmek üzere olduğunu bir makalesinde haber veriyor: İbn Tavit-al-Tancı da İmam'ın diğer bir risalesini neşre hazırlanmaktadır.

⁸ Bu doktrinler bilhassa müşebbihe, sıfatiye idi. Mu'tezile ise Allahı her türlü insana benzetmeden, anthropomorphisme'den münezzeh, tek, küllî ve mücerred varlık saymakta idiler.

⁹ Farabî'nin dinî kanaati ile ehl-i-sunne doktrininin din telâkkisi arasındaki büyük farkı görmek için filozofun camide okuduğu duaya bakmak yeter. Bu dua *Tabaqat al-etibba* da "Farabî" maddesinin sonuna konmuştur. Bundan dolayı sonraki eş'arî kelâmcıların filozoflara hücumu bilhassa Farabî'ye çevrilmiş olmalı idi.

¹⁰ رسالة لبعض المتكلمين الى الشيخ واجابتهم (İbn Sina risaleleri, II, 1953, s: 155-156).

¹¹ O, ilktir, sondur, görünendir, gizli olandır. (*)

¹¹ Bu risale [المصارع والمصارع] Şchristani: Al-musari va'l-musara meşhur kelâmcının eserleri arasında *El-musaraat* diye de tanılır. Eser güya İbn Sina ile münakaşa şeklinde sualli-cevaplı yazılmışsa da, müellif filozofun vefatından çok sonra eseri yazdığına göre, bu yalnız bir ifade tarzından ibarettir.

zalı'nın *Tahafut*'unda, Şehristaninin de daha önce *El-Musara'at*'ında bütün filozoflara hücum ederken İbn Sina'yı da onlar arasına karıştırmaları pek de haklı görünmüyor. Bu karıştırma bir taraftan bu kelâmcılar tarafından İbn Sina'nın bütün eserlerinin yeter derecede tahlil edilmemiş olmasından, bir taraftan da filozofun muhtelif eserlerinde -bazan- birbirini nakzeder gibi görünen dinî telâkkileri müdafaa etmesinden ileri gelmektedir. Nitekim bu hal daha sonra yine belki pek haklı olmayarak İbn Seb'in'in hücumlarına sebep olmuştur.¹² İbn Sina sisteminin tekâmülü gözönüne alınmadıkça bu gibi yanlış mütalealardan korunmak çok güç olacaktır. Nitekim bugün bile filozof hakkında insafsız hükümler verenler görülmektedir.¹³

İbn Sina'da din felsefesi başlıca dört nokta üzerinde toplanmaktadır.: 1) yaradılış (hudus) meselesi, 2) Allahın cüz'ileri bilmesi meselesi, 3) Ahret (Ma'âd) meselesi, 4) Peygamberlik meselesi.

İbn Sina'nın âlem telakkisi, esas itibariyle, moniste'dir¹⁴. O yaradışı (hilkat) kabul ediyor: Yaradıcı, yaratma, yaratık (*hâliq, halq, mahluq*) kelimelerini kullanıyor. Fakat onların yanı başında meydana getirme, icat etme (*İbdâ, ihdâs*) kelimelerini de kullanıyor. Allah yaradıcı, icat edici, meydana çıkarıcı (*Hâliq, Mubdi', Muhdis*) dir. Alem ise yaratılmış, icat edilmiş ve meydana çıkmış (*Mahlûq, mubda' ve muhdes*) dir. Fakat filozofun hareket noktası daima birden çoğâ geçiş, yani feyz (veya cûd, sudur) nazariyesidir. Allah ilk sebep ve zarurî varlıktır. Kelâmcıların dediği gibi hür yapıcı (fail-i-muhtar) değildir¹⁵. O, bu noktada kelâmcılardan ayrılır. Allah ilk (El-Evvel)dir. Bir (vahid)dir. Bu, Plotinus'un Bir'ini hatırlatıyor. Eflâtun'un üstün iyilik'i (*El-hayr-al-a'lâ*) Aristo'nun sırf Akt'i (*el-fi''el-mahz*) Plotinus'un Bir'i (*Vâhid*) onda birleşiyor. İlk Akıl ilk *mubda'*dir.

Fakat İbn Sina yeni Eflâtunculukla islâmiyeti uzlaştırma hususunda çok dikkatlidir. O *Vahid, Evvel, Ahir, Baki*, v.s. mefhumlarını Kur'an'dan çıkarıyor. Mücerred akıllar felekî nefler ona göre melekler (*melâ'ike*) dir¹⁶. Madde ve formdan mürekkep cevherler bu dünyaya (*el-felekü tahtel kameri*) ait olduğu halde, sırf formdan ibaret olan mücerred varlıklar (*el-mufârikât*) ilâhî âleme aittir. Allahın âşik ve maşuk sayılması onu tasavvuf vasıtasıyla islâmiyete bağlamaktadır¹⁷.

Yokluktan varlığa geçiş (ibda) bir şeyin varlığını ilk sebebe borçlu olması demektir¹⁸. İlk varlıktan eşyanın çıkmasına Feyz veya *inbi'as* diyor. Bu, aktif olarak

Şehristani'nin *El-mîlel va'l-nihal* adlı eserinin sonunda da filozofa ait bir fasıl vardır. Fakat her iki eser de, kelâmcının filozofu bütün eserleri ile ve tam olarak tanımadığını gösteriyor.

¹² İbn Sab'in, *Bud'al-ârif*. Müellif bu eserde bütün İslâm filozof, mutasavvif ve kelâmcılarının toptan bir tenkidini yapıyor ve lüzumsuz yere çok şiddetli bir lisan kullanıyor.

¹³ Emile Bréhier'nin büyük felsefe tarihinde İbn Sina'yı basit bir Aristo'cu gibi görmesini bu münasebetle zikredebiliriz.

¹⁴ Louis Gardet, *La philosophie religieuse d'Avicenne* (İbn Sina) 1951

¹⁵ Kelâmcılar Allahı fail-i-muhtar yani hür yapıcı diye tarif ediyorlar. Onlara göre Allah yaradış fiilinde ne kendi dışından, ne kendi içinden hiç bir zarurete bağlı değildir. Tabiat kanunları Allahın itiyatlarıdır [عاداته]; böyle oldukları gibi başka türlü de olabilirlerdi. Allah dilediği zaman istediği şeyi bir anda varlıktan yokluğa ve yokluktan varlığa geçirebilir. Bu esaslı görüş farkı filozoflarla kelâmcıları ayırmaktadır.

¹⁶ En-necat. s: 305 [فلا يجوز ان تكون العناية الاولى ولا ان يكون المبدء الاول والملائكة يلتق الجمهور رسمه المنزل على سانه من الاله والملائكة بالسمع والطاعة.]

¹⁷ En-necat, s: 266 [فصل: في أن لكل فلك جزئى محركاً أولاً مفارقاً قبل نفسه يحرك على انه معشوق فان الحرك الاول لكل مبدء الجميع ذلك]

¹⁸ Lois Gardet, *La philosophie religieuse d'Avicenne*. Kelâmcılar *mubdi* tâbirini kullanmazlar. Allah için *Fa'il, Muhdis, Khâliq* derler. Bu kelime daha ziyade Démiurge'e tekâbül ediyor.

alınan, yani zarurî yaratış demektir. Pasif olarak alınan, yani zarurî olmayarak meydana çıkan varlık için *Ibdâ'* ve *khalq* kelimelerini kullanıyor.

Âdem'in yoktan var olmasını, mutlak başlangıcı *ibddâ* kelimesi daha iyi ifade ediyor. İbn Sina'da bir de *Tekvin* kelimesi vardır ki kelâmdan alınmıştır. Bu suretle o mümkünlerin meydana gelişini kastediyor. Louis Gardet filozofun din felsefesinde yaratış meselesi dolayısıyla birbirinden oldukça farklı manâlar ve yerlerde kullandığı dört mefhumu şu suretle sıralıyor ¹⁹.

İhdas : — Mümkün varlıkların meydana getirilmesi.

İbdâ' : — Zeval bulmayan varlıkların vasitasız olarak meydana çıkması

Khalq : — vasıtalı veya vasitasız cismanî varlıkların meydana gelmesi

Tekvin : — Fani varlıkların vasıtalı olarak meydana gelmesi.

Fakat *Khalq* veya *ibda* İbn Sina'ya göre bir *Feyz* veya *sudur* eseridir; ve onun tezahürüdür. Zarurî varlık her şeyin kendisinden çıktığı varlık olması bakımından, her şeyi *ihdas* eder; ve bu *ihdas* onun zatından ayrılan tam bir *feyz* ile olur. Kendisinden bütün varlıkların çıktığı tek varlık Allah'tır ²⁰.

II) *Allah'ın sıfatları* : Aristo'ya tabi olarak İbn Sina Allah'ta menfi sıfatlar arıyor. Bu noktada Allahia insana benzer sıfatlar vermekten son derece çekinen ve onun mücerred, küllî varlığını ancak "benzetme" den tamamen uzak menfi sıfatlarla anlatmaya çalışan mu'tezile'ye benziyor, zamanı kelâmcılarından ayrılıyor. ²¹.

a) Allah sabittir, yani hareketli değildir; b) sırf Fiil'dir, yani onda kuvve ve imkân yoktur. c) ezeli ve ebedidir, yani ezeli olup gayrı ebedi değildir; değişmez; e) birdir, şeriki yoktur; f) basittir, cüzü'leri yoktur; g) cismi veya bedeni yoktur; h) zıddı yoktur, çünkü zıdları kendinde toplar (*Câmi-ul azdâd*); i) sırf iyiliktir ve kemaldır, yani eksikliği yoktur. Bütün bu sıfatlarla Allah, yaratıklardan ve âlemlerden ayrılır. Eş'ari'lerin "hikmetine akıl ermez", Farabî'nin "tarif edilmez" Varlığı hakkında bundan başka türlü bilgi edinilemez ²².

İbn Sina, İslâm'ın üç esash prensibini kabul ediyor: *Khalq, inâye, ba'as* بعث خلق، عناية، ان الله غفور رحيم. Yaratan varlık aynı zamanda insanların hür iradelerini kullanmalarını suretiyle iyilik ve kötülükten birini tercih etmelerine imkân verir ve onların iyiye doğru gitmeleri için lutf ve mağfiretini esirgemez. Fakat bunun için insanların iyiliği seçebilecek hür lüğe sahip olmaları lâzımdır. Filozof bu ahlâkî hür lüğü umumî determinizm prensibi ile uzlaştırıyor. İlâhî zaruret inayet (providence) dir. Filozofa göre, inayet keyfî bir hareket değildir; bizzat ilâhî zarurettir ki her şeyde mevcut olan kuvveleri fiile çıkarır. İbn Sina'ya göre insanda isteme hürriyeti kuvveden fiile geçmekle ve gaye sebeple izah edilir. ²³. Faal güçlerle münfail güçler karşı karşıya bulunur. Tabiî zaruretin önünde iyiliği aramak ve kötülükten kaçmak bu faal gücün münfeil güc'e karşı mücadelesiyle mümkündür. İradeyi tayin eden niyettir, çünkü "Varlığı harekete getiren

¹⁹ Lois Gardet, La pensée religieuse d'Avicenne, Paris, 1691, p. 65.

²⁰ En-Necat, s: 274-275 [انه الموجود الذي يفرض عنه كل وجود فيضاً تاماً مبايناً لذاته]

²¹ Mu'tezile'ye Allahı sıfatlardan *tenzih* ettikleri için اصحاب التوحيد (monothéistes) derler. Bunun için bilhassa şu esere bakınız: [الفيلسوف المعتزلة]، البير نصرى تادر، فلسفة المعتزلة، İskenderiye 1950.

²² ابن سينا، بين الدين والفلسفة 1948, Kahire - S 69-72.

²³ G. Quadri, La philosophie arabe dans l'Europe médiévale, Payot, paris 1947, p. 113-117. İbn Sina Hürriyet problemini psikolojiye ait bazı risalelerinde ve bilhassa *Şifa* nın bir faslında ele almıştır.

hareketin yöneldiği hedefin arkasında bulunur. Fakat bunun aksi, yani hedefin varlığı herkeste getiren seçme arkasında bulunması mümkün değildir.”²⁴ Şu halde irade hürlüğü²⁵ akılla ihtiras (بين العقل والوهم) arasındaki mücadeleden ve birincinin üstünlüğünden doğar. Akılla vehimden birini tercih eden ve fikir yardımıyla insanı üstün hedefe, yani iyiliğe sevkeden iradedir. Şu kadar var ki insanın hür iradesi Allahın inayetinin eseridir. Bu suretle din felsefesi ruhî hürriyet ile metafizik ve tabii zaruret prensiplerini *inayet* nazariyesinde uzaklaştırmaktadır. Üstün âlem ile dünya arasındaki bu münasebet insanın *Ahlâki Varlık* olmasını temin eder; ve bundan dolayı ahlâk İbn Sina'da iki âlem arasında en ince bağlantı noktasını teşkil eder. Üçüncü prensip olan *ba's*, Allahın emirlerini insanlara peygamberler vasıtasıyla göndermesi, onları doğru yola sevk etmesidir ki. bunu peygamberlik nasariyesinde göreceğiz. *Ba's* (mission) -bu suretle- ilâhî kanunun yer yüzünde bilinmesi ve ona göre hareket edilmesini, Allah'ın inyeti vasıtasıyla insanların hürriyetlerini (الاختيار) kullanmalarını temin edecektir.²⁶

İbn Sina, din felsefesinde, Aristo'nun ilk kıvılcık (Premier moteur) delilinden vaz geçmiştir. Zaten *Metafizik* dahi artık *İlâhiyat* veya *el-ilmül ilâhi* adını almıştır.²⁷ İbn Sina'ya göre Allah'ın sıfatları şunlardır:

1. Birdir, şeriki yoktur (monothéisme); 2. İmkân kabul etmez, zarurî varlıktır; 3. Sabittir, değişmez. 4. Ezeli ve ebedidir [الله الصمد] *en ulu Varlıktı*; 5. Faniliği tasavvur edilemez; 6. Sırf iyiliktir, zatında kötülük olamaz; 7. Basittir, unsurları ve terkibi yoktur; 8. Varlığı [وجوده] mahiyetinin aynıdır; 9. Zarurî varlıktır; cismi yoktur; 10. Zıdları yoktur; 11. İltir; birincidir, ondan önce yoktur; 12. Akıl, âkil ve mâkuldür, yani onda ayrılık ve ikilik yoktur; 13. Aşk, âşık ve maşuktur, yani kendisinde noksanlık yoktur; 14. sırf hakikattir [حق محض] onda yanlışlık olamaz.²⁸

İbn Sina'da din felsefesinin temeli, metafizigindeki şu prensipten gelir: Allah zatını bilir, zatını bilmesi varlığı gerektirir. Onda bilenle bilinen ve bilici aynı şeydir.²⁹ Bu prensip Berkeley'de *Esse est percipi* —“Varolmak idrak edilmiş olmaktır”

²⁴ Horten, *Metaphysik*, p. 254 (Maqale IV, chap. II) ve Aristote, *De Anima*, 4. III, 433 (G.Quadri'nin *La philosophie arabe*'ından naklen, sh. 114)

²⁵ العناية İbn Sina'da Providence ve Grâce karşılığı kullanılmaktadır. Fakat bu makamda *Kur'an*'da المغفرة، الغفران، الرحمن، الرحيم kelimeleri vardır ki, bunlar Allahın kullarını affetmesi ve onlara rahmet kapılarını açması manâsına tekabül eder. Musa Carullah'ın “Rahmet-i ilâhiye burhanları” adlı kitabında kastettiği bu idi. *Fusul ül Hikme* de inayet meselesinden bahsediyor.

²⁶ الرسالة الاضحوية da İbn Sina *ba'as*dan şöyle bahsediyor: وذلك انه كان السبب في البعث هو ان الانسان هو البدن [Risaleti fi fusul-i min-al-hikme'de Allahın bu âlemi hür olarak yarattığını [كان خلق هذا العالم مختاراً] söylüyor. Daha ileride de insanın hür iradesi olduğu söylenince insanın iki cihetten birini tercih etmesi kastedildiğini ifade ediyor هذا التعارف فيعينه هذا المختار فيعتبه به الذي لا يتخلو من داع مرجح وفي هذا الاختيار المتعارف منازع الى جهتين]

²⁷ İbn Sina'nın eski meşâilerden ve Aristo'dan ne derecede ayrıldığı ve din felsefesini metafizigün temeli haline getirdiğini ayrıca bu da gösterir.

²⁸ Hammude Carâbe ابن سينا بين الدين وفلسفة 1948, Kahire - s: 88-96.

²⁹ Evvelce İbn Sina'nın metafizigünden bahsederken bu hâkim fikri üzerinde durmuştuk.

³⁰ İbn Sina'nın burada Allahın zarurî varlığı ile mümkünler arasındaki münasebeti *ilâhi bilgi* prensibinden çıkarması, bunu da sebeplik ve *succession* prensibine bağlaması dikkate şayandır. Fakat filozof Spinoza gibi panthéisme kabul etmediği için zarurî ile mümkünler arasındaki bu münasebet çok sathi kahlıyor. Öte yandan Leibniz gibi Allah âlemin dışında, yalnızca ezeli ahengi kuran olmayınca *sudur* fikri ile tekrar panthéisme temayülü meydana çıkıyor. Hasılı İbn Sina bundan dolayı Spinoza'nın monisme'i ile Leibniz'in pluralisme'i arasında kalmaktadır.

şeklini almış ve idealizm felsefesinin hareket noktası olmuştur. İbn Sina Aristo gibi Allahın ilmini kendi zatına hasretmez. "Allah zatını ve gayrını bilir" der. Zatının (*soi*) ve gayrının (*autrui*) bilinmesi iki zıd şeyin birleşmesine bağlıdır; bu da imkânsızdır diye itiraz ederler. Fakat İbn Sina buna şöyle cevap verir: ilk, kendi zatını düşündüğü zaman zatı çokluk için sebeptir. Fakat bu durumda çokluk sonradan gelen bir lâzime (corollaire) dir; zatının içinde değildir; bu tıpkı sebeplerle neticeler veya eserlerin münasebeti gibidir³⁰. Bu mühim hareket noktası filozofun Allaha cüzüleri hakkıda bilgi meselesini halline yarayacaktır³¹.

İbn Sina, Kelâm'da olduğu gibi -ayrıca- Allahın müsbet sıfatlarını da kabul eder.

1) Allah diridir [حَيِّ الْقَيُّومِ]. Çünkü hayat fiil ve idrakte tamam olur. Allah daimî, fiil ve idrak halindedir. Bundan dolayı da *Hay'*dır³². Bu noktada felsefe dinle uzlaşmıştır. Fakat onun hayatı bizim hayatımız gibi değildir. Çünkü bizim hayatımız iki kuvvetle kaimdir: biri idrak eder, öteki yapar. Halbuki Allahda çokluk imkânsızdır. Öyle ise onun hayatı nedir? O yalnızca *bilgi*'dir. Şu kadar var ki onun bilgisi fiilîdir ve kâinatın sudurunun sebebidir; ve yalnızca bilmesiyle fiil ve idrak gerçekleşir (+).

2) Allah irade edici [مُرِيدٌ] dir. Çünkü varlıkta düzen ve iyilik prensibi olan zatını bilir. Zatı hakkındaki bilgisi onun iyilik ve düzenin taşmasını (Feyz) bilmesine sebep olur. O isteyen [مُرِيدٌ] aynı zamanda istenen [مُرَادٌ] dır. Ancak onun iradesi bizim irademiz gibi değildir. Çünkü bizim irademiz *irade eden* ile *irade fiili*'nden ibarettir. Öte yandan bizde irade, noksanlığı gerektirir³³. Çünkü insan bir şeyi ancak mükemmelleşmek (yani kendini tamamlamak) maksadiyle ister. Halbuki Allahda terkip caiz değildir. Onun kendini tamamlamasından bahsedilemez. O mutlak yetkin [عَنْيَّ مُمْتَطِّقٌ] dır. Bu manâda irade ilimle birleşir ve ondan ayrı değildir. İlim ise zarurî varlığın esasıdır³⁴.

3) Allah Kâdir (*Tout - Puissant*) dir. Çünkü ondan ilim ve irade sine göre fiiller çıkar. Bundan dolayı da o kudret sahibidir. Bu bakımdan da felsefe dinle uzlaşır³⁵. Fakat Allahın kudreti gördüğümüz kudretler gibi değildir. Çünkü insanlardaki kudret icada muhtaçtır. Bu da onun varlığına bir ilâvedir. İnsanda *قادر* (güçlü) ile *مقدور* (gücün yettiği) ayrıdır. Halbuki bu hal Allah için caiz değildir. Onda kudret ne demektir. İbn Sina'ya göre Allah'ta kudret *İlim*'den ibarettir. Çünkü onun zâtı varlığın taşmasının [فِيضَانٌ] prensibidir; ve onun *kâdir* ve *âlim* sıfatları arasında çatışma yoktur. Bu bakımdan da felsefe dinle tamamen uyuşmaktadır.

³¹ Allahın Diri sıfatı Kur'an'da sarih tir: (Hüve hayyül kayyum). Nitekim İncil'de de *Dieu-Vivant* telâkkisinin merkezî bir mevkiî vardır. Yalnız hristiyanlıkta bu Dieu-Vivant fikrinin İsâ'daki tecessüt (İncarnation) doktrini ile sıkı münasebeti olduğu halde, Kur'andaki Hay aynı mahiyette değildir. Bundan dolayı filozof bu sıfatı tevîl etmektedir. Hristiyanlıkta hylozoisme ve animisme izleri görülüyor.

³² İşârât cilt 1, s: 199

³³ الرسالة العرشية S 10 (Hammuda Garabe'den naklen); Ennecat, s: 408 -

³⁴ *Fusul-i-min-el-hikme* (Ahmet III, numara 3447 ve Nuruosmaniye, 4894)

³⁵ [يجب ان يكون واجب الوجود وجود بالذات مختاراً بالذات قادراً بالذات ومريداً بالذات - في الاختيار اختيار بالذات وفي الإرادة ازادة بالذات وفي القدرة قدرة بالذات - فيكون قدرته حيوته وحياته قدرته ويكونان واحدة فهو حي من حيث هو قادر وقادر من حيث ازادة بالذات وفي القدرة قدرة بالذات - فيكون قدرته حيوته وحياته قدرته ويكونان واحدة فهو حي من حيث هو قادر وقادر من حيث ازادة بالذات وفي القدرة قدرة بالذات] *Fusul*'de bütün bu sıfatları saydığı gibi onların neden dolayı birbirinin aynı olduklarını ve kudreti ile hayatının aynı şey olduğunu, irade, hürriyet ve kudretinin en soi olduğunu söylüyor. Diğer cihetten yine bu ifade onun Kelâm'la felsefe arasında en mühim ayrılık olarak görülen *fail-i-muhtar* ve *vacib-al-vücut* telakkilerini ne derecede yaklaştırdığını gösteriyor.

4) Allah işitici ve görücüdür [أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ] ³⁶. O işitilen her şeyi duyar ve görülen bütün şeyleri görür. Bu bakımdan dinin tarifi doğrudur. Fakat Allahın görmesi ve işitmesi bizim görmemiz ve işitmemiz gibi zamanda ve aletle değildir; vasıtasızdır. Çünkü Allahta ilimle *semi* ve *basar* (bilgiyle işitme ve görme) arasında fark yoktur. Hasılı, İbn Sina metinleri tahlil edildikçe görülüyor ki filozofun Allahın sıfatları hakkında söyledikleri ile Kelâmçıların "Zatî sıfatlar"ı birbirine uymaktadır. İbn Sina -bu suretle- "*Deki Aallh Birdir. En Ulu Seyyidtir. Ne doğurur ne doğar. Ne kişiden dengi var.*" suresini kendi felsefî esaslarına göre tefsir etmektedir ³⁷.

5) Allahın bilgisi sıfatlarının en küllisidir. "Allah küllileri bilir. Cüzüleri bilmez" sözü Farabî'ye aittir. Bu hususta Gazzali İbn Sina'ya haksız yere hücum etmiştir. İbn Sina Allahın cüzüleri bileceğini kabul eder; fakat bunu kendi sistemine göre tevîl eder: ³⁸ Allah cüzüleri, ancak küllî ile alâkaları nisbetinde bilir ³⁹. İlk varlık her şeyi zatı bakımından [من ذاته] bilir. Allah'da cüzüleri (les particuliers) e dair vasıtalı bir bilgi vardır. Yani o küllî sebeplik (*causalité*) vasıtasıyla bilir. Bundan dolayı hiç bir cüz'i İlk Varlığın gözünden kaçmaz ⁴⁰. Böylece İbn Sina'nın görüşü islâmiyetle felsefe arasında tam bir uzlaşma temin etmektedir. Bu uzlaşma meselesini Léon Gauthier, L. Gardet, Anawati ve diğer bazı İslâm felsefesiyle uğraşanlar muhtelif eserlerinde ele almışlardır ki bunlardan İslâm felsefesi tarihi adlı kitabımızda bahsedeceğiz.

III. Ölümünden sonraki hayat [معاد]: Dinin en mühim meselesi ve Gazzali'nin Farabî'yle İbn Sina'ya *Tehafut*'unda en çok hücum ettiği nokta budur. *Ma'âd* geri dönmek [رجوع] demektir. Burada geri dönmek ruhların *sudur* ettikleri ilk prensipe dönmeleri manâsına gelir ⁴¹. İbn Sina'ya göre insan ruhu manevî bir cev-

³⁶ Kur'an'dan çıkarılmıştır: *ان الله سميع عليم، وهو السميع العليم، ص 11، الرسالة العرشية، ص 11*. İbn Sina'nın burada izah ettiği ilâhî sıfatlar tamamen Kur'an'dan çıkarılmıştır: *ان الله سميع عليم، وهو السميع العليم، ص 11، الرسالة العرشية، ص 11*.

³⁷ Filozofun; bilhassa bu mevzua tahsis edilmiştir. Kelâmçıların sonraki asırlarda Gazzali'den tamamen ayrılarak neden dolayı İbn Sinaya ehemmiyet verdikleri ve onun *Işarat*, *Hidaye* gibi eserlerini bir çok defalar şerh ettikleri bundan anlaşılıyor. Bununla beraber onun küçük risalelerinin tetkiki bu meseleyi daha fazla açıklayacaktır. Çünkü bunlardan mühim bir kısmının kendi muasırları ve bir az sonra gelenlerin gözünden kaçmış olduğu anlaşılıyor.

³⁸ En-Necât, s: 300 Fakat *Necat*'da ilk varlığın her şeyi yani cüzüleri de zatî bakımından bildiğini tasrih eder (En-Necât s: 249).

³⁹ Filozof *Tefsir-i Kitab-ı Esolucya*'da mahiyetlerin bilgi mevzuu olmadığını söylemektedir. Ancak bu yukarıda zikrettiğimiz *Necat*'ın ifadesiyle tamamlanunca anlaşılır *فصول الحكممة* de cüzülere ait bilgi tasrih edilmektedir.

⁴⁰ *فيضان العلوم منه على لوح قلب النبي صلى الله عليه*. بواسطة القلم النقاش الذي يعبر عنه بالعقل الفعال *الرساله العرشية* diyor. (bilgilerin ondan peygamberimizin kalb levhasına taşması nakşedici kalem vasıtasıyla ki bu, *Fa'al akul* diye tefsir edilir)

⁴¹ Kur'an sarîh olarak *ترجعون* *انا لله وانا اليه* diyor. Bu rucu' yeni Eflatunculuktaki *sudur* ve rucunun aynıdır. Bundan dolayı İbn Sina'nın din felsefesi yeni Eflatunculukla pek kolay uzlaşıyor ve yine bundan dolayı din felsefesinde Aristo'dan ayrılıyor. İbn Sina'nın bu meselede *Maşrikiyyun* ile *Magribiyyun*'u iki zıt cereyan haline koyması ve K. *al-insaf*'da *Hikmet-al-maşrikiyyun*'da ve daha başka risalelerinde daima "Bağdatlı filozoflar" a veya "magribiler" e hücum etmesi bundan ileri geliyor. İsimlerini tasrih etmemekle beraber Abdurrahman Badavî bu Bağdatlı filozofların Abesandre, Themistius, Jean Philopon olduklarını söylüyor. (الجزء الاول، أرسطو، عند العرب) (Kahire, 1947). Halbuki S. Pines bunların Abu'l-Faraj b. Tayyib, İbn Butlan ve diğer bazı Bağdatlı mütefekkirler olduğunu söylüyor. *Meşrikiyyun*'a gelince, bunların A. Badawî'nin zannettiği gibi işrakiler olmadığını, Nallino'ya iştirak ederek kabul ediyor. Mlle Goichon'un *Işarat* tercümesinin giriş kısmında ileri sürdüğü Gunde Şapur

herdir; bir çok melekelerin kaynağı olduğu halde, kendisi basittir. Mahvedilemez, yok olamaz. Bedenle münasebeti ne öncelik, ne sonralık ne zamandaşlık münasebetidir. ⁴² Bedenin mahvolması ruha tesir edemez, o bedenin dağılmasından sonra devam eder. ⁴³ İnsana şahsiyetini, ferdlğini veren odur. İnsan ancak bir nefis ve ruh sahibi olduğu için insandır. ⁴⁴ Faaliyet olmak üzere, o bedenin kemali (entelechia) dir. İbn Sina bütün psikolojisinde bu nokta üzerinde ısrar eder; ve bu fikir onun din felsefesinin de başlıca temellerinden birini teşkil eder. Ruh, kendi başına alınmca maddeden ayrıdır; fakat zatını mükemmelleştirmek için bir bedene ihtiyacı vardır. Yani O sırf *ma'qul* ve *mufariq* değildir. Beden onun aletidir. (Filozof bu meseleye [مبدأ و معاد] veya [نفس] adını taşıyan bir çok risalelerinde tekrâr tekrar dönmektedir.)

Ruhun ölümden sonra şahıs olarak bekası var mıdır? bu noktada Farabî'nin cevabı mübhemdir; ve buna ayrı ayrı yerlerde iki şekilde cevap vermektedir ⁴⁵. Halbuki İbn Sina ruhun şahsî bekasını [خلود] müdafaa ediyor. ⁴⁶. O her şeyden önce ferdî ruhlar (mebde-i teşahhus) fikri üzerinde ısrar ediyor. Ruhlar bedenlerine; son mufariq akıl olan formlar verici [واهب الصور] tarafından verilmiştir. Düşünen ruh [النفس الناطقة] âlemin bütün formları gibi faal akıl içinde önceden mevcuttur. Fakat fiilen var olmaya, ancak bedenlerin onu almaya hazırlanmasından [الاستعداد] sonra başlar. ⁴⁷. Ruhla beden arasında sıkı münasebet olduğunu filozof psikolojisinde göstermiştir. Onlar birbirlerini karşılıklı olarak severler. Fakat bu dünyaya ait olan ferdlük prensipi kâfi değildir; çünkü beden fâni, ruh bakidir, ve ruhun *makul* ler âlemine dönüşü şahsiyeti yok eder.

Ruhun bütün işi alışkanlıkları [الملکة] kazanmasıdır. Bu alışkanlıklar ve melekeler sayesinde İşrak'ın kaynağına döner. Önce kendisine yardımcılık eden beden,

mektebi mensupları tezine de iştirak etmiyor. Ancak İbn Sina'nın Buharalı olması dolayısıyla kendisini şerefli saydığı ve bilhassa ruhun edediliği ve *ma'ad* meselesinde Aristoculardan (diger *piripateticien*'lerden) ayrıldığı için kendisini baş başına bir geleneğin mümessili saydığını iddia ediyor. S. Pines, *La "Philosophie orientale" d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens*, p. 5-37 Archives d'his. doc. et lit. du Moyen- Âge 1953. Bununla beraber bu son iddia meseleyi henüz halletmekten çok uzak görünüyor. Çünkü filozof tek başına uydurma bir geleneğin mümessili olduğunu söyleyemez.

⁴² Bu meseleye dair fikirlerini filozofun Kitab-al-nafs'ına dayanarak psikolojisinde izah ettik. *Nefs*'e ait bütün risalelerinde az çok farklarla bunu tekrar ediyor.

⁴³ الرسالة الاضحوية: *Ma'ad* arapçada geri dönmekten müstaktır. Ölümden sonra insanın geldiği ilk hale dönmesi demektir. Dinlerin çoğuna göre ruhlar bedenlerine yerleşmeden önce mevcut idiler. Bu onlar için ikinci âlemdir. Sonra iyiler en üstün iyilik ve saadetin gerçekleştiği cennete kötü ruhlarda cehenneme döneceklerdir. Bu dinlerden bir çoğu insanın babası ve anasının bu âlemden geldiğini ve oraya döneceğini kabul ederler. Bu eski İsrailî Peygamberlerinin, Havvarilerin kitaplarında yazılıdır. Kur'anda ise buna dair vazih âyet vardır: ارجى الى ربك راضية مرضية dir.

⁴⁴ Louis Gardet, *La philosophie religieuse d'Avicenne*, Paris, 1951

⁴⁵ İbn Seb'in evvelce zikrettiğimiz Bud'al-ârif adlı kitabında Farabî'yi tenkit ederken, onun Medinet ül-Fâzıla ile Siyaset-ül-medeniye adlı kitaplarında birbirini nakz eden iki türlü me'ad fikri ileri sürdüğünü, birisinde ruhların ferdî olarak devam etmeyeceği, ancak manevî bir birlik içinde devam edeceğini söylediği halde, ötekinde ferdî ruhların devam edeceğini, ancak iyi ruhlar için uhrevî saadet olacağını kabul ettiği için şiddetle tenkid ediyor.

⁴⁶ Hammude Garrâbe الحلود s: 147) İbn Sina, Aynı zat الفيلسفة والفلسفة — Kasîde fi'l-nefs بين الدين والفلسفة in baş tarafında onunla birlikte basılmıştır, Kahire baskısı, 1911).

⁴⁷ رسالة في النفس وبقائها ومعادها (Ahmet III, No. 4437, vr. 222-223) İbn Sina risaleleri (II, 1953)de basılmıştır.

yaş ilerledikçe tekâmülüne mani olur. Halbuki asıl o zaman ruh bütün kuvveti ni kazanmış bulunur. Ruh, *Fa'âl akıl*'la ittisal melekesini kazanınca, uzvî aletlerini kaybetmesi ona zarar vermez. O artık üstün âlemi, aletle değil doğrudan doğruya kavrar. ⁴⁸

İbn Sina bir çok kitaplarında me'ad meselesinden bahsediyor. bedenle tekrar birleşmesi (haşr) hakkındaki fikri mübhemdir. Yukarda zikrettiğimiz küçük tasavvufî risalelerinde, meselâ *Hay ibn Yaqdan*'da veya *İşarât*'ın [مقامات العارفين] kısmında bundan bahsetmiyor; [أرسالة الاضحوية] ⁴⁹ de ruhanî ma'adi etraflica anlattıktan sonra maddî haşrı hemen hemen inkâr ediyor. Öte yandan umum için yazdığı kitaplarında ifadesi tamamen değişiyor ⁵⁰. Onlarda haşrı kabul ediyor ve bunun için Kur'an'dan deliller gösteriyor. Hatta "bu meselede şeriatın dediğini kabulden başka çare yoktur" diyor. Meselâ "Hikmet ve tabiiyata dair dokuz risale" arasında neşredilmiş olan Peygamberliğe dair risalesinde, insanın ahrette göreceği ceza ve mükâfattan bahsediyor: "ahrette bedeninin de hazlara nâil olacağını şeriat açıkça söylüyor, akıl da bunları nakzetmiyor" diyor ⁵².

İşte İbn Sina'nın ana kitapları ve risaleleri arasında din felsefesinin bu mühim meselesine dair görülen bu farklar, vaktiyle Gazzalî'nin şiddetli hücumlarına meydan verdiği gibi, bu gün de filozofun bu meseledeki son kanaatini belirtmeyi güçleştiriyor.

İbn Sina'nın ruhanî me'ad ve cismanî me'ad, yani ahrette ruhların bedenleriyle tekrar birleşip birleşmemesi meselesinde gösterdiği bu tereddüt acaba fikirlerinin hayat boyunca gelişmesinden, muhtelif zamanlarda yazdığı eserler arasındaki farktan mı ileri geliyor? kararsızlığından mı ileri geliyor? filozoflara veya mutasavvıflara hitap ederken söylediğini halka söylemekten çekindiğinden midir? burada bu noktaları kat'i olarak halletmek çok güçtür. Fakat muhakkak olan cihet şudur ki, İbn Sina en mühim kitaplarında cismanî haşr meselesine temas etmiş ve bunu akılla nüfuz ede-

⁴⁸ Aynı risale

⁴⁹ رسالة الاضحوية de İbn Sina dinlerin umumî görüşünü anlattıktan sonra cismanî haşre temas ediyor. Bu meseledeki görüşleri anlatıyor. Fakat kendisi daha ziyade manevî meada taraftar olduğunu söylüyor. Burada bilhassa *cismanî haşr* meselesinde birbirini nakzederek fikirler ve bunların insicamsızlıkları üzerinde duruyor. Bu münasebetle bilhassa tenasüh (*métempsychose*) şeklinde ruhun devamına inananlara şiddetle hücum ediyor. Şeriat de ruhu maddî vasıflarla ifade ettiğini, yalnız cahil halka sembolik bir dille hakikati anlatmak için bu ifadeyi kullandığını söylerken İbn Sina burada tamamen Farabî'ye benziyor. Onların duyularla ifade edilemeyen manevî ve ince hakikatleri anlayamayacaklarını, onlar için mecaz ve istiareye baş vurmak zarurî olduğunu söylüyor. "Ruhun bedende yenileşmesi ancak cevherde arazlardan birinin yenileşmesi gibidir" diyor. "İkinci insan bedeni tıbbî birinci insan bedeni gibi olmayınca, ruh bedenle birleşmez, bu da hristiyanların en zayıf düşüncelilerinin fikridir. Dinimizde ise bu manevî ve ruhanî bir şekilde anlatılmıştır." diyor.

⁵⁰ "Hikmet ve tabiiyata dair dokuz risale" arasında İstanbul'da basılmış olan رسالة في النبوة de, *Necât*'ın dine ait kısmında İbn Sina haşrı tamamen kabul ediyor. Meselâ *Necât* da şöyle diyor: ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني ، وقد صدقته النبوة ويجب ان تعلم ان المعاد منه يقبل من الشرع ، ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة و تصديق خير النبوة وهو الذي للبدن. "bilmelisin ki onun me'adı şeriatce kabul edilir ve bunun isbatı için şeriatın başka yol yoktur. v.s." Fakat filozof *İşarat* da aynı meseleye dair hiç bir şey söylemiyor. *Şifa*'da da *Necât*'da olduğu gibi cismanî haşre meylediyor (الشفاء cilt I, s: 352). Filozof tasavvufî eserlerinde (meselâ رسالة القدر yahut رسالة القدر حى بن يظان s: 7 de) manevî meadı daha spirüel ve sembolik bir ifade ile anlatmaktadır.

⁵¹ İbn Sina, *Necât*, s: 291 (ولاسبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة)

⁵² İbn Sina, رسالة في اثبات النبوة

miyeceği ve yalnız *Şeriatin emri* halinde kabul edilmesi lâzımgelen bir şey gibi müdafaa etmiştir. Bu bakımdan Gazzalî'nin, aynı delillere dayanarak onu Farabî ile bir safta tenkit etmesi pek de yerinde görünmüyor ⁵³.

İlk Eş'arî'lerden İmam Bakılânî'de veya Mu'tezile'de insan şahsiyetinin psikolojik cevherliği kabul edilmez. Onlara göre her mevcut Allah tarafından yeniden yaratılır. Cevher, arazlar mecmuundan ibarettir; araz ise lahzavîdir. Arazlar kaybolunca cevher de kaybolur. Nefs Cevher, bedenün fiilleri onun arazları olduğu için, öyleyse nefis bedenle beraber ölür. Bu kelâmcılara göre haşr (ba's-ba'd el-mevt) tamamen "yeniden yaratılmak" demektir. İlk defa Mâtürîdî insana maddî bir cevher gözüyle bakmaya başladı. İmam el-Harameyn (Ebu'l-Ma'âlî) ruhun ölümünden sonra bekasını kabul ediyordu ⁵⁴. Allah mahvolan bedenler ve ruhları yeniden yaratabilir.

Gazzalî ise, *Tahafut-el-felâsife* de filozofların bu meseledeki görüşlerini dinî Dogm ile uzlaştır saymıyor; sisteminde değilse bile, psikolojisinde İbn Sina'dan son derecede müteessir olmasına rağmen bu tarzda düşünmesi, onun fazla dogmatik hareket ettiğini göstermektedir ⁵⁵.

İbn Sina, tasavvufî risalelerinde ve sırf *ma'âd*'a dair eserlerinde haşrden sonra yani ahretteki mükâfat ve cezadan bahsetmiyor. Filozoflara göre bu mükâfat ve ceza daha ziyade ruhî ve manevîdir. Buna mukabil umum için yazdığı kitaplarda bedenlerin duyu nevinden olan azapları ve lezzetleri duyacaklarını söylemekten çekinmiyor ⁵⁶. İbn Sina sisteminin muhtelif kısımları (yani varlık felsefesi, ruhun mahiyeti meselesi v.s.) *Ebedî saadet* meselesinde uzlaşmış görünmüyor. Onun metafizik bahsinde müdafaa ettiği, tek ve zarurî varlıktan zarurî olarak eşyanın *sudur* ettiği hakkındaki esaslı fikri, bir ruhla bir bedenün yeniden yaratılması fikri ile kolay kolay telif edilemez. İbn Sina'nın menevî *ma'âd* dolayısıyla bahsettiği uhrevî saadet, evvelâ düşünen nefsin makul (*ma'qul*) âleme girmesi suretiyle meydana gelen *Kemal* (entelechia) dır ki ⁵⁷, bu, tamamen zihnîdir. İkinci merhalede Ma'qul'un

⁵³ Bu meselede eskidenberi felsefe tarihçileri tenkitsizce Gazzalî'nin fikrine katılıyorlardı. İbn Seb'in'in L. Massignon tarafından Fransızca neşredilen tenkidî fıkrasında filozofun eserlerindeki tenakuza işaret ediliyordu. Fakat Fahreddin Razi gibi kelâmcılar cismanî haşr hakkındaki fikrini hesaba katmakta idiler. L. Gardet yukarıda zikrettiğimiz kitabında "Gazzalî'nin ithamları pek haklı görünmüyor" diyor. Kanaatimizce İbn Sina'nın kitapları kronolojik sıraya göre tetkik edilirse cismanî me'ad veya haşre ait fikrinin sonradan meydana çıktığı yani felsefe ile din arasında telif endişesinin gittikçe kuvvetlendiği anlaşılır, nitekim H. Garrâbe'nin kitabı da aynı kanaati teyit ediyor. *رسالة في النفس وبقائها*, adlı risalede filozof (15 inci fasıl) *Necât* da olduğu gibi bu meselenin yalnız şeriate göre halledilebileceğini söylüyor, ve ahiret azabına aut misaller veriyor. Şöyle diyor: *فيشاهد جميع ما قيل في الدنيا من الأحوال والقبر والبعث والخيرات الآخرة، وللأنفس الرديئة أيضاً العقاب المصروايم في الدنيا وان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثيراً و صفاء كما توجد في المنام.* Hayal formları duyulardan zayıflamaz, fakat onların üzerinde tesirleri ve uyku da bulacağım gibi sağlığı artar."

⁵⁴ Louis Gardet et M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane.*- İ. H. İzmirli, *İlm-i Kelâm*, cilt I, sh. 298-300.- L. Gardet, *La philosophie religieuse d'Ibn Sina*, etc.

⁵⁵ İbn Rüşd, Gazzalî ve İbn Sina arasında Tehafut'lar dolayısıyla yapılan münakaşalar Dil ve Tarih-Cografya Felsefe asistanı Bn. Nebahat tarafından doktora tezi olarak ele alınmıştır.

⁵⁶ *تفسير ابن لوجيا*'ya göre (A. Badawi tarafından neşredilmiştir, 1947) insan eğer iyilikten iradî olarak yüz çevirirse, kötülüğün düzeltilmesine imkân kalmaz, ve ebedî felâkete düşer, bunun azabını çeker. *Necât*'a göre beden zincirlerine bu derecede bağlı olan ruhlr için manevî ceza kâfi değildir. Onlara muhayyile azapları, şehvet ve gazap cezaları da katılır [El-Necat. s. 298 : Kötü ruhlr kendilerine dünyada tasvir edilen bütün cezalara çarpılırlar]".

⁵⁷ El-Necat, s. 293.

çokluğundan birliğe (keseretinden vahdete) yükselen ruh, sevgisinin asıl gayesi olan İlk Varlık'a ulaşır ⁵⁸. Bu suretle yeni Eflâtunculuğa tamamen uygun olarak, ruhun saadeti bütün Kemal'lerin kaynağı olan mutlak iyilik ile birleşmek, çokluktan birliğe geçmek demek oluyor. Bu saadetin (*Felicité*) yüksekliği ruhun istidadına bağlıdır. Ruhun bu saadete hazırlanması bir yandan zihnî, öte yandan ahlâkîdir. Ahlâkî hazırlık bilhassa cismanî melekelerden kurtulmakla mümkündür ⁵⁹. *İşarat*'da o ayrıca ruhların en üstün saadet—السعادة القصوى (béatitude) derecesine yükseleceklerini söylüyor ⁶⁰. Bu halde onların nefslerini temizleme [التصفية والتهديب] güçlerine bağlıdır. *تفسير أثولوجيا* (Gloses) de bunu tekrar işaret ediyor; “İnsan ruhları yer yüzünde Gök cisimlerinin hallerine bağlandıkları, onlarla manevî bitişme [الاتصال] kabiliyetini kazandıkları, rüyalar ve diğer vasıtalarla onlardan haber aldıkları nisbette temizlenirler” diyor ⁶¹.

IV. *Peygamberlik*: — İbn Sina'nın din felsefesi, Farabî'de olduğu gibi, nihayet peygamberlik nazariyesiyle sona erer. Filozofun bu meseledeki fikirleri Farabî'den ve daha önceki diğer mütefekkirlerden ayrılmaktadır. Kelâmcılar ve dogmatik müellifler -umumiyetle- Nebi ile Resulü ayırmaktadırlar. Birinci tâbir Allahtan haber getiren bütün peygamberler için kullanılır. İkincisi yalnız yeni bir kanun, yol, Şerîa (—Législation) kuranlar demektir ⁶². Filozoflar peygamberliğin irsi ve ya kazanılmış olduğu meselesini münakaşa etmişlerdir. Farabî peygamberleri amelî hikmete sahip saydığı için, ona göre nazari ve amelî hikmetleri birleştiren kâmil bir filozof peygamberden üstündür ⁶³. Ayrıca bir de peygamberin felsefî ve ilâhî hakikati halka dinî bir sembolizm ile anlattığını söylediği için, onun peygamberlik nazariyesi tam bir intellectualisme'e dayanıyordu.

Halbuki İbn Sina'ya göre Peygamber *ârif* ler ve *sâddik* lardandır. (Bu meselede İbn Sina da Gnosticisme izleri görülüyor.) Onda âlimlerde bulunmayan üstün bir kabiliyet, kutsal bir sezgi gücü [القوة القدسية] vardır. Bu onun Faal Akıl ile temasa gelmesini temin eder. Başkalarının zihinle kavrayamadıkları hakikatleri, o, bu sezgi gücü ile kavrar. İnsan aklı bu üstün derecede kutsal akıl olmuştur. Vahy bu kutsal gücün bazı müstesna insanlara verilmesinden [فيض] ibarettir. *Melek* bu feyzan halindeki kudrettir ki, onun vasıtasıyla yüksek hakikatlerle temasa gelinir. Peygamber haberleri Melek yardımıyla alır ⁶⁴.

⁵⁸ El-Necat, s. 283 : “düşünen ruha mahsus kemâl aklî âleme, o âlemde küllinin form'u, külli içindeki mâkul düzen yine külli içindeki feyiz verici iyilik olarak aks edilmiştir”.

⁵⁹ El-Necat, s. 296.

⁶⁰ El-İşâret vel'tenbihat, s. 190 - 210.

⁶¹ Tefsir-i-Esolocya, (A. Badawî, Aristu ind -al'Arab).

⁶² Bu mevzu hakkında “İslâm düşüncesine giriş” kitabımızda Peygamberlik meselesi dolayısıyla izahat verdik.

⁶³ Farabî “Arâ-i-ehl medinet-el-fâzıla” [Türkçeye çeviren: Nafiz Danışman, Farabi tetkikleri, I] bu mesele için çıkacak “İslâm Felsefesi Tarihi” adlı kitabımızın Farabî faslında Peygamberlik nazariyesi kısmına bakınız.

⁶⁴ Melek meselesi için “İslâm Düşüncesine giriş” e bakın. İbn Sina bu meseleye *Nejat* ve *Şifa* da temas ediyor. İbn Sina *Riâlet-el-âriûs*'da peygamberlik meselesini müstâkil olarak ele alıyor. Hikmet ve tabiiyata dair basılmış dokuz risaleden birisi olan *Risale fi isbat al-nübüvve* de bu meyzuu başlı başına ele almaktadır. “*Al-Firdews*” adlı risalesinde metafizik meselelerden haşhyarak Peygamberlerin ilâhî âlemlerle münasebeti ve melek meselesine geçiyor,

“*El-melâike*” adlı risalesi [Ahmet III, 3447] de sırf bu meseleye aittir. Vahy hakkındada küçük bir risalesi vardır [Veli Efendi, 3215].

Necât'a göre Melekler maddeden ayrı olan akıllar (المفارات) dir. Tefsir-i Esolocya'ya göre كرويون (*les chésuibins*) bu meleklerin pek yüksek derecesidir. Filozof burada Kur'ana dayanarak kutsal ruh [الروح الصديق], sadık ruh [الروح القدسي], tâ-birlerini kullanıyor. Peygamberlik sıfatları filozofu ayrıca meşgul ediyor. Kutsal akıl sahibi olan peygamber âdi ilimden *gnosis* (المعرفة) derecesine yünseliyor. Bu derecede bilgi yalnız *ârif*'lere ve peygamberlere mahsustur. *İşarat*'ın "Arifler Makamı" [مقامات العارفين] faslı sırf bu meseleye tahsis edilmiştir. Peygamberlerin âyetleri (yani delil—*argument* leri) ve *mucizeleri*, velilerin *kerametleri* vardır. Onlar bu vasıflarile başka insanlardan ayrılırlar⁶⁵.

Gerek Farabî gerek İbn Rüşd'e göre peygamber ilâhî hakikati faal akıldan alır. Diğer insanlar da bu dereceye yükselirler; yalnız peygamberlerde akıl ve hayal güçleriyle fiilî güç birleşir. Onları üstün kılan budur. İbn Sina'ya göre ise peygamber gerek doğrudan doğruya, gerek Gök nefsleri yardımıyla bütün faal akıllarla temasa gelir. Doğrudan doğruya temasa geldiği zaman alıcı mevkiindedir. Hakikat nefsin zihnine akseder. Gök nefsleri işe karışınca, hayal gücü rol oynamaya başlar. Bu ikinci sezgi tarzı yalnız peygamberlere mahsus değildir. Şu kadar var ki ârifler (*gnostique*) ve veliler (*Saint*) uzun bir manevî temizlenme ekzersizinden, yani zahidlik (*ascèse*) tecrübelerinden geçtikten sonra bu kyvveti kazandıkları halde, peygamberler doğuştan bu güce sahiptirler. Vahy ile ilhamı ayıran budur⁶⁶. Peygamberlerde vahy'i alabilmek için tam bir ruhî ve bedenî muvazene, ve *işrak*'e elverişli bir istidat vardır⁶⁷.

Necât'a göre insan diğer varlıklardan tek başına yaşayamaması ile ve başkalarına ihtiyacı ile ayrılır⁶⁸. Bundan dolayı insan cemiyet ve medeniyet kurmuştur. İçtimaî hayat ise ancak geleneğe uymak ve adaletle mümkündür, Fakat adalet ve zulmün ne olduğu hususunda insanlar arasında ihtilâf vardır. Birinin adalet dediğine öteki zulüm diyebilir. Bundan dolayı onların reylerini birleştirecek ve adalet fikrinde onlara birlik verecek bir ilâhî haberciye [نبي] ihtiyaç vardır. Bu habercinin getirdiği ilâhî hakikati halkın kabul etmesi için, münakaşa edilmez bir kudreti olduğunun gösterilmesi lâzımdır ki, bundan dolayı peygamberlere mucize (*miracle*) verilmiştir.

⁶⁵ *Necât*'ın son faslı peygamberlik ve mucizelere ayrılmış olduğu gibi, filozof diğer bir çok eserinde bu mucize meselesine temas etmektedir. Bilhassa (الفريض الألبى) de vahy, keramet, mucizeler, sihir, nazar ve tılsımdan bahsediyor. Nitekim (كتاب النبر نجات والطلسات) da aynı mevzua dairdir. *Şifa*'nın "Tabiiyat" faslında vazih ve müsbet bir ilimciliği müdafaa eden filozofun bu risalesiyle ötekiler arasında tenakuz olduğu, hatta bunların belki de kendisine ait olmadığını söyleyenler varsa da, İbn Sina'nın sistemindeki tekâmül gözönüne alınınca bunu anlamak kolaylaşır. İbn Sina'nın ayrıca (المعجزات) (الكرامات) (Pertev Paşa, 617) vardır. 1937 de İstanbul'da neşredilen ihtifal kitabında filozofun tasavvufu hakkındaki makale Mehmet Ali Ayni tarafından yazılmıştır. Burada bilhassa *Makamât-al-arifin* den bahsedilmektedir.

⁶⁶ Guignebert, *Evolution des dogmes*,

⁶⁷ Vahy ile ilhamın farkları ve bunun muhtelif âyetlerdeki telâkki tarzı için "İslâm Düşüncesine Giriş" adlı kitabımıza bakınız. (رسالة في اثبات النبوة) de de aynı mesele vardır. Mlle Goichon tarafından *Traité de la définition* adıyla tercüme edilen كتاب الحدود içinde de vahy, melek, v. s. kelimelerini tahlil etmektedir.

⁶⁸ El-Necat, s: 303-308

Şifa'ya göre bir insanın peygamber olabilmesi için üç vasıf lâzımdır⁶⁹ : 1) Zekânın açıklığı ve berraklığı, 2) Hayal gücünün mükemmelliği, 3) tabiata hükmedebilme gücü. Birincisi *bahsî* akıldan üstün, hakikatı doğrudan doğruya kavrayan *hadî* kuvvetin elde edebileceği en mühim vasıftır. İnsan aklını Faal akılla temasa getiren; külli aklın fezeyanını almaya onu elverişli kılan budur. İkinci vasıf ilhâmın vahy (*Révélation*) haline gelmesine yardım eder. Peygamber *melek*'lerle, yani insan üstü akıllarla [العقول المفارقة], Gök nefleriyle [النفوس الفلكية] manevî tabiatla, uhtar âlemi ile temasa geçer. Onlar ilâhî feyezanın nâkilleridir. İbn Sina, İslâm akidesine tamamen uygun olarak, peygamberin Cebrail'i gördüğü ve sesini işittiğini kabul eder⁷⁰.

Peygamberin ruhlar âlemi ile temasını başka insanlarda da görürüz. Bu ince kabiliyet bütün halka yaygın olmamakla beraber, sadık rüya ve olağanüstü vakalardan haber alma sezgisi bazı insanlarda fazla gelişmiş olabilir⁷¹. Ancak peygamberlerde bu hayal gücü herkese nazaran daha üstündür. Bu kudrete sahip olanlar duyuların ve hayallerin vehimlerinden kurtulmuş, ruhlar âlemi ile (yani *ma'qul* lerle) temasa gelmiş olanlardır. Üçüncü vasıf yani peygamberlerin tabiat kuvvetlerine hükmetmesi, peygamberliğin esası değildir. Fakat halk üzerinde nüfuzunu temin etmek ve herkesi kendisine inandırmak için herkesten üstün böyle bir takım harikalar gösterebilmelidir.

İşarât'a göre, peygamber ve velilerin türlü neviden âyetleri yani delilleri vardır. (72). Bunların bir kısmı akıl ve hayal gücünün kemalinden ileri gelir. Sürekli perhiz ve oruçlarla, uzun bir zühd hayatı ile insan ruhlar âlemine nüfuz ederek bedene, maddeye hükmedecek bir hale gelebilir. Kalb sırlarının veya gelecek vakaların keşfedilmesi de bunlardandır⁷³. Fakat kalb sırları ve gelecek vakalar Gök neflerinde ve, dinî tabirle, gizli levhada [لوح محفوظ] "önceden yazılmış" olgudu için, peygamber veya veli onları değiştiremez; ancak ruhlar âlemi ile temasa girerek bilgisini onlardan alır. Ruhun beden üzerindeki tesiri ve bedene istediği şeyleri yaptırabilmesi gücü bu "âyet" lerden birincisidir ki, bu da aklın son derecede berrak işleyişinin ve telkin kudretinin neticesidir. Burada filozofun âdeta Hint *Yoghi*'lerine benzer bir kanaate yaklaştığı görülüyor (74). İnsanın tabiat kuvvetleri üzerindeki tasarrufuna (hakimiyetine) gelince, bu noktada sonradan İşrâkî'ler daha fazla

⁶⁹ El-Şifa, cilt 2 (aynı mevzua Necât ve İşarât da daha muhtasar olarak dokunulmaktadır.) Biz burada bu mevzua dair filozofun verdiği izahatı kısaltarak naklediyoruz.

⁷⁰ El-Necat, s: 299, El-İşaret ve'l-tenbihat, s: 217-218

⁷¹ El-feyz-ül-ilâhî; İbn Sina bu risalesinde mucizeler ve kerametlerle beraber sadık rüyalardan, bu vasıta ile ruhlar âlemine nüfuz imkânından bahsediyor (Ahmet III, 3447, Köprülü, 1602) ayrıca (الرؤيا والتعبير) adlı risalesi (Esad ef. No. 3774); Vehbi ef. 1488) doğrudan doğruya bu mevzua dairdir. Bu meselede filozofun zamanımız *metapsychique* veya *parapsychologie* cereyanına yakın hükümlere vardığı görülüyor. Aynı mevzuda mutasavvıfların pek çok rüya ve tabir risaleleri varsa da, İbn Sina ile onlar arasında mevzua giriş ve metod farkı derhal göze çarpar. Filozof meseleyi bir imkân olarak ele almış, felsefî ve ilmî bir yoldan tahlile çalışmıştır.

⁷² İşarât'ın son faslı olan في اسرار الآيات [=azetlerin sıralarına dair] (s: 207-222) bu mevzua ayrılmıştır.

⁷³ Kâhin (*oracle*) lerin hadiseleri önceden görmesi (*prédiction*) da aynı suretle İlk-çağ telâkkisindeki Kader fikrine dayanır.

⁷⁴ Mutasavvıflar bu levhada yazılı olan Kader'in ya ifade edilmiş söz [كلام مافوظ]— *logos proforos*, veya ifade edilmemiş söz [كلام محفوظ]— *logos endiatetos* olduğunu söylerler ki, gizli manâyı açığa çıkarmak -onlara göre- bu demektir. *Hinduisme*'deki *Yogha* doktrini de aynı mahiyettedir. (Masson-Oursel, *La philosophie indienne*, p. 243-250, 1023).

ısrar edeceklerdir ⁷⁵. En ağır hastalıkların ilâcsız tedavisi, yağmur yağdırmak, kuraklık yapmak, beddua ve lânet vasıtasıyla tesir başlıca görünüşleridir. Bir nevi duygu nüfuzu (*sympathie*) sayesinde insan kâinatla, âlem-i sugrâ da âlem-i kübrâ ile birleşir. Dua onları birbirine bağlar ⁷⁶. İnsan ruhu bu vasıta ile kendi bedenine tesir ettiği gibi, başkalarının bedenine ve eşyaya da tesir edebilir. Bu görüşün bugün telkin nazariyeleri arasında geliştiğini ve yeni tıpta taraftarları olduğunu görüyoruz ⁷⁷.

Bütün bu kabiliyetler alelâde insanlarla peygamberlerde müşterektir. Yalnız birinciler onları ekzersiz ve zühd ile kazanırlar, ikinciler onlara doğuştan sahiptirler. Velilerin kerametleri ile peygamberlerin mucizeleri arasında da mahiyet bakımından fark yoktur ⁷⁸.

Peygamberin asıl mühim vasfı risaleti (*mission*) dir. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, siyasi ve içtimaî ihtiyaçlar peygamberlerin yeni bir kanunla gönderilmesini zarurî kılar. Kanunları ve adaleti kurmak için onlara ihtiyaç vardır ⁷⁹. Onlar, insanları gerek bu dünyada gerek ahrette mesut bir hayata götürecektir yolu göstermeye memurdurlar. Peygamberlik vazifeleri asıl bu doğru yolu göstermekle, ilâhî kanunu yer yüzünde hâkim kılmakla tamam olur. Hazret-i Muhammed'in diğer peygamberlere üstünlüğünü, o, bilhassa bu vafına dayanarak müdafaa ediyor. ⁽⁸⁰⁾ Peygamber Ba'as ve risalet'i alır. Çünkü bir mukaddes *Kitab* ile gelir ve bundan dolayı da *Resul* olur. Peygamber halkın zihnine itaati yerleştirir, yeryüzüne yayar. Peygamberler dinî kanunu halkın anlayacağı bir dille tebliğ ederler ve bunun için de her tabakaya kendi kabiliyetine ve derecesine göre hitap ederler. Böyle olmasaydı dinî kanundan bir fayda olamazdı ⁸¹.

İbn Sina'nın din felsefesinin başlıca esasları bunlardır. Şehristanî ve Gazzalî'nin şiddetli hücumuna uğramış olmasına rağmen onun sonraki büyük kelâmcılar tarafından iyi karşılanması ve başlıca eserlerinin onlar tarafından şerhedilmesi ⁸², ilk defa olarak felsefe ile din arasındaki uzlaşmanın onda gerçekleştiğini gösterir ⁸³.

⁷⁵ Filozof Şahabettin Şühreverdî'nin Halep'te idamına sebep olan bu, eşyaya tasarruf iddiası idi.

⁷⁶ İbn Sina (صلوة) = namaz ve (دعا) = dua adlı risalelerinde bu mevzuu ele alıyor. Ayrıca Mehren tarafından neşr ve Fransızcaya tercüme edilen "Velileri Ziyaret ve Dua" hakkındaki risalesinde de bu mevzua temas etmektedir. Dua meselesini bir çok risalesinde tetkik eden filozof onu önce zahirî, derunî diye ikiye ayırıyor ve dinî farz olan namazdaki duadan ziyade kalbin iyi niyetle [بالاخلاص] ve bütün varlığı ile hedefine çevrilmesi ve bütün varlığı ile iyiliği istemesinden ibaret olan derunî duayı tetkik ediyor.

⁷⁷ Zamanımızda bu görüşü sarahatle ifade eden Dr. Alexis Carrel'dir. Bu zat *L'homme, cet inconnu* ve *Reflexions sur la conduite de la vie* gibi eserlerinden sonra Lourdes hastahanesinde dua ile tedaviyi tetkik etmiş ve ayrıca *Le prière*'i yazmıştır.

⁷⁸ Guignébert, *Evolution des dogmes*

⁷⁹ Risale fi isbat el-nubuvva

⁸⁰ L. Gardet, *La philosophie religieuse d'Avicenne*

L. Gardet, Aynı eser.

⁸² Fahreddin Razi *İşarat*'ı şerh etti. Nasir al-din Tusî ona haşiye yazdı ve ayrıca şerh etti. Seyfeddin Amidî'nin de şerhi vardır. Daha sonra Teftazanî ve Seyid Şerif Curcanî daima İbn Sina'ya istinat ettiler. Halbuki bu filozof-kelâmcılar Farabî'den yalnız dolayısıyla bahsetmektedirler.

⁸³ Makalede islâmî felsefe terimlerinin Fransızca karşılıkları İslâm ve Batı Hristiyan felsefeleri arasında mukayeseyi kolaylaştırmak için konmuştur.