

10.500
600



TÜRKİYE DİYANET VAKFI YAYINLARI /189

ENDÜLÜS'TEN İSPANYA'YA

ANKARA 1996

TÜRKİYE DİYANET VAKFI
YAYIN MATBAACILIK VE TİCARET İŞLETMESİ

Meşrutiyet Cad. Bayındır Sk. No: 55 • Kızılay/ANKARA
Tel: (312) 418 59 49 • 417 09 04 • 425 27 75
Telex: 43 433 tdvk tr. • Fax: (312) 417 00 09

Yayın No: 189
Sempozyumlar-Paneller: 10

ISBN 975-389-200-4
96.06.Y.0005.189

Bu kitap
Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi'nin
Dizgi, Fotomekanik, Ofset ve Cilt Tesislerinde
hazırlanmıştır.

Endülüs'te Gelişen Düşünce Hayatı ve Batıya Tesirleri

Prof. Dr. S. Hayri BOLAY

Endülüs İslâm dünyası, İslâm medeniyetinin yeni bir hamle, yeni bir dinamizm kazandığı yerdir. Sekizinci asırdan itibaren parlamaya başlayan İslâm medeniyeti, hamleci gücünü Doğu'da kaybetmeye yüz tutunca Endülüs'te İslâm medeniyeti, canlanma imkanına kavuştu. Tıpta, eczacılıkta, astronomide, fizik ve matematikte dünya çapında bilginler yetişti. Bu ilmî ortamda fikir hayatı da çok gelişti. Bunlar arasında büyük fikir adamları ve filozoflar yetişti. İbn Tufeyl, İbn Bâcce ve İbn Rüşd bu mütefekkirlerin en büyüklerinden ve en meşhurlarındandır. Endülüs tefekkürü, Doğu'daki müslüman düşünürlerin bir taklidi ve tekrarı olmaktan kurtulmuş, özgünlüğü olan bir düşüncedir. Endülüslü müslüman mütefekkirler özgünlükleri (orijinalite) ile Endülüs'te İslâm tefekkürüne ve medeniyetine hamle kazandırmışlardır.

Endülüs'te felsefî tefekkürün teşekkülü için gerekli zeminin ve malzemenin hazırlanması, II. Emevî hükümdarı Muhammed b. Abdurrahman (852-886)'ın katkılarıyla başlamıştır. Fakat İslâm medeniyetinin gelişmesinde olduğu gibi tefekkürün gelişmesinde de en büyük katkıyı sağlayan ilim ve fikir adamlarının en büyük hamisi olan II. Hakem (961-976)'dir. Bu hususta o, Halife Me'mun gibi şöhret ve itibar kazanmıştır.

Fakat onun halefi olan II. Hişam (976-1009) zamanında ilim ve fikir düşmanlığı başladı, ilmî eserler yakıldı ve eski ilimlerle uğraşanlar çeşitli cezalara çarptırıldı. Buna rağmen Hişam'dan sonra II. Hakem'in ekliği tohumlar meyve vermeye başladı; ilim ve tefekkür hayatı tekrar canlandı. Endülüs'te ilim ve fikir hayatı canlanmakla beraber orjinal sayılabilecek fikir adamı ve filozof hemen ortaya çıkmamıştır. Fakat geçikerek de olsa ortaya çıkan, orjinalliği olan filozofların ilki İbn Bâcce'dir. Bilindiği gibi kendisine Batılılar "Avampace" demişlerdir.

İbn Bâcce'nin doğum tarihi tam olarak bilinmemektedir. Fakat bu

husustaki doğruya yakın tahmin 1060'lı yıllarda doğmuş olabileceğidir. Ölümü ise 1138'dir.

İbn Bâcce'nin bir çok eseri olmakla beraber bu eserler, sonradan keşfedildiği için değeri yeni yeni anlaşılmaktadır. En mühim eseri de "Kitab-u Tedbir'il Mütevahhid" dir. Bu kitapta tek insanı veya yalnız insanı ele almaktadır. Eserlerinde değişik konuları ele almakla beraber merkez, insan olduğundan diğer problemler insan etrafında düşünölmektedir.

Şimdi kısaca İbn Bâcce'nin insana bakışını anlatmaya çalışalım:

İbn Bâcce'ye göre de insan bir "mikrokozmoz" bir "alem-i suğrâ" olup kainatın bütün yönlerini muhtelif nisbetlerde ihtiva etmektedir.

Bu yönden O, insanı;

a) Maddî (cismanî)

b) Özel Ruhânî (Hayvanî)

c) Aklî (Manevî) olmak üzere üç çeşit varlık biçimine sahip bir mevcud olarak görmektedir.

İnsanın maddî yönü illiyet (causalité) konularına yani determinizme tâbidir; o bu tabii yönüyle hür bir varlık olamaz; zira determinizmin olduğu yerde hürriyet yoktur ve olamaz.

Ruhânî yönü ise onun hissi ve psikolojik yönünü ihtiva eder. Buna İbn Bâcce "Özel Ruhânî Hayat" demektedir. Bu da onun hayvanî yönüne işaret eder. İnsanın esas yönü ise "Genel Ruhânî Yönü" yani "Aklî" cihetidir ki bu da insanın metafizik tarafını gösterir.

İbn Bâcce insanı, akıl ile ayniyat yani özdeşlik içinde görür; çünkü akıl bütün insanî faaliyetlerin tayin edicisidir. Akılın rolünün olmadığı hiç bir hareket insanî sayılamaz.

İbn Bâcce'nin temel sorusu şudur: Kötü bir toplumda yaşamak zorunda kalan iyi bir insan, mutlu değilse mutlu olabilmek için; mutlu ise mutluluğunu devam ettirebilmek için nasıl bir yol takip etmelidir?

İbn Bâcce, bu soruya cevap ararken, 20. asırda Emile Boutroux'un Contingence felsefesinde ve N. Hartmann'ın ontolojisinde görölen varlık tabakalarına benzeyen bir varlık tabakaları sistemini kabul etmektedir.

Bu tabakalar;

1) Cansız (inorganik) varlık tabakasıdır. Burada şekilsiz olan ilk madde, dört unsur ve taş cisimleri vardır.

2) Canlı (organik) varlık tabakasıdır. Bu tabaka bitkisel ve hayvani varlık kategorilerine ayrılır ki o bunu *İdrak eden canlı, İdrak etmeyen canlı* şeklinde ifade etmektedir. Bu tabakanın alameti “Nefs” yani “Can”dır.

3) Hayvanî varlık tabakasıdır ki burada nefis hem bitkisel hem de hayvanî tabakanın özelliklerine sahiptir. Hayvanî nefsin iki temel özelliği ise “idrak” ve “yer değiştirme”dir.

4) Bu tabakada insan vardır. İnsan en yüksek tabii canlı varlıktır.

Bu tabakalar arasında yükseliş bir gayeye dayanır ve bir alttaki varlık tabakası bir üsttekini taşır ve üstteki, alttaki tabakanın desteğiyle gerçekleşir. Her yeni tabaka öncekini yok etmediği gibi, onu yeniler ve onu aşar. Her tabakada ilâve olunan yeni husus, yeni bir surettir. Her varlık tabakası bir önceki ile “Madde-Sûret” ilişkisi içinde olduğundan meselâ hayvanî varlık tabakası, insanî varlık tabakasının maddesi, insanî varlık tabakası da hayvanî varlık tabakasının sureti durumundadır.

Bu demektir ki her varlık tabakası kendi içinde serbesttir ve bir önceki tarafından tayin edilmemiştir. Tıpkı bir apartmanın katlarında ayrı ayrı oturan ailelerin birbirlerinden farklı ve bağımsız olması gibi.

İbn Bâcce böylece insan hürriyetini tabiatın ve olguların tâ içinden başlayarak temellendirmeye çalışmaktadır. İnsan belli varlık alanlarının özelliklerini belli oranlarda kendinde taşıdığı için alemin “küçük bir modeli”dir. Dolayısıyla insan bu varlık tabakalarından farklı olarak ruhu ve düşünme gücü veya aklı ile ayrılmaktadır.

Görülüyor ki İbn Bâcce, insana tabiatında bir yer ayırmakta ama kendi maddî tabiatından kurtuldukça manen yükselmenin yollarını açmaktadır.

İbn Bâcce, kötü bir toplumda yaşamak zorunda kalan “Erdemli Yabancılar”ı, “yalnız insan (el-İnsan'ul-Mutevahhid)” terimi ile ifade eder. “Yalnız insan” içinde bulunduğu toplumca benimsenmemiş, kendi gerçek düşüncesi ile garip kalmış bir insanın yalnızlığını ifade eder. Bu durumdaki insanlar sayıca birden fazla olsalar da, aynı görüşlere sahip olarak yalnızlığa itildikleri ve dışlandıkları için yine de tek kişi sayılırlar.

Bu bakımdan yalnız insanın eğitimi onu çok meşgul etmiştir. Maksud, onun en üstün duruma ulaşmasını sağlamaktır; *Nabit* dediği bu insanın, mutluluğa ulaşmasına mâni olan engelleri nasıl bertaraf edeceğini göstermektedir.

İbn Bâcce'nin "Mütevahhid"i ve "Nabit" insanı, maddeci bir toplumda maddileşmeye sırt çeviren, maneviliği yaşayarak hayatını yönlendiren kimsedir. Bunun için de o önce teorik ilimleri iyi bilmelidir. Bu insan, özüne uygun gayeyi gerçekleştirmek için tabiatında bulunan toplumsallıktan feragat etmeli, cismanîliği gaye edinenle alâkasını kesmeli onlara, zarurî durumlarda yaklaşmalı ve ilim erbabı ile yakın dostluklar kurmalıdır. Dolayısıyla maddeci ve zevkci kötü bir toplumun hayatına katılmayıp, kendisinin bu kötü toplum hayatından etkilenmesini önlemelidir.

Yalnız şunu hemen tebarüz ettirelim ki İbn Bâcce'nin, ferdi toplumdan böyle tecrid etmesi, devamlı bir hal değil, geçici bir ara durumdur; arizidir. Çünkü insanın esas olgunluğu toplumda elde edilebilir. Çünkü mutluluk toplumsal hayata bağlı olarak ulaşılabilen bir idealdir. Mutlu bir toplum da böyle bir faaliyetten çıkacaktır.

İbn Bâcce bu orjinal fikirleriyle ve insan anlayışıyla kendisinden sonra gelen İbn Tufeyl'e, İbn Rüşd'e tesir etmiştir. Ayrıca kendisi Aristocu geleneğe bağlı olmakla beraber Aristo'nun hareket teorisini tenkid etmiş; İbn Rüşd kanalıyla İbn Bâcce'nin hareket teorisi Batı dünyasında da tanınmış ve E. Moody'nin gösterdiği gibi özellikle Galilei üzerinde etkili olmuştur⁽¹⁾.



Şimdi Endülüslü bir diğer filozofa ve fikir adamına gelelim: Bu filozof İbn Tufeyl'dir.

İbn Tufeyl, 1106 yılında Gırnata yakınlarında Vâdi-i Aşk'ta (Bugünkü Cadix'de) doğmuştur. İbn Tufeyl, el-Endülüsî, el-Kurtubî, el-İşbili lâkablari ile de anılmıştır. Kendisinin iyi bir eğitim gördüğü anlaşılmaktadır. Gırnata'da hekimlik yaparken eyaletin valisi ile yakınlık kurmuş ve onun sır kâtibi olmuştur.

Ayrıca Muvahhidî Sultanı Ebu Yakub Yusuf'un uzun süre hekimliğini de yapmıştır. Tanınmış âlim el-Bitrûcî onun talebelerindedir. Batılılar onu "Abentofol" diye anarlar.

İbn Tufeyl'in Sultan'a çok yakın olması ve onun sevgisini kazanması, Endülüs'teki bilim ve düşünce hayatını çok etkilemiştir. Devrinin

(1) İbn Bâcce ve fikirleri hakkında İslâm felsefesi ile ilgili eserlerde oldukça geniş bilgi vardır. Biz onların bir kısmından faydalanmakla beraber esas olarak Dr. Yaşar Aydın'ın "İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü" adlı doktora tezinden faydalandık. Aydın, E. Renan'ın ve ona dayanarak H. Ziya Ülken'in ve İ. Ağâh Çubukçu'nun kitaplarında kaybolduğunu söylediklerini ve risalelerini tek tek bulup incelemiştir. Bu bakımdan en yeni ve en güvenilir araştırmadır.

âlimleri saraya toplanmış ve verimli çalışmalar yapmışlardır.

Ortaçağ'da "Aristo'nun en büyük şârihi" olarak bilinen meşhur filozof İbn Rüşd de böyle bir vasatta yetişmiştir.

İbn Tufeyl onu Sultana takdim etmiş, onun felsefi ve hukukî çalışmalarını desteklemiş ve yönlendirmiştir. 1186 yılında ölen İbn Tufeyl, Sultanın zengin kütüphanesinden azamî derecede istifade etmiş ve çeşitli bilim dallarında uzmanlaşmıştır. Ama esas meşguliyet sahaları tıp, felsefe, astronomi ve şiiirdir.

İbn Tufeyl'in elimizdeki tek ve en önemli eseri "Hayy İbn Yakzan" isimli felsefî romanıdır. Bu romanı yazmak hususunda, İbn Sina'nın "Salamon ile Absal" isimli romanından etkilenmiş ise de kendi eseri orijinalite taşımaktadır.

İbn Tufeyl bu kitabında bir adada yalnız yaşayan bir insanın çeşitli durumlarını ele alır: Burada İbn Bâcce'nin "el-Mütevahhid"i gibi yalnız bir insanın nasıl bilgi edindiği, tabiatla nasıl ilişki kurduğu işlenmektedir. İbn Tufeyl'in yalnız insanın problemlerini ele alması bakımından, İbn Bâcce'den tesir aldığı muhakkaktır.

İbn Tufeyl eserinin başına yazdığı Önsöz'ünde kendisinden önceki filozofları tenkit eder. Bunlar arasında Farabî, İbn Sina ve Gazzâli de vardır.

İbn Tufeyl, kitabında, ıssız bir adada anasız-babasız meydana gelen Hayy'in gelişmesini anlatır. Aslında Hayy'in babası bir melikin kızkardeşi ile evlenen Yakzan'dır. Bu evliliği gizlemek için, çocuk bu ıssız adaya bırakılır.

Çocuğu bu adada bir ceylan büyütür. Hayy, bu esnada tabii ve hiss-i müşterek vasıtasıyla bilgilenir, böylece eşyanın hakikatına ulaşabileceği bir tümevarım mantığı geliştirir. Çıplak olduğunu fark eder ve bedeninin mahrem yerlerini yaprakla örter. Savunma vasıtalarından mahrum olduğunu görür; ve bir sopayı kendisine koruma vasıtası edinir. Böylelikle kendisinde teknik bilgi gelişmeye başlar. Ellerinin hayvanların ayaklarından üstün olduğunu kavrar.

Anne ceylanın ölmesi onu düşündürür; ama bu düşünce onu hayvanî ruhun varlığını kabule götürür. Hayvanî ruh, sopayı kendisinin kullanması gibi, bedeni bir alet olarak kullanmaktadır.

Bundan sonra Hayy'in dikkati, tabiat olaylarına ve onların tahliline yönelir: Etraftaki nesnelere karşılaştırır; onların ayrıca vasıflarını farkeder ve onları madenler, bitkiler ve hayvanlar olarak sınıflandırır. Nes-

nelerin kendilerine has vazifeleri olduğu için onları ayrı ayrı sınıflara koyar. Böylece her sınıfın kendine has bir nefsi olduğu fikrine ulaşır: Nebatî, hayvanî, insanî nefis gibi, olayların ve nesnelerin sebeplik bağı ile bağlandıklarını, bunun sonsuza uzandığını görür; buradan ilk sebep fikrine ulaşır. Hayy hiç bir öğretme olmadan metafizik ve ilahî ilkeleri öğrenmiştir. Hayy tecrübe ile kazanılan bilgiden soyut kavramlara ulaşır ve akli bilgiyi elde eder.

Ne var ki nefis, idrak edilen bir varlık değildir. Hayy sonunda varlıkların kendilerine has davranışlarının yaratıcısı etkin sebebi (Cause éfficiente) olan mutlak ve zarurî varlık fikrine ulaşır ki bu varlık, kendisi gibi cismanî veya maddî olmadığı gibi madde ile karışmış da değildir. Hayy'ın kendi ifadesiyle "Evreni var eden bir yaratıcı olmalıdır. Bu faili beş duyu ile idrak etmek imkansızdır.....o yaratıcı cisim olmadığı için duygularla algılanamaz.....Dolayısıyla onun için cisme ait nitelikler de düşünülemez"(2).

Bunun için "O'na cisimden ayrı demek, cismin içinde olduğunu söylemek kadar anlamsızdır. Çünkü bitişiklik, ayrılık, içte veya dışta olmak hep cisimlere hastır. Yaratıcı ise bütün bu durumların üzerindedir"(3).

Hayy bu sırada 35 yaşındadır. Ulaştığı bu yüksek bilgilerden sonra Allah sevgisi ve düşüncesi kalbine o derecede yerleşir ki başka bir şey düşünemez olur, inceleye geldiği varlıkları ve onlardan söz etmeyi unuttur.

Zamanla öyle bir hale ulaşır ki baktığı her şeyi bir sanat eseri gibi görmeye ve hemen eseri bırakıp müessire yani Yaratıcı'ya yönelmeye başlar. Bu hal ise onun Yaratıcı'ya olan özlemine daha da artırıyor. Nihayet duyularıyla algıladığı dünyadan soğuyup manevî âleme bağlanır.

Hayy, zamanla bu yüce varlığı kendi zâtı, özü vasıtasıyla kavradığını, duyguları ve cismiyle bunu yapamayacağını anlar. Özünün mutlak-zorunlu varlığı kavramaya, bilmeye müsait olduğunu anlayınca, narında cisim önemini kaydeder.

Daha sonra Hayy, Allah sevgisi ile istiğrak (kendinden geçme) ve fena (yok oluş) haliyle kendinden geçmeye ve ilahî âlemi seyretmeye başlar. Orada hiç bir cisim yoktur. Maddeden arınmış olarak gördüğü zat, gerçek ve bir olan zat değildi; ama göğün kendisi de değildir. Bu güneşe tutulmuş bir aynadaki yansımayı andırıyordu. Aynada görülen suret

(2) İbn Tufeyl, Hayy İbn Yakzan, s. 113.

(3) a.e. s. 115.

güneş olmadığı gibi ayna da değildir⁽⁴⁾.

Güneş ışığı, aynalar, suretler hepsi cisme bağlı ve onunla yok olan varlıklardır. Halbuki ilahî özler (zatlar) ve Rabbanî ruhlar manevî varlıklar olup aşkındırlar. Hayy, bu istiğrak halinde uzun süre kalamadı ve ayılır; duyular dünyası yeniden görünür. İlahî âlem kaybolur. İki âlem bir arada bulunamazdı. Bu iki âlem “kuma” gibidir. İbn Tufeyl'in burada tasavvufa mesned olacak bir ifadesi var: Bu iki alemden “*Hangisinin gönlünü yapsan diğerini gücendirmiş olursun.*”⁽⁵⁾.

Hayy, daha sonraları daha az bir çalışmayla “Müşahade” makamına ulaşır. Duygular dünyadan her uzaklaşmak isteyişinde kolayca müşahade makamına ulaşıyor ve istemedikçe ayrılmıyor.

Hayy bu hal içinde iken aklı nefsi temsil eden Absal (Asal), insanların oturduğu komşu bir adadan tek başına çıkagelir; amacı kemale ulaşmaktır.

Absal, tabiatta büyüyen Hayy'e iman esaslarını ihtiva eden kavramları tanıtır. Hayy da bunları kavrar ve tasdik eder; çünkü iki bilgi arasında aykırılık yoktur. Bu iki bilgi, aynı gerçeğin iki ayrı görüntüsünden elde edilir. Bunun için Hayy kendisini dinî emirlerle yükümlü görür. Ama kafasında bir problem zuhur eder: Kur'an neden Allah ve Ahiret hakkında figüratif bir dil kullanmayı tercih etmiştir; böylece neden insanı hakikaten uzak tutmuş ve dünya hayatına imkân vermiştir?

Absal ile Salaman'ın idare ettiği adaya Hayy, ümit dolu olarak onlarla birlikte gider; alışkanlıklarına körü körüne bağlı ada halkını islahaya çalışır. Fakat kalabalıkları saf kavramlarla aydınlatmanın mümkün olmadığını anlar. Çünkü saf kavramlar halkın idrakini aşmaktadır.

O zaman Hz. Peygamber'in insanlara hikmeti neden duygular dünyasına ait formlarla, ifadelerle anlattığını idrak eder. Böylece kafasındaki problem de çözülmüş olur. Sonunda Absal ile kendi adasına dönerek müşahadesine devam eder ve ölünceye kadar Allah'a kulluk eder. Absal ona yakın derecelere ulaşır.

İşrakî felsefenin Batı'daki en büyük temsilcisi olan İbn Tufeyl, bu eserinde sufi temayülüyle vahye dayalı, dinî inanca bağlı bir insan tipi ortaya koymaktadır. O, bu eseriyle insanda felsefi ve metafizik düşüncenin doğmasını, hiç bir öğretime lüzum görmeden doğuştan getirilen yeteneklerle mümkün olduğunu izah etmektedir.

(4) a.e. s. 155.

(5) a.e. s. 159.

İbn Tufeyl bu felsefi romanında şu üç problemi çözmeyi hedef almaktadır:

1) İnsan, hiç bir eğitim almadan, tabiatı inceleyerek ve akli düşünme yoluyla "İnsan-ı Kâmil" mertebelerine ulaşabilir.

2) Duyulara dayanan ve gözlem, deney ve tefekkür mahsulü olan bilgiler, vahiy bilgileriyle çelişmez; yani felsefe ile din arasında çatışma yok, tam bir uygunluk vardır.

3) Mutlak bilgilere ulaşmak bütün insanların elde edebileceği bir şey değildir. Ulvî hakikatlere ulaşmak, ancak ferdi gayretlerle mümkün olabilir. Ama yine de insanın toplumsal bir imtihandan geçmesi ve cemâyetin içine karışarak bir takım gerçekleri yakından tanınması gerekir.

Böylece İbn Tufeyl, kendisi ve çevresiyle, tabiat ve kainatla uyum içinde olan tevhid akidesine bağlı bir hayat tarzını idealleştirmektedir.

Bu hususta Garaudy daha iddialı konuşmaktadır: "Felsefe ve tasavvufun bütünlüğü içinde düşünce ile hayatın, ilim ile imanın birliğini gösteren İbn Tufeyl'in felsefi romanı, insan, tabiat ve Allah arasındaki ilişkilerin bilincine varılması ve yaratılması hususunda felsefeye Heraklit ve Empedokles'den bu yana 16 asırdan beri Batıda kaybetmiş olduğu tüm boyutları iade ediyor."⁽⁶⁾

Garaudy İbn Tufeyl'in felsefesine, peygamber felsefesini Aristo ve Yunanlı kirinden temizlenmiş bir felsefe olarak nitelemektedir.

İbn Tufeyl'in bu felsefi romanı Robinson Cruseau'ya ilham kaynağı olmuştur; ama aralarında hiç bir benzerlik yoktur. Robinson, tüfeği ile tabiata karşı bir hakimiyet iddiasındadır. Halbuki Hayy İbn Yakzan, otoriteleri, dogmaları, ayrıcalıkları ve üstünlük hedefleri ile birliğin ve Allah'ın büyüklüğünü temele alan bir hareketin yeniden görüntülenmesidir. Buradan büyüme içgüdüsüne saplanmamış evrensel bir insan topluluğunun doğması için beslenen inanç tazelenmektedir. İbn Tufeyl'in bu eserindeki fikirler eğitim felsefesi açısından büyük önem taşımaktadır. Çünkü onun fikirleri bugün dahi eğitim felsefesi açısından bir kısım batılının dikkatini çekmekte ve ilham kaynağı olmaktadır. Nitekim L. E. Goodman "İbn Tufeyl's Hayy İbn Yakzan, New York 1972" adlı eserinde, İbn Tufeyl'in fikirlerinin ciddi ve geniş bir tahlilini yapmış ve ondan hareketle batılı eğitim anlayışına yeni ufuklar açmaya çalışmıştır⁽⁷⁾.

(6) R. Garaudy, İslâm'ın Vadettikleri, 2. baskı, s. 162, İst. 1983.

(7) Necmeddin Tuzlu, İbn Tufeyl'in Eğitim Felsefesi, Din Eğitimi Dergisi, Sayı: 38, Ocak-Şubat 1993.

Günümüzde insanın kendisine ve çevresine yönelen anlayışa karşı, İslâm, eğitimde ruhun geliştirilmesini ve ıslahını esas alır. Dünya ve tabiat bu hedefe hizmet etmek için vardır. Bu durumda insanın değiştirilmesi ve manen geliştirilerek huzura kavuşturulması gereken tarafı iç dünyasıdır. İnsan içinde taşıdığı sonsuzluk özlemine ancak tevhid ve ahiret inancı ile tatmin edebilir. Bu hal insanı Allah'ın vekili olduğu suuruna erdirir ve Allah'ı bilmeye sevk eder.

Bu önemli noktayı iyi tesbit eden İbn Tufeyl, insanın bu faaliyeti tefekkür, ibadet ve iç aydınlanma ile gerçekleştirebileceğine kanidir. Hayy İbn Yakzan'ın macerası bize, vahyin ışığında ferdi ve sosyal hayatımızı, kültürümüzü, fizik dünyamızı, biyolojik ve psikolojik hayatımızı gözden geçirmeye ve yenilemeye, yeniden kurmaya davet etmektedir. Kendi eğitim sistemimizin bile bol bol anarşist ve terörist yetiştirdiği gözönüne alınırsa Hayy İbn Yakzan bize yol gösterici olabilir.



İbn Tufeyl'in etkileri çok büyük ve derindir: En büyük etkisi İbn Rüşd ve Bitrucî üzerindedir. Esas tesirleri Batı'da görülmüştür. Hayy İbn Yakzan'ın Batı dillerine 600 yılı aşkın bir tercüme tarihi vardır. Eser İbranice'ye, Latince'ye ve diğer batı dillerine çevrilmiş ve defalarca basılmıştır.

İbn Tufeyl, Bitrucî sayesinde astronomideki liderliğini devam ettirmiştir⁽⁸⁾. İbn Rüşd sayesinde ise felsefe ve tıptaki hakimiyetini devam ettirdi. Çünkü İbn Rüşd, bugün bir kısım batılılar tarafından Avrupa'da bilimi ve akılcılığı yerleştiren kimse olarak vasıflandırılmaktadır.

Hayy İbn Yakzan'ın Batı'daki tesirlerinin derinliğinden dolayı, Batı'da bir çok taklitleri yazıldı. Bunların en tanınmışlarından biri de modern felsefenin öncülerinden sayılan İngiliz filozofu Francis Bacon'un "Atlantis" adlı felsefi romanıdır⁽⁹⁾.

Yine bundan dolayı büyük Alman filozofu Leibniz, "Arapların öyle filozofları var ki onların uluhiyet hakkındaki his ve fikirleri en yüksek Hıristiyan filozofların fikirleri kadar yüksektir. Bunu Pococke'un Arapça'dan tercüme ettiği "Phulosophus Autodidastus" (Kendi kendine felsefe; Hayy İbn Yakzan) eserinden anlamak mümkündür."⁽¹⁰⁾ diyerek İbn Tufeyl hakkındaki takdirlerini belirtmiştir.

(8) M. M. Şerif, İslâm Düşüncesi Tarihi, C. II, s. 160.

(9) H. Z. Ülken, İslâm Felsefesi, 2. baskı, s. 216, tarihsiz.

(10) Adnan Adıvar, İslâm Ansiklopedisi, İbn Tufeyl maddesi.

Yine Hayy İbn Yakzan'ın tesiriyle Batı'da bilhassa 17. ve 18. asırlarda "Ada" romanı modası doğmuş ve Robinsonad edebiyatı gelişmiştir.

Melijer isimli bir araştırmacı, Spinoza'nın kitaplarından birisinin "Ruhun uyanışı" ile bareber ciltlendiğini tesbit etmiş ve araştırmaları sonunda Hayy İbn Yakzan'ın Spinoza tarafından Hollanda diline çevrildiği sonucuna varmıştır.

Hayy İbn Yakzan, Babanzâde Reşit tarafından 1923'de Türkçe'ye çevrilmiş ve aynı yıl Mihrab Dergisi'nde yayınlanmıştır. Aynı tercümeden faydalanılarak N. Ahmed Özlap tarafından 1985 yılında bugünkü Türkçe'ye aktarılmıştır.



Endülüs'teki fikir hayatının en büyük temsilcilerinden birisi ve belki de birincisi İbn Rüşd'dür.

Ebu'l Velid Muhammed İbn Muhammed İbn Rüşd 520/1126'da Kurtuba'da doğdu. Hukukçu bir ailenin çocuğudur. Kendisi de babası gibi Kurtuba kadılığı yapmıştır. Batı'da Averréos adıyla tanınmıştır. Ortaçağ'da en büyük Aristo şarihi (yorumcusu) olarak kabul edilmiştir. Fikirlerinden doğan tesirlerle Batı'da Avérréisme (İbn Rüşdcülük) adıyla bir felsefi akım doğmuş, bu akım 19. asırda dahi tesirli olmuştur ki Fransız filozofu Ernest Renan (öl: 1982) "Avérréos et l'Avérréisme, Paris, 1842" adlı büyük bir eser yazma ihtiyacını duymuştur. Dante "İlahî Komedya"sında onu Öklid, Batlamyus, Hipokrat, İbn Sina ve Galen ile birlikte zikreder ve onu "Büyük şarih" olarak niteler. İbn Rüşd'e ilgi Batı'da XX. asırda da devam etmiş ve etmektedir.

İbn Rüşd'ün Aristo şerhlerinin dışında İslâm hukuku sahasında yazdığı "Bidayet'ül-Müctehid" adlı eseri ile de meşhurdur. Bu eser, günümüzde de müracaat kitabı olarak kullanılmaktadır.

İbn Rüşd, felsefi fikirlerini esas alarak şu üç kitabında serd etmiştir: Fas'l'ul-Mâkal, Keşfü Menahici'l-Edille ve Tehâfütü't-Tehafüt.

Burada zikir edeceğimiz hususlardan birisi İbn Rüşd'ün felsefe ve din münasebeti hakkındaki görüşleridir. İslâm dünyasında mesele o zaman çok önemli idi. Fakat bize göre günümüz müslümanları arasında da problem önemini muhafaza etmektedir.

İbn Rüşd bu probleme dikkat çekici bir çözüm getirmiştir. İbn Rüşd "Fas'l'ul-Makal" adlı risalesinde hukukçuların ve kelimcülerin hücumlarına karşı, felsefenin din ile uyum içinde olduğunu gösterdi ve böylece felsefenin haklarının en mühim savunucusu oldu.

İbn Rüşd Fasl'ul-Makal'e felsefe ile meşgul olmanın ve felsefe yapmanın İslâm hukukuna göre caiz olup olmadığını, bunun şeriat tarafından tavsiye edilip edilmediğini sorarak başlar.

Cevabı da felsefenin din tarafından tavsiye edildiği veya felsefe yapmanın İslâm'a, Kur'an'a uygun olduğu şeklindedir.

Çünkü, ona göre felsefenin vazifesi, varlıklar üzerine düşünmek ve oradan Allah'ı bilmeye çalışmaktır. İbn Rüşd burada "Ey Akıl Sahipleri! iyice düşünüp değerlendirin (Fe'tebirû) ayetini yorumlar. "İ'tibar" kelimesi, Kur'an'da, nazari düşünceden öteye akıl yürütme veya tüm-dengelim mânâsını da ihtiva etmektedir. O halde Allah, akli ispatları burhan yoluyla kendisini bilmeye teşvik etmektedir. Bu bakımdan burhan, insanın Allah'ı bulacağı bir yol, düşünmeyi kesinliğe ulaştırır metoddur.

Şu halde Kur'an, İbn Rüşd'e göre, kainatın tamamı ve ondaki çeşitli varlıklar hakkında düşünmesi gerektiği için, insanı felsefe yapmaya teşvik etmektedir⁽¹¹⁾.

Dinin hedefi insanı doğru görüş ve doğru fiile ulaştırmaktır. Bu da doğru bilgi ile olur. Doğru bilgiyi elde etme yolları Kur'an'da mevcuttur. Şu halde din felsefeyle mukayese edilebilir ve felsefenin hedefi de dininki ile aynıdır. *İbn Rüşd nazarında felsefe dinin ikiz kardeşidir.*



Bir diğer husus sebeblilik meselesidir: Bilindiği üzere Gazzali, sebeblilik (causalite) ilkesini, Allah'ın iradesinden şüphe etmek olarak görüyordu. Öte yandan nesnenin Allah'ın iradesine bağlı olduğunu söylemek, varlığın kendine has kanunları olduğunu reddetmek demektir. İbn Rüşd, burada zorunluluğa müracaat eder. Gazzali, sebeple netice arasındaki bağı zarurî olmadığını ileri sürerken, İbn Rüşd, bu bağı zarurî görüyordu. Çünkü ona göre önce, ilmî kesinliğe temel bulmak lâzımdır. Duygularımız bile bize bazı zorunlulukların olduğunu göstermektedir. İbn Rüşd, Allah'ın hiç bir şeyi değiştirmedicine inanır. İnsan akıl ile şeylerin kanununa nüfuz eder. Duygularımız bize "Fail-Sebebe"nin işleyişini gösterir. Biz düşünürken eşyayı biliyoruz. Düşüncenin varlığı, kesinliğin temeli demektir.

İbn Rüşd, sebeple netice arasındaki bağı zarurî görmeyen Gazzali'yi safсата yapmakla suçlamakta, sebeplerin varlığını inkâr eden kimsenin, her fiilin mutlaka bir fa'ili bulunduğunu kabul edemeyeceğini, hatta

(11) İbn Rüşd, Fasl'ül-Makal, çev. B. Karlığa, s. 64, 65 v.d. İst. 1992.

kendiliğinden bilinenle bilinmeyen arasında bir ayırım yapamadığını söylemektedir⁽¹²⁾.

Görüldüğü gibi İbn Rüşd; Gazzali'nin olumsu (Contingent) anlayışına karşı zorunluğu savunan katı determinist bir felsefi anlayışı savunmaktadır.

Onun bu kesin illiyet anlayışı da Batı'ya çok tesir etmiştir.



İbn Rüşd'ün felsefi eserleri mütercimler tarafından Latince'ye çevrildikten sonra İbn Rüşd Batı'da bir taraftan ders programlarına girmiş, diğer taraftan da onun Batı felsefesini yoğurma süreci başlamıştır. Aslında İbn Rüşd'ü ilk benimseyenler ve Batı'ya tanıtanlar İspanyol Yahudilerdir. Bundan dolayı Yahudî felsefesindeki İbn Rüşd tesirleri de çok derindir.

İbn Rüşd'ün "Tehafütü't-Tehafüt" adlı eseri dışındaki felsefi eserleri 13. asrın ilk yarısında Latince'ye çevrilmişti. İbn Sina'nın uzlaşmacı Aristo anlayışına karşı İbn Rüşd'ün Tavizsiz Aristo yorumları Batı'yı etkilemiş, bu konuda İbn Rüşd'cü okullar ortaya çıkmıştı. Bu okullara karşı ortaya çıkan savunma hareketleri Thomascılık denilen Batı Skolastiğinin iki büyük temel akımından birini oluşturdu. Fakat bu sisteme karşı olmalarına rağmen yoğun biçimde "Averroisme" girdi. Bu muhalefeti yürüten Aquina'lı Saint Thomas dahi onun talebesi sayılır. Çünkü Ernest Renan'a göre A. Thomas, her şeyini İbn Rüşd'e borçlu, eserlerinin biçim ve yöntemlerini bile ondan almıştır⁽¹³⁾.

Tehafüt polemigi Batı'ya İbn Rüşd'den geçmiştir. Çünkü İbn Rüşd'e karşı çıkan batılılar onu çürütmek için Gazzali'den delil getiriyorlardı.

İbn Rüşd ve akılcı felsefesi Doğu İslâm dünyasında değerlendirilememiş, Batı bunu daha iyi değerlendirmiştir. Bu bakımdan o, Batı Skolastiğini yıkan ve Rönesans'ı doğuran en büyük âmil olarak görülmüştür. Çünkü onun akılcı ve ilimci anlayışı Rönesans'tan sonra gelişen yeni anlayışın temelini teşkil etmiştir.

Jean Tenaille, "Civilisation Occidentale" adlı eserinde "İbn Rüşd felsefesinde çağdaş düşüncenin kökenlerini görmek isteyenler oldu. Akla verdiği yer ölçüsünde bu doğrudur."⁽¹⁴⁾

(12) İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, s. 290-291, Samsun, 1986 Çev.: K. Işık, M. Dağ.

(13) E. Renan, Averroës et l'averréisme, Paris 1866, s. 236.

(14) Jean Tenaille, Civilisation Occidentale, Paris 1957, s. 199.

Henri Corbin'de Batı'nın Rönesans ile belirlenen gelişmesi onun "Ben beşeri bilginin âlimiyim" şeklindeki sözünden kaynaklandığını ifade etmektedir.⁽¹⁵⁾ Quadri de onun Avrupa düşüncesini yönlendirdiği kanaatindedir.



İbn Rüşd'ün Tehâfüt'ü, Gazzalî'nin Tehâfüt'ü ile birlikte Fatih'in emri ile Hocazâde ve İranlı Alaaddin tarafından ayrı ayrı değerlendirilmiştir. Bunu Osmanlı'da başka Tehâfütler takip etmiştir. Bunu kendi medeniyetinin formunu arama gayreti olarak görmek isabetli olacaktır.

Görüldüğü gibi Endülüs tefekkürü, şu kısa bakışla bile anlaşılacağı üzere, çok yönlü ve derinliğine bir tefekkür olup Batı'ya da tesirleri o derece derin olmuş ve adeta Batı'nın kaynağını teşkil etmiştir.

(15) Henri Corbin, İslâm Felsefesi Tarihi, çev.: H. Hatemi, İst. 1986, s. 234.