

BİBLİYOGRAFYA :

Tâcü'l-'arûs, "kşm" md.; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Şüveymî), s. 160-162, 335; Ebû Hayyân et-Tevhidî, *el-Besâ'ir ve'z-zehâ'ir* (nşr. Vedâd el-Kâdî), Beyrut 1408/1988, VIII, 65-66; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 285; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, II, 206-208; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam* (Atâ), XIV, 170-172; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, XVIII, 150-154; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, III, 100-103; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'* (Altıkulaç), II, 597-600; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm: sene 351-380*, s. 114-115; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 924; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ'*, XVI, 105-107; a.mlf., *Mizânü'l-i'tidâl*, III, 519; Safedî, *el-Vâfi*, II, 337-338; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 259-260; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, II, 123-125; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, s. 130-131; Süyûtî, *Buğyetü'l-uu'ât*, I, 89-90; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, II, 127-129; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 183, 328-329, 943; Arthur Jeffery, "The Qur'an Readings of Ibn Miqşam", *Ignace Goldzih Memorial Volume* (ed. S. Samuel Löwinger - I. Samogyi), Budapest 1948, I, 1-38; Fuâd Seyyid, *Fihrisü'l-mahtûât*, Kahire 1380/1961, I, 215; G. H. A. Juynboll, "Ibn Miqşam", *El² Suppl.* (İng.). s. 393; Abdülemir Selîm, "İbn Miqşam", *DMBİ*, IV, 661-662.



TAYYAR ALTIKULAÇ

İBN MİSEM

(ابن ميثم)

Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Şuayb b. Mîsem et-Temmâr el-Esedî es-Sâbî (ö. 183/799'dan sonra [?])

İmâmiyye Şîasi'nin ilk kelâmcılarından.

Küfe'de doğdu. Kaynaklarda adı yanlış olarak İbn Heysem, İbn Muteyyem ve İbn Mitem şeklinde de geçmektedir. Mîsemî ve İbnü't-Temmâr diye de anılır. Sahâbî olan ve Hz. Ali'nin hilâfeti döneminde Küfe'ye yerleşen büyük dedesi Mîsem et-Temmâr Hz. Ali'nin sadık taraftarlarından. İbn Mîsem tahsiline Küfe'de başladı, daha sonra Basra'ya gidip hayatının büyük kısmını burada geçirdi. Basra emîrinin huzurunda Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf ile ilmî tartışmalar yaptı. Ayrıca Dirâr b. Amr, Nazzâm ve Ali el-Esvârî ile çeşitli konularda münazaralarda bulundu. Hayyât'a göre Mu'tezile âlimleriyle sürdürdüğü fikrî mücadelelerde Şîa'nın imâmet görüşünü başarıyla savunmamıştır (*el-İntişâr*, s. 75, 104). Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin huzurunda düzenlenen ve Ebû Mâlik el-Hadramî, Hişâm b. Hakem, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf gibi değişik mezheplere mensup âlimlerin iştirakiyle gerçekleştirilen felsefe meclislerine katılan İbn Mîsem, İmâmiyye tarafından yedinci imam olarak kabul edilen Mûsâ el-Kâzım'ın ölmediğini ve

oğlu Ali er-Rızâ'nın gerçek imam olmadığını ileri süren vâkıfe grubunu "memtûre" (yağmurda ıslandıkları için pis kokan köpekler) diye adlandırmıştır (Ebû Halef el-Kummî, s. 92; Şehristânî, I, 169). İmam Ali er-Rızâ'dan doğrudan rivayette bulunan İbn Mîsem'in (Ebû Ca'fer et-Tûsî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, s. 555) bazı kaynaklarda 179 (795) yılında öldüğü nakledilirse de Mûsâ el-Kâzım'ın (ö. 183/799) ölümü konusunu vâkıfe grubuyla tartıştığına ilişkin rivayet dikkate alınarak 183 yılından sonra vefat ettiği söylenebilir.

İbn Mîsem, İmâmiyye'nin imâmet görüşünü kelâmî açıdan temellendirmeye çalışan ilk Şii âlimidir. Bununla birlikte çağdaşı Hişâm b. Hakem mezhep tarihçileri, Şîa tabakat yazarlarıncâ İmâmiyye'nin kurucusu olarak gösterilmekte ve şahsiyeti İbn Mîsem'den öne çıkarılmaktadır. Eş'arî ise irade sıfatı konusunda farklı görüş beyan eden Şii fırkalarının ikincisinin,asih konusunda da üçüncüsünün imamı olarak İbn Mîsem'i gösterir (*Ma'kâlât*, s. 42, 54). Kaynaklarda Hişâm b. Hakem ile İbn Mîsem'e müştereken nisbet edilen kelâmî görüşler şöylece özetlenebilir: Allah sonlu ve sınırlı bir varlıktır. Hareket-sükûn, yakınlık-uzaklık gibi maddî özellikler taşıması mümkündür. İlim sıfatı hâdistir ve ilâhî bilginin aksi zahir edebilir. Bütün mâsiyetler ilâhî irade ile gerçekleşir. İrade zâttan ayırılır ve Allah için hareket âmilidir. Kâfirlerin küfre düşmesi Allah'ın onları buna zorlaması sebebiyledir. Kur'an, Hz. Peygamber'den sonra bazı ilâve ve çıkarmalar yapılmak suretiyle değiştirilmiştir. İman mârifet, ikrar ve itaat unsurlarından oluşur. Hz. Peygamber, adını ve soyunu belirterek Ali b. Ebû Tâlib'i halife tayin etmiş, ümmet ise buna muhalefet ederek onun yerine Ebû Bekir ve Ömer'i seçmiştir. Ümmet bu şekilde davranmakla en üstün olan kişiyi hilâfete seçmeme hatasını işlemiş, fakat günaha girmemiştir. Osman'dan teberrî etmek gerekir. Ali'ye karşı savaşımlar ise kâfir konumundadır.

Bu görüşlerinden anlaşıldığına göre İbn Mîsem ulûhiyyet konularında teşbih ve cebir akidesini benimsemiş, Kur'an'ın değiştirilmesi gibi aşırı ve iman bakımından tehlikeli bir iddiada bulunmuş, buna karşılık nassa rağmen hilâfete Ebû Bekir ve Ömer'i getirmelerinden dolayı ashâbî tekfir etmemiş, böylece imâmet noktasında mutedil bir tavır ortaya koymuştur. Kaynaklarda İbn Mîsem'e *el-Kâmil fi'l-imâme*, *el-İstihkâk fi'l-imâme*, *Mecâlisü Hişâm b. Hakem*, *Kitâbü'n-Nikâh*,

Kitâbü'l-Müt'a ve *Kitâbü't-Talâk* adlı eserler nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Hayyât, *el-İntişâr*, s. 14, 75, 103, 104; Ebû Halef el-Kummî, *Kitâbü'l-Ma'kâlât* (nşr. M. Ce-vâd Meşkûr), Tahran 1963, s. 92; Nevbahî, *Fırâku's-Şî'a*, s. 9, 69; Eş'arî, *Ma'kâlât* (Ritter), s. 42, 54, 516; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zehab*, III, 379-381; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdü), s. 223; İbn Hazm, *el-Faşl* (Umeyre), V, 39-40; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl* (nşr. Hasan el-Mustafavî), Meşhed 1348 hş., s. 79-87, 262-263, 555; a.mlf., *Ricâlü't-Tûsî* (nşr. M. Sâdik Âl-i Bahrülulûm), Necef 1381/1961, s. 58; a.mlf., *el-Fihrist*, Beyrut 1403/1983, s. 117; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 169; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *er-Ricâl* (nşr. M. Sâdik Âl-i Bahrülulûm), Necef 1392/1972, s. 135; Makrîzî, *el-Hıttâ*, II, 351; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, IV, 265; a.mlf., *el-İşâbe* (Bicâvî), VI, 316-318; *Hediyetü'l-'arîfin*, I, 50-52; Abdullah Feyyâz, *Târîhu'l-İmâmiyye*, Beyrut 1395/1975, s. 77-78; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkülü Devri* (trc. E. Ruhi Fiğlalı), Ankara 1981, s. 198-199, 236; *A'yânü's-Şî'a*, VIII, 167; Abdullah Ni'me, *Felâsifetü's-Şî'a*, Beyrut 1987, s. 334-335; "İbn Mişam", *El² Suppl.* (İng.), s. 393-394.



MUSTAFA ÖZ

İBN MİSKEVEYH

(ابن مسكويه)

Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb b. Miskeveyh el-Hâzin (ö. 421/1030)

Ahlâk âlimi, filozof ve tarihçi.

Doğum tarihi ve yeri konusunda kesin bilgi yoktur. Şii müellifi Hânsârî onun Rey'de dünyaya geldiğini ileri sürmektedir (*Ravzâtü'l-cennât*, s. 70); başta Muhammed Arkoun (Erkûn) ve Henry Corbin olmak üzere birçok çağdaş yazar da Hânsârî'yi takip etmiştir. İlk defa David Samuel Margoliouth, İbn Miskeveyh'in doğum yılını bazı kârinelere dayanarak 330 (942) olarak vermiştir (*Lectures on Arabic Historians*, s. 137). Abdülazîz İzzet 325 (937), Abdurrahman Bedevî de 320 (932) tarihini tercih etmektedir (*İbn Miskeveyh*, s. 79; *el-Hikmetü'l-hâlide*, neşreden giriş, s. 21). Bu tarihlerden en uygun görüneni sonuncusudur. Zira İbn Miskeveyh'in Büveyhî sarayında vezir Mühellebî tarafından ilk defa görevlendirilmesi 340 (952) yılına rastladığına göre böyle bir vazife için onun en az yirmi-yirmi beş yaşlarında olması gerekir. Ebû Ali künyesinin Şii eğitimden geldiğini iddia edenler olmuştur (Muhsin el-Emîn, X, 164). Ancak asıl tanındığı İbn Miskeveyh'in isim, künye veya lakap oluşu hususu tartışmalıdır. Pehlevîce okunuşu Miskûye (Muskûye) olan ve genellikle Miskeveyh (Miskeveyhi) şeklinde Arap-

çalıştırılan bu kelimenin kendisine ait bir lakap olduğunu kaydeden müellifler yanında dedesinin lakabı veya büyük dedesinin ismi olduğunu belirtenler de vardır. Konuyu tartışan klasik kaynakların muhtelif tercihleri çağdaş araştırmacılar da devam etmiştir. Meselâ İbn Miskeveyh ile yakın ilişkisi olduğu bilinen Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Miskeveyh kelimesini filozofun lakabı olarak anar (*el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, I, 32, 35-36; *Meşâlibü'l-vezireyn*, s. 18-19; krş. Yâkût, II, 88; Arkoun, *L'humanisme arabe*, s. 61). İbnü'l-Kıftî (*İhbârü'l-ulemâ'*, s. 331), İbn Hallikân (*Vefeyât*, II, 91) gibi müellifler ise bu ismi "İbn" ile kullanmayı tercih etmiş, Brockelmann da (*GAL Suppl.*, I, 582) bu yaklaşımı benimsemiştir. Muhtemelen Vezir Ebû'l-Fazl İbnü'l-Amîd'in kütüphanecisi olduğu veya Adudüddeve'nin hazinedarlığını yaptığı için "Hâzîn" unvanıyla da anılır. Yâkût el-Hamevî, İbn Miskeveyh'in Mecûsî iken Müslümanlığı kabul ettiğini söylerse de (*Mu'cemü'l-üdebâ'*, II, 91) babasının isminin Muhammed olması bu iddaiya çürütmektedir. Ancak dedesi veya dedelerinden biri Mecûsî olabilir.

Büveyhîler devrinin ünlü düşünürlerinden olan İbn Miskeveyh'in hayatına dair bilgiler sınırlıdır; özellikle çocukluk ve yaşlılık dönemine ait hemen hiçbir bilgi yoktur. Onun hakkında anlatılanlar kısmen kendi eseri *Tecâribü'l-ümem'*e, kısmen de çağdaşları Ebû Süleyman es-Sicistânî, Ebû Hayyân et-Tevhîdî ve Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin eserlerine dayanmaktadır. Bunlara ayrıca, İbn Miskeveyh ile mektuplaşmaları olan Bedüzzamân el-Hemedânî ile Ebû Bekir el-Hârizmî gibi iki çağdaşı daha eklenmelidir (*Resâ'il*, s. 323). Sicistânî'ye atfedilen *Şivânü'l-hikme'*den sonra bu kaynaklardan hareketle İbn Miskeveyh'in hayatı ve eserleri hakkında derli toplu bilgi veren başlıca kitap Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cemü'l-üdebâ'*ıdır (II, 88-96). Diğer kaynaklar büyük ölçüde Yâkût'u takip etmiştir. Abdülazîz İzzet ve Muhammed Arkoun, Sicistânî'nin İbn Miskeveyh'in hayatına dair bir risâle yazdığını, fakat bunun günümüze ulaşmadığını belirtmekteyse de (*İbn Miskeveyh*, s. 45, 71; *BEO*, XVII, 7-18). Joel Kraemer aynı görüşü paylaşmamaktadır (*Philosophy in the Renaissance of Islam*, s. 135).

İbn Miskeveyh'in henüz genç iken Büveyhî vezirlerinin dikkatini çekmesi o yaşlarda iyi bir eğitim gördüğüne işaret eder. Ancak hem bir ilim adamı hem de bürokrat olarak yetişmesi Büveyhîler'in hizmetine girmesiyle başlar. Bu hânedan mensuplarıyla ilk ilişkisi, Muizzüddeve'nin veziri Mühellebî'nin 340'ta (952) onu ken-

disine nedim olarak tayin etmesiyle başlamıştır (*Tecâribü'l-ümem*, II, 124-125). İbn Miskeveyh, vezirin öldürüldüğü 352 (963) yılına kadar Bağdat'ta onun hizmetinde bulundu. Bu zaman içinde resmî kişilerin yanı sıra devrin âlimleriyle tanıştı. Aynı zamanda bir ilim adamı olan vezir, İbn Miskeveyh'ten tarih alanında kendini yetiştirmesini istedi. Bunun üzerine sık sık, Taberî'nin öğrencisi olan Kadı Ebû Bekir Ahmed b. Kâmil'in Bağdat'taki evine giderek ondan tarih dersleri aldı ve Taberî'nin *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* adlı eserini okudu (*a.g.e.*, II, 184).

Muizzüddeve, Mühellebî'yi öldürtmesinden sonra İbn Miskeveyh'i de görevden uzaklaştırınca filozof Bağdat'ı terkedip Rey'e gitti ve orada yaklaşık iki yıl kaldı. Ardından Rüküddeve'nin veziri Ebû'l-Fazl İbnü'l-Amîd, İbn Miskeveyh'i 354'te (965) Rey'e davet etti. İbn Miskeveyh, vezirin kütüphanecisi ve defterdarı olarak onun öldüğü 360 (971) tarihine kadar zamanının çoğunu kütüphanede geçirerek vezire hizmet etti (*a.g.e.*, II, 198, 276). Bu arada onunla birlikte biri Azerbaycan'a olmak üzere bazı seferlere katıldı (*a.g.e.*, II, 231). İbnü'l-Amîd diğer Büveyhî vezirleri gibi aynı zamanda bir ilim adamıydı; özellikle felsefî ilimler, matematik ve mekanikte meşhurdur ve zengin bir kütüphanesi vardı. İbn Miskeveyh'in ifadesine göre burada her ilme ait "100 deve yükünden fazla" eser toplanmıştı. Horasanlılar'ın 355 (966) yılındaki istilâları sırasında kütüphaneyi yağmalanmaktan bizzat İbn Miskeveyh kurtarmıştır (*a.g.e.*, II, 224-225). Öyle anlaşılıyor ki bu vezirin ilmi kişiliği ve kütüphanesindeki felsefî ilimlere ait eserlerin yoğunluğu İbn Miskeveyh'i felsefî ilimlerle uğraşmaya sevk etmiş, sık sık kütüphaneye gelen filozof Ebû Süleyman es-Sicistânî ile bu dönemde tanışmış, ondan mantık ve felsefe dersleri almıştır; ayrıca bu devrede matematik ve kimya ile de meşgul olmuştur.

Rüküddeve, Ebû'l-Fazl'ın ölümü üzerine oğlu Ebû'l-Feth'i 360 (971) yılında yerine vezirliğe getirdi; yeni vezir de İbn Miskeveyh'i kütüphanecisi ve defterdar olarak görevlendirdi. Filozof bu vezirle 364'te (975) Vâsıt seferine katıldı. Ebû'l-Feth, aynı yıl Rey'den Bağdat'a gelince İbn Miskeveyh de onunla geldi; vezirin 366'da (977) Bağdat'ta öldürülmesine kadar onun hizmetinde bulundu (*a.g.e.*, II, 338). Bu tarihten sonra İbn Miskeveyh muhtemelen tekrar Rey'e döndü. Büveyhî Hükümdarı Müeyyidüddeve'nin veziri Sâhib b. Abbâd, İbn Miskeveyh'i saraya davet ettiyse de filozof bu veziri kendisin-

den aşağı gördüğü için davetini kabul etmedi (Seâlibî, I, 96; Yâkût, II, 90). İbn Miskeveyh, daha sonra Şiraz'da Büveyhî Hükümdarı Adudüddeve'nin hizmetine girdi ve beytülmâl yöneticisi, hükümdarın hazinedarı ve nedimi olarak çalıştı (*Tecâribü'l-ümem*, II, 393). Kendisi de bir ilim adamı olan Adudüddeve'nin vefatına kadar (372/983) sarayda kaldı. Bu arada saray tabibi İbnü'l-Hammâr ile özel dostluk kurarak tıp ilmiyle de meşgul olma imkânı bulmuştur.

İbn Miskeveyh, Adudüddeve'nin ölümü üzerine 373'te (983) Şiraz'dan ayrılarak onun Rey'de hükümdarlık yapan oğlu Samsâmüddeve'nin hizmetine girdi, Vezir İbn Sa'dân'ın da nedimi oldu (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *eş-Şadâka ve's-şadîk*, s. 31). Bu sırada şair İbnü'l-Haccâc, filozof Ebû Hayyân et-Tevhîdî, mantıkçı İbn Zür'a, matematikçi Ebû'l-Vefâ el-Bûzcânî gibi âlimlerle tanıştı. İbn Sa'dân'ın 375 (985) yılında öldürülmesi üzerine İbn Miskeveyh'in Samsâmüddeve ile ilişkisi de sona erdi. Kaynaklarda yer alan bu döneme ait bilgiler ihtilâflı ve şüpheli olduğundan filozofun hayatının yaklaşık kırk-kırk beş yıl süren bundan sonraki dönemi iyi bilinmemektedir. Seâlibî ve onu takip eden Abdurrahman Bedevî, İbn Miskeveyh'in Samsâmüddeve'den sonra Bahâüddeve'nin hizmetine girdiğini zikretmektedir (*Tetimmetü'l-Yetîme*, I, 96; *el-Hikmetü'l-hâlîde*, neşreden giriş, s. 19). Buna karşılık Muhammed Sâlim Han, filozofun Büveyhîler ile olan yaklaşık otuz beş yıllık ilişkisinin 375'te (985) sona erdiğini düşünerek onun Bahâüddeve'nin hizmetine girmediğini ileri sürmektedir. Nitekim bu hükümdarın tarihini kaleme alan Hilâl es-Sâbî ve Rûzrâverî, *Tecâribü'l-ümem'*e yazdıkları zeyillerde bunu doğrulayan hiçbir bilgi vermemektedir (M. S. Khan, XXI-XXII [Leiden 1968-1969], s. 235-247).

Bazı kaynaklarda, İbn Miskeveyh'in Büveyhîler'den sonra Hârizmşahlar'ın hizmetine geçtiğine dair bilgiler de vardır. Bunlardan biri, müellifi ve yazılış tarihi bilinmeyen *Mevâlidü'l-ulemâ'* adlı eserdir. Bu eserden naklen Muhsin el-Emîn el-Âmilî, İbn Miskeveyh'in aralarında İbn Sî-nâ, Bîrûnî ve İbnü'l-Hammâr gibi şahsiyetlerin de bulunduğu bazı âlim ve düşünürlerle birlikte Hârizmşahlar'ın hizmetine geçtiğini yazmaktadır (*A'yanü's-Şî'a*, X, 141). Fakat Abdülazîz İzzet, benzer bilgilerin Beyhâkî'nin *Tetimmetü Şivânü'l-hikme'*sinde de yer aldığını söyleyerek bunları şüpheli karşılamaktadır (*İbn Miskeveyh*, s. 3). Beyhâkî'ye göre İbn Mis-

keveyh, Hârizmşahlar'ın hizmetinde tabip olarak görev yapmıştır. Anlattığı bir hikâyeye göre İbn Miskeveyh'in ders verdiği bir sırada İbn Sînâ gelmiş ve filozofu bazı ilmi konularda bilgisizlikle itham etmiştir. Bunun üzerine İbn Miskeveyh öfke lenerek *Tehzîbü'l-aḥlâk* adlı eserini İbn Sînâ'ya doğru fırlatmıştır (*Tetimme*, s. 28-29; krş. İbnü'l-Kiftî, s. 332).

İbn Miskeveyh'in bazı eserlerinde muhtemelen hayatının son devresiyle ilgili bir kısım bilgiler bulunmakla birlikte bunlar açık ve aydınlatıcı değildir. Meselâ Seâlibî, İbn Miskeveyh'in kendini eleştirdiği ve Amîdülmülk adlı bir kişiyi övdüğü kasidesini nakletmektedir (*Tetimmetü'l-Yetîme*, I, 97). Bu kimsenin bir devlet adamı olduğu bilinmekle birlikte hangi devlete mensup bulunduğu belli değildir. Yine filozof, *el-Fevzü'l-aşgar* adlı eserinin başında kitabını "el-emîrû'l-muzaffer" olarak nitelendiği bir emîrin isteği üzerine yazdığını belirtmesine rağmen emîrin kimliği kesin olarak bilinmediğinden onun son dönemine ait bilgileri açıklığa kavuşturma imkânı da bulunmamaktadır. Arkoun bu emîrin Adudüddeve olduğunu ileri sürer (*L'humanisme arabe*, s. 109). Bu tahmin isabetli olsa bile İbn Miskeveyh'in son devrine ait yeni bir bilgi vermemektedir.

Yâkût el-Hamevî, İbn Miskeveyh'in 9 Safer 421'de (16 Şubat 1030) vefat ettiğini belirtmiş (*Mu'cemü'l-üdebâ*, II, 88) ve hemen bütün kaynaklar bu tarihi nakletmiştir. Kaynaklarda İbn Miskeveyh'in öldüğü yerle ilgili bilgi verilmediği halde bazı çağdaş yazarlar (meselâ Hânsârî) onun ölümünden önce İsfahan'da bulunduğunu ve orada vefat ettiğini, mezarının da şehrin Hâcû mahallesinde olduğunu yazmaktadır (*Rauzâtü'l-cennât*, s. 71; ayrıca bk. Zirikî, I, 204-205).

Bazı çağdaş Şîî yazarları İbn Miskeveyh'in İmâmiyye mezhebine bağlı olduğunu iddia ederler (meselâ bk. Abdullah Ni'me, s. 141-142). Konuyla ilgili kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte bu iddianın, İbn Miskeveyh'in genel olarak Şîî eğilimli Büveyhîler'in hizmetinde olduğundan kaynaklandığı söylenebilir. Ebû Hayyân et-Tevhîdî çeşitli eserlerinde ondan kötülleyici bir dille bahsetmekte; ahlâken düşük, ilmen zayıf bir şahsiyet ve kimya gibi maddî menfaat sağlayan ilimlerle meşgul olarak zamanını boşa geçiren, felsefeye kabiliyeti bulunmayan, anlayışı kit bir kişi olduğunu ileri sürmekte; Sicistânî'den ve Ebû'l-Hasan el-Âmirî gibi âlimlerden pek faydalanmadığını söylemektedir. Yine Tevhîdî, Rey'de bulunduğu bir sırada

İbn Sa'dân'ın huzurunda İbn Miskeveyh'e, Âmirî'nin talebesi Ebû'l-Kasım el-Kâtib'in Aristo'nun *Kategoriler*'i ile birlikte Furfûriyûs'un (Porphyrius) *İsâgûcî*'si üzerine yazdığı bir şerhini incelemek üzere verdiği bu kitaplardan fazla bir şey anlamadığını da yazar (*el-İmtâ' ve'l-mu'âne*, I, 32-36, 48, 136; II, 2, 39; III, 227). İbn Miskeveyh ile aynı zamanlarda Büveyhîler'in hizmetinde bulunan Tevhîdî'nin rekabet yüzünden onun hakkında söylediklerinde aşırılığa kaçtığı kabul edilebilir. İbn Miskeveyh'in, ahlâkî açıdan kendini olgunlaştırmak için on beş prensip koyduğuna ve onlara uymaya çalıştığına dair Yâkût el-Hamevî'nin verdiği bilgi (*Mu'cemü'l-üdebâ*, II, 95-96; ayrıca bk. Donaldson, s. 123), onun bir ahlâk düşünürü olması yanında şahsî hayatı bakımından da ahlâkî olgunluğa önem verdiğini göstermektedir. Tevhîdî de İbn Miskeveyh'in ahlâkî yaşantısı için koyduğu bu kuralları filozofun adını anmadan iktibas etmiştir (*el-Mukâbesât*, s. 306-309).

İbn Miskeveyh'in ilmi ve fikrî şahsiyetinin gelişmesinde devlet adamlarından gördüğü teşviklerin ve devrinin âlimleriyle münasebetinin önemli rolü olmuştur. Vezir Mühellebî'nin teşvikiyle edep literatürüne yönelmiş, Bağdat'ta Ahmed b. Kâmil'den tarih öğrenmiş, daha sonra Sâbit b. Sînân ile tanışarak onun tarihle ilgili eserini incelemiş, Ebû'l-Fazl İbnü'l-Amîd ve oğlu Ebû'l-Feth zamanında matematik ve kimya gibi aklı ilimlerle uğraşmıştır. Bu dönemde Ebû Süleyman es-Sicistânî'den mantık ve felsefe tahsil etmiştir. Ayrıca Ebû Tayyib er-Râzî'den kimya dersleri almış, onunla Câbir b. Hayyân ve Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî'nin kimyaya dair kitaplarını okumuştur. Adudüddeve'nin teşvikiyle felsefeyi ve diğer felsefî ilimleri öğrenmiştir; aynı şekilde devrin ünlü Aristo yorumcusu ve "ikinci Hipokrat" unvanıyla anılan Hıristiyan filozof ve tabip İbnü'l-Hammâr'dan felsefe ve tıp konusunda faydalanmıştır. Bu arada Ebû'l-Hasan el-Âmirî, Bîrûnî, İbn Sînâ ve Ebû'l-Vefâ el-Bûzcânî gibi devrin diğer ünlü filozof ve bilginleriyle tanışma fırsatı bulmuştur. Hayatının son dönemini ilme ve eserlerinin telifine adanmış, söylenen İbn Miskeveyh gerek ilmi kişiliği gerekse eserleriyle haklı bir şöhrette kavuşmuş, bu sebeple kendisine "el-muallimü's-sâlis" unvanı verilmiştir (Muh-sin el-Emîn, X, 139).

Tarihten felsefeye, matematikten tıba kadar ilimlerin her çeşidinde eser vermekle birlikte İbn Miskeveyh daha çok

tarihçi, filozof, özellikle ahlâk düşünürü olarak dikkat çeker. Felsefede Fârâbî veya İbn Sînâ ile boy ölçüşecek seviyede olmasa da dikkate değer eserler ortaya koymuştur. Ahlâk alanında yaptığı çalışmalar birçok bakımdan ilk olma özelliğine sahiptir ve asırlar boyunca müslüman ahlâkçıları etkilemiştir. Seâlibî'nin ondan naklettiği şiirler ise onun güçlü bir şair olduğuna işaret eder nitelikte değildir.

Başta Arkoun olmak üzere bazı çağdaş yazarlar, İbn Miskeveyh'i modern anlamda hümanist bir düşünür olarak takdim etmektedir. *Tecâribü'l-ümem*'de Hz. Muhammed dahil hiçbir peygamberin tarihine yer vermemesi, genelde hür düşüncenin temsilcisi kabul edilen Büveyhîler'in hizmetinde oluşu gibi bazı hususlar bu iddiaya kanıt olarak gösterilmektedir. Ancak felsefe ve ahlâk üzerine yazdığı eserleri (meselâ *el-Fevzü'l-aşgar*) dikkate alındığında onun dine saygılı olduğu görülür.

İbn Miskeveyh aynı zamanda ünlü bir tarihçidir. Onun tarihçilik anlayışı *Tecâribü'l-ümem*'in muhtevasında görülebileceği gibi bu eserin kısa önsözünden de çıkarılabilir. Ona göre tarih bir nakil değil yorumdur. Akılcılık, tenkitçilik ve faydacılık prensiplerine bağlı kalınarak yapılan bir tarihçilikte amaç geçmiş olayları doğru tesbit etmek, bunları sebepleriyle açıklamak, nihayet bu olaylara dayanıp gelecek için var sayımlar üretmektir. İbn Miskeveyh'e göre tabiatı olduğu gibi tarihte de tesadüfe yer yoktur. Tarih milletlerin sebepler zincirine dayanan belgesidir. Bu belge yorumlanırken devrin ahlâk, iktisat ve toplum psikolojisiyle ilişkileri kurulmalıdır. Tarihi olaylar birbirinin benzeri olarak tekerrür eder; benzer sebepler benzer sonuçlar doğurur. Ancak bu görüş, İbn Miskeveyh'in determinist bir tarih anlayışı sergilediği anlamına gelmez. Ona göre tarih, esas anlamını insan zihninden aldığı için insan zihninin gelişimine ve değişimine paralel biçimde değişken ve hareketlidir. Bu anlayışından dolaydır ki Caetani ve İkbâl başta olmak üzere birçok yazar İbn Miskeveyh'i çağdaş tarih anlayışının öncüsü saymıştır (*The Tajarib al-Umam*, neşreden giriş, I, 11-12; M. İkbâl, s. 26).

Felsefesi. A) Metafizik. İbn Miskeveyh'in metafizik hakkındaki görüşleri Tanrı'nın varlığını ispat, Tanrı-âlem ilişkileri ve kozmik varlıkların hiyerarşisi konuları üzerinde yoğunlaşmıştır. Teolojik bir mesele olarak Tanrı'nın ispatı, filozofa göre varlığı esasen apaçık bir gerçeklik olması baki-

mından kolay, fakat insan aklının O'nun varlığını kavrarken gözün kamaşması türünden bir acze düşmesi sebebiyle zor bir meseledir. Ancak insan, hayvanlar gibi varlık ve oluşu sadece duyu idrakiyle algılamakla yetinmeyip aklıyla onların gerçeklerini yahut metafizik ilkelerini de kavrayabilir. Ayrıca fizikî varlığa ilişkin duyu idrakleri bu varlık alanındaki değişimlere bağlı olarak değişir; metafizik ilkelerin akli bilgisi ise (ma'kûlât) değişmez. Çünkü fizik ötesi varlık alanı sabittir; dolayısıyla duyulur âleme ilişkin gelip geçici algılarla oyalanmak yerine bütün bu değişmelerin sabit, akli ve metafizik ilkelerini kavramaya yönelmek felsefi hayatın esasını teşkil eder. Metafiziğe yönelmek ve onda derinleşmek zordur, bu sebeple de avamın tercih edeceği bir yol değildir. Fakat bu zorlu yolculuğun ardından elde edilecek sonuç kesintisiz hazlar, mutlu bir âkıbet, meleklerle komşuluk, cennet ve nihayet Tanrı'ya yakınlıktır. Bu ulvî hedefe ulaşmanın zorluğu felsefi faaliyetin belli aşamalara göre yapılmasını gerektirmektedir. Bu aşamalar, esasen nazari felsefenin fizik (el-ilmü'l-ednâ), matematik (el-ilmü'l-evsat) ve metafizik (el-ilmü'l-a'lâ) şeklinde tasnifinden de çıkarılabilir (el-Fezû'l-aşgar, s. 35-40).

İbn Miskeveyh'e göre, filozof ismini almaya hak kazanmış büyük düşünürlerden hiçbiri Tanrı'yı veya O'nun cûd, hikmet ve kudret sıfatlarını inkâra sapmamış, aksine bunları kabul edip ispata çalışmıştır. İbn Miskeveyh'in iddiasına göre eski Yunan filozoflarından metafizikçi yönelişlere sahip olanların hepsi Tanrı'nın varlığını ve birliğini kabul etmek konusunda hem kendi aralarında ittifak halinde hem de peygamberlerin getirdiği ilâhî mesajlarla tam bir uyum içindedir.

İbn Miskeveyh'in Tanrı'nın varlığını başlıca ispat vasıtası hareket delilidir. Filozofa göre fenomenler dünyasındaki her çeşit değişim bir harekettir, hareket en bâriz olgudur, dolayısıyla Tanrı'nın varlığını kanıtlamak bakımından en ikna edici kalık noktasıdır. O dönemin felsefe muhitlerinde yaygın olan Aristo'nun ünlü hareket delili İbn Miskeveyh tarafından sadakatle benimsenmiştir.

Tanrı'nın varlığının yanı sıra birliğini de ispata yönelik İbn Miskeveyh, Kindî ve Fârâbî'yi hatırlatır tarzda ilk sebep olarak Tanrı'nın mürekkebe bir varlık olamayacağını, O'nu birden çok kabul etmenin her birinin varlığını mürekkebe, yani ötekiyle farklı kabul etmek anlamına geleceğini, dolayısıyla her birini diğerinden ayıran bir

"fasl"ın bulunması icap ettiğini belirterek sonuçta terkihi oluşturan bir müessir varlığı (Tanrı) kabul etmek gerekeceğini ileri sürer. Bu suretle var ve bir olduğu kanıtlanan Tanrı filozofa göre cisim değildir ve cisme ait çokluk, birleşim, hareket özelliklerinden hiçbiriyle tavsif edilemez. Çünkü cismanî özelliklerden olan çokluk kavramı birlikte tezat teşkil eder; birleşim ve hareket ise başka bir müessir ve muharrik varlığın kabulünü gerektirir. Ayrıca Tanrı zorunlu (vâcibü'l-vücûd) ve ezelîdir. O'nun zorunlu oluşu varlığının kendinden olduğu (zâtî), başka hiçbir şeye muhtaç olmadığı anlamına gelir. Böyle kozmolojik süreçlere tâbi bulunmayan varlık sonradan meydana gelmiş olamaz; dolayısıyla ezelîdir. İbn Miskeveyh Tanrı'nın kâdîmini ispat için de hareket deliline başvurur ve bu delili ontolojik kavramlarla temellendirmek ister (a.g.e., s. 41-52).

Filozofa göre Tanrı'nın sıfatları meslesine "O nedir?" sorusuyla değil, "O ne değildir?" sorusuyla yaklaşmak şarttır. Aksi takdirde Tanrı hakkında beşerî terimlerle konuşmak ve antropomorfizme düşmek tehlikesiyle karşı karşıya kalınır. Gerek dinde gerekse fikrî gelenekte kullanılan bu tür terimlerin anlamı da beşerî anlamlara nisbet edilmeden kavranmalı ve Tanrı her türlü olumlu vasfını yaratıcısı olarak bütün sınırlı vasıflandırmaların ötesinde kabul edilmelidir. Ancak ilâhiyât açısından benimsenecek en doğru tavır negatif teolojinin (burhânü's-selb) yaklaşımıdır. Bu arada İbn Miskeveyh, Tanrı'ya zâtından ayrı sıfatlar yüklenemeyeceği fikriyle de geleneksel felsefi görüşü devam ettirir.

İbn Miskeveyh, Tanrı-âlem münasebetleriyle ilgili olarak İslâm dünyasında Fârâbî'nin bir metafizik kozmoloji şeklinde sistemleştirdiği feyiz (sudûr) nazariyesini takip etmiştir. Dolayısıyla onun kozmik akıllar, nefisler ve felekler hakkındaki görüşleriyle feleklerin hareketine dair açıklamaları Fârâbî'nin görüşlerinden farklı değildir. Ancak İbn Miskeveyh, bu feyiz nazariyesini yoktan yaratma öğretisiyle de uzlaştırmak istemiştir. Buna göre cismin madde ve sûretten terkip edilişi bir hareket, bir oluş tarzıdır ve bir muharrik gerektirir. Madde ve sûret kozmik varlık alanında tek başına mevcut bulunmadığına, aksine terkip ile varlık kazandığına göre bu muharrik aynı zamanda bir varlık verendir ve her iki cevheri de yoktan var edip birleştirmektedir. Esas itibariyle oluş ve bozuluşu ortaya çıkaran "tabii sûretler" in peşpeşe gelişidir. Tabiat ise bü-

tün bu tabii süreçlere yön veren ilâhî bir kuvvettir. Bu ana fikre karşılık tabii sonuçların -ilâhî olmayan- tabii sebeplere dayalı olarak meydana geldiğini ve bu sürecin metafizik bir müdahaleden bağımsız olduğunu ileri süren tabii determinizm yanlılarına karşı İbn Miskeveyh tabii sûretlerin yoktan varlığa geldiğini savunmaktadır (a.g.e., s. 52-59).

Kozmik varlık alanında belli bir hiyerarşinin mevcut olduğunu, bu hiyerarşiyi oluşturan varlık mertebelerinin birbirine bitişik halde bulunduğunu ileri süren İbn Miskeveyh'in varlık mertebeleri hakkında ortaya koyduğu şema esas itibariyle nübüvvet teorisini temellendirme amacına yöneliktir. Fakat meselenin kendisi doğrudan doğruya onun ontolojisiyle ilgilidir. Bu ontolojik bakış açısına göre arzın merkezinden en son gök cisminin dış yüzeyine kadar kozmik varlık, organları değişik olsa da bütünlük arzeden canlı bir organizmadır. Bu bütünlüğü sağlayan şey, çeşitli varlık mertebelerinin âleme sirayet etmiş bulunan ilâhî hikmete uygun bir hiyerarşik yapı arzemesidir. Bu mertebeleniş, ana hatlarıyla ve en aşağıdan başlamak üzere inorganik cisimler, bitkiler, hayvanlar, beşerî varlık ve melekler şeklindedir. Dolayısıyla basitten karmaşığa, inorganik olandan giderek karmaşıklık yapı kazanan organizmalara, nihayet fizikî varlıktan metafizik varlık alanına doğru yükselen bir kozmolojik hiyerarşi söz konusudur. İbn Miskeveyh'e göre her mertebeye de kendi içinde çok sayıda katmanlara ayrılır. Meselâ hayvanlar mertebesi, kendi içinde en basit türlerden itibaren yükselen katmanlar halinde bir hiyerarşi oluştururken en yüksek hayvan türü olan maymunların teşkil ettiği mertebenin son sınırı ile (ufuk) insanlık mertebesinin ilk ve en aşağı mertebesi bitişmiş olur. İnsanlık mertebesinin ufku ise meleklerin ufkuyla bitişiktir. Fakat insan, herhangi bir mertebeden farklı olarak kendi başına bütünlük arzeden bir küçük âlemdir, bedenî varlığı ve psikolojik / epistemolojik güçleri tıpkı makrokozmos gibi hiyerarşik bir yapı arzeder; bu küçük âlemdaki beşerî güçler kozmik mertebeler gibi bitişme ve terakkî ilişkisi içindedir (a.g.e., s. 111-118; krş. *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 76-81). Sudûr sisteminde nüzûl mükemmelden az mükemmele doğru olurken urûc, dört unsurdan başlayarak az mükemmelden daha mükemmele doğru ilerlemektedir. Türler arası alt ve üst sınırdan da söz edilmekle birlikte bu teorisin çağdaş anlamdaki evrimle bir ilişkisi yoktur.

B) Psikoloji. İbn Miskeveyh, psikoloji disiplinine hem metafizik hem de ruhun güçleri açısından yaklaşmıştır. Onun metafizik psikolojisi, nefsin mânevî bir cevher oluşu ve ölümsüzlüğü meselesi üzerinde odaklanmaktadır. Filozof, insan ruhunun (nefis) cismanî bir cevher yahut cisme ilişen bir araz olmadığı fikri üzerinde ısrarla durmuştur. İbn Miskeveyh'e göre cisim bir sûret aldığı anda başka bir sûret alamazken ruh çok sayıda bilgi formunu kabul edebilir; üstelik ruh hem duyulur hem de akledilir formları idrak edebilmektedir. Bu ise insanın bütün bilgilerinin duyulardan gelmediğini ve cismanî olmayan soyut bilgiye cismanî olmayan ruhî bir melekeyle ulaştığını gösterir. Ayrıca bu, duyulur nesnelere kendi benzeri olan fizikî bir melekeyle algılandığı anlamına gelmez. Onlara ait formları da mânevî bir cevher olarak nefis algılamaktadır. Eğer böyle olmasaydı aklın algı yanılgılarını düzeltmesi mümkün olmazdı (*Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 13-17; *el-Fevzü'l-aşgar*, s. 61-67). Nefsin mânevî bir cevher olduğu fikri, İbn Miskeveyh tarafından *Risâle fi'n-nefs ve'l-âkl* adlı müstakil bir eserde de savunulmuştur. Bu kitap, Helenistik dönemde gelişen sansüalist bilgi teorisiyle materyalist ruh görüşünü birleştiren Stoacılığa karşı yazılmış bir eserdir. İnsan ruhunun bir tabii ısı olarak tanımlandığı Stoacı "pneuma" kavramı İbn Miskeveyh tarafından kesin bir dille reddedilmiştir. Buna göre tabii ısı hayat için gereklidir fakat hayatın ilkesi değildir. Aksi doğru olsaydı cansızlardaki ısının da onlara hayat vermesi gerekirdi (*en-Nefs ve'l-âkl*, s. 69-70, 80).

İnsan ruhunun ölümsüzlüğü fikriyle ilgili olarak İbn Miskeveyh Aristo'nun öğretisini takip eder görünse de bu konudaki görüşleri Aristo'ya göre daha açıktır. Eflâton ve Proclus'e atıflarda bulunan İbn Miskeveyh çeşitli delillerle ruhun ölümsüzlüğü fikrini temellendirmeye çalışır. Canlı, sürekli ve ölümsüz bir cevher olan ruhun biri akla, diğeri maddeye doğru iki yönlü bir hareketi vardır. Akla yönelen ruh kendi ilkesiyle birleşecek ve kurtuluşa erecek, bedene yani maddeye yönelen ruh ise cismin çokluğunda boğulup kendi özünden uzaklaşacak ve mutsuzluğa düşecektir (*el-Fevzü'l-aşgar*, s. 84-90).

Fizik açısından bakıldığında İbn Miskeveyh'in psikolojisi bir meleke psikolojisidir ve insan ruhu bu defa insan organizması aracılığıyla fonksiyon icra eden güçleri açısından ele alınır. Filozof, Eflâton'un üçlü tasnifini benimseyerek ruhun şehvet,

öfke ve akıl güçleri olduğunu ileri sürer. Yine Eflâton'dan gelen bir anlayışla ruhun şehvânî gücünü domuz, öfke gücünü yırtıcı hayvana, düşünme gücünü de melekeler benzetirken tecrübeyle donanmış, bilgiyle aydınlanmış aklın, eğitimle evcilleştirilmeye yatkın olan öfke gücünü kendi direktiflerini uygulamaya hazır hale getirmesi ve böylece tabiatı gereği eğitimi kabul etmeyen şehvânî gücü dizginlemesi gerektiğine işaret etmektedir. Şu halde yapılması gereken şey, öfke gücünün eğitilerek aklın emrine sokulması ve bu gücün üstün gelme tutkusunun ölçü tanımaz şehvânî tutkuların dizginlenmesi amacıyla yönlendirilmesidir (*Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 23-24, 61-63). Bunun sağlanması psikolojik sağlığın ve ahlâkî dengenin kazanılması demek olacağından ruhun güçleri konusu ahlâk meselesinin temellendirilmesi açısından da önem taşımaktadır.

C) Ahlâk Felsefesi. İbn Miskeveyh'e göre karakter formasyonu (*tehzîbü'l-ahlâk*) ahlâk ilminin asıl amacını teşkil eder. Karakter (huluk, çoğulu ahlâk), ruhu kendi fiillerini düşünüp taşınmadan davranışa sevkeden psikolojik yapıdır (*a.g.e.*, s. 91). Söz konusu fiillerin fazilet ölçülerine uygun olup olmaması bakımından kazanılan karakter formasyonunun ahlâkî önemi açıktır. Ancak burada filozofun öncelikle temellendirmek istediği konu ahlâkın değişip değişmediğidir. Çünkü eğer ahlâkî yapı doğuştan geliyorsa değiştirilemez ve bu durumda ahlâk eğitiminin hiçbir anlamı kalmaz. İbn Miskeveyh konuyla ilgili tahlilin başlangıcında, tabii ahlâkî bir veri olarak kabul etmekle birlikte doğrudan tabii mizaçtan kaynaklanmayan her türlü ahlâkın eğitim ve alışkanlıkla değiştirilebileceği fikrinden yana olduğunu özellikle vurgulamıştır. Tahlilin sonunda tabii ahlâk kavramını reddeder her türlü ahlâkın er veya geç değiştirilebileceğine dair Aristocu görüşte karar kılmıştır (*a.g.e.*, s. 41-44).

Ahlâkî eğitimle kazanılan psikolojik yapının niteliği esasen ahlâkî fazilet kavramıyla ilgilidir. Bu sebeple filozof, karakter formasyonu kavramını Eflâtoncu geleneğe uyararak nefsin temel güçleriyle irtibatlandırmıştır. Ancak İbn Miskeveyh, bazan Aristo'yu takip ederek fazileti ikisi de rezilet olan iki aşırılığın ortası, bazan da fazileti reziletin karşısı sayar. Sonuçta akıl gücünün fazileti hikmet, öfke gücünün fazileti şecaat, şehvet gücünün fazileti ise iffettir. Bütün bu güçlerin dengeli ve uyumlu işleyişi ise adalet faziletini ortaya çıkarır. Ruhî güçlerin dengeli ve uyumlu

işleyişi gerçek bir fazilet ölçüsü olan itidal ilkesine göredir. İttidalden fazilet, ifrat ve tefritten de reziletler doğar (*a.g.e.*, s. 26-27, 34-37). İbn Miskeveyh, adalet kavramına ahlâkî bir fazilet olmanın ötesinde anlamlar yüklemiş ve bu konuya ayırdığı *Risâle fi mâhiyyeti'l-'adl*'de adaleti tabii, vaz'î ve ilâhî olmak üzere üçe ayırmıştır. Bir de insana ait ihtiyarî adaletten söz edilirse de filozofa göre bu kavram anılan üçlü tasnif içinde zaten açıklanmıştır. Tabii adalet birlik ve bütünlük arzeden tabii âlemdeki denge, uyum ve düzenin ilkesi olup bu adalet Fârâbî'nin de üzerinde durduğu kozmik düzende adalettir. Vaz'î adalet, yasama faaliyetiyle ilgili olup evrensel ve yerel hukukun ilkesini oluşturur. İlâhî adalet metafizik âleme hükmeden denge ve düzen ilkesidir. Filozofa göre Pisagorcular bu ilkenin sayı olduğunu ileri sürmüşlerdir. İhtiyarî adalet ise ruhun güçlerinin uyum içinde işleyişinden doğan bir ahlâkî fazilet olup mânevî sağlığın teminatıdır (*Risâle fi mâhiyyeti'l-'adl*, s. 12-20).

Ruhun belli tutkularının tatmin edilme veya edilmeme durumu ahlâkî yaşantının merkezine haz-elem tecrübesini yerleştirir. İbn Miskeveyh'e göre haz, Ebû Bekir er-Râzî'nin tanımladığı gibi "tabii duruma dönüş" değildir; çünkü bu tanım, mânevî olanları bir yana maddî hazları bile yeterince açıklayamamaktadır. Fizikî âlem oluş ve bozulmalar dünyasıdır; düzenli oluşlar kadar bozulmalara da açık olan fizikî durum gerçek anlamdaki maddî hazların kaynağı olamaz. Maddî hazlar için yönelmemiz gereken amaç adalet ölçüsüdür. Dolayısıyla maddî hazların kaynağı adalete dönmek, maddî elemelerin kaynağı adaletten sapmaktır; bu ise adaletin zıddı olan zulümdür (*el-Lezzât ve'l-âlam*, s. 100-101).

Filozofa göre haz, esas itibarıyla yaşayan bir varlığın var oluşu gayesine ulaşip bunu algılaması olduğu için kemal fikriyle irtibatlıdır. Gerçek ve mutlak haz kaynağı ise mutlak iyi olan Allah'tır; çünkü O mutlak gaye ve mutlak kemaldir. Her varlık O'na âşiktir ve O'na yönelmiştir. Dolayısıyla gerçek haz ve mutluluğun doruğuna O'na duyulan aşk ile ulaşılabilir (*a.g.e.*, s. 98-99). Ancak bütün İslâm filozofları içinde en açık ifadeyle İbn Miskeveyh bu kavramların çağrıştırdığı sosyal hayattan uzak, uzlete dayalı bir çileci ahlâk anlayışını kesinlikle reddeder. Zira insan içtimaî ve siyasî bir varlıktır. Sosyal hayattan ayrılmak insanın tabiatına aykırıdır. Ayrıca temel faziletler, ancak insanın bir toplum

çinde yaşamasıyla ortaya çıkacak olan değerlerdir. İslâm dininin hac, cuma namazı ve cemaatle namaz gibi yükümlülükler getirmesi de bunu gösterir. Çünkü dinin amacı, "insan" kelimesinin kökünde bulunan "ünsiyet"i toplu ibadet şekilleri vasıtasıyla cemiyet içinde yerleştirmektir (*Tehzîbü'l-aḥlâk*, s. 22-23, 38, 153-154).

D) Nübüvvet. İbn Miskeveyh'in nübüvvet teorisi onun din felsefesinin esasını teşkil etmektedir. Bu teori, hem evren hem de insan bakımından varlığın hiyerarşik bir tarzda mertebelenişi, her mertebenin kendi kemalini gerçekleştirmek üzere varlığının sınırlarına ulaşma amacı taşıması fikrini temel alır. İnsanlığın, kendisi için mümkün olan yetkinliğin son sınırına ulaşması ya fikrî terakkî yahut da doğrudan mesaj alma vasıtasıyla olur. Fikrî terakkî, beşerî kapasitenin el verdiğince varlıkların mahiyet hakikati üzerine felsefî bir çaba sonucu gerçekleşebilir. Ancak bu süreç bazı mizaçlar için tersine işleyebilir ve felsefî terakkiye ters bir gelişme takip ederek semavî feyezanın akli, aklin fikrî kuvveti, bu kuvvetin mütehayyileyi ve mütehayyilenin de duyu güçlerini etkilemesi şeklinde gerçekleşir.

İbn Miskeveyh, nübüvvet fenomenini açıklama girişiminde bulunan ilk İslâm filozofu Fârâbî'yi takip ederek *el-Fevzü'l-aşğar* adlı eserinde muhayyile kavramı ile feyiz teorisini birleştirmiştir. Aristocu psikoloji şeması aşağıdan yukarı bir terakkî süreciyle ilgili olduğu için nübüvvet ve vahiy fenomenini tek başına açıklayabilecek bir model değildir. Halbuki nübüvvet ve vahiy fenomeni, yukarıdan aşağıya inen dikey bir metafizik etki fikriyle irtibatlandırılmadan açıklanamaz. Bu sebeple filozof Fârâbî'nin sudûr teorisine de başvurmuştur. Feyzin akli ışıtan etkisi akıldan düşünme gücüne, oradan mütehayyileyi, oradan da duyu gücüne inince peygamber, özünde akledilir olan soyut gerçeklerin somutlaşmış misallerini âdeta dış dünyada mevcut imiş gibi algılayabilir. Burada mütehayyilenin fonksiyonu akledilir gerçekleri hâricî ve duyulur sûretlere dönüştürmektir (*el-Fevzü'l-aşğar*, s. 126-127).

Metafizik hakikatlerin kavranışı filozofta felsefî terakkî, peygamberde ise feyezana sonucu gerçekleşmekte veya yüksek hakikatler peygamberin mütehayyilesinde filozoftan ayrı olarak duyu planında algılanabilir misallere dönüştürülmektedir. Ayrıca peygamber, sıradan insanlarda bulunmayan bir güce ve vahiy alması için yaratılmış özel bir mizaca sahiptir (Marcotte, LXXI/2 [1997], s. 5-6). Ancak bu, müslü-

man düşünürlerin Kindî'den beri kabul ettikleri gerçeğin birliği ilkesini zedeleyecek bir farklılık değildir. İbn Miskeveyh'e göre filozofla peygamberin dile getirdiği gerçekler birbiriyle çelişmez. Aralarındaki yegâne fark, filozofun aşağı duyulur âlemden akledilir gerçeklere felsefî çabasıyla yükselmesi, peygamberin ise kendisine ineni telakki etmesidir. Filozof için çıkış, peygamber için iniş söz konusudur (*el-Fevzü'l-aşğar*, s. 128).

Sâdik rüyanın nübüvvet fenomenini kanıtlayan bir tecrübe olduğunu ima eden filozofa göre kapalı şuur halinde insan nefsi duyulur sûretlerden karmakarışık rüyalar hâsıl edebileceği gibi aklın tarafına yönelmesi durumunda gelecekte vuku bulacak bazı olayları aynen yahut sembolik görüntüler halinde algılayabilir. Nitekim nebevî tecrübelerinde biri de uykuda veya uyanıklık halinde geleceğe ilişkin vizyonlar görmektir.

Eserleri. 1. *Tecâribü'l-ümem ve te'âkübü'l-himem*. Tûfandan Adudüddeve'nin vefat yılı olan 372 (983) tarihine kadar vuku bulmuş olayları içine alan bir tarih kitabıdır. Büveyhîler'in tarihiyle ilgili son kısmı, İbn Miskeveyh'in şahsî müşahedelerine ve dolayısıyla birinci elden verilere dayandığı için eser bu hânedanın tarihi için en değerli kaynaklardan biri kabul edilir. Eserin önemli bir kısmında Taberî'nin *Târihu'r-rusûl ve'l-mülûk*'ünden faydalanılmıştır. Ancak filozof, Taberî'nden farklı olarak Hz. Muhammed de dahil peygamberlerin kıssalarına yer vermemiştir. İbn Miskeveyh'in diğer önemli kaynağı, özellikle Muktedir-Billâh'ın halife olduğu 295'ten (908) 340 (952) yılına kadarki olaylar için Sâbit b. Sinân'ın bugün elde bulunmayan *et-Târih* adlı eseridir. *Tecâribü'l-ümem*'in en eski ve tamam olan tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Ayasofya, nr. 3116-3121). Altı cilt halindeki bu nüsha, İbn Miskeveyh'in ölümünden yaklaşık seksen beş yıl sonra (505/1111) istinsah edilmiştir. Eserin biri Paris Bibliothéque Nationale'de (nr. 5838), diğeri Escorial Library'de (nr. 1709) bulunan eksik iki nüshası daha vardır. Kitap üzerine Ebü'l-Hüseyn Hilâl b. Muhassin es-Sâbî (ö. 448/1056) ve Ebü Şücâ' er-Rüzrâverî (ö. 488/1095) tarafından iki zeyil yazılmıştır. İkinci zeyil 389 (999) yılına kadar geçen olayları konu almaktadır. Her iki zeyil de Büveyhîler devrinin en önemli kaynaklarındandır. *Tecâribü'l-ümem*'in 101-256 (719-870) yıllarına ait kısmı iki cilt halinde Gâzân'da basılmıştır. Batı'da, 196-251 (812-865)



İbn Miskeveyh'in *Tecâribü'l-ümem* adlı eserinin I. cildinin unvan sayfası (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3116)

yılları arasındaki bölümünü *Fragmenta Historicorum Arabicorum* (II, 1871) içinde neşrederek ilk defa tanıtılan kişi Michael Jan de Goeje olmuştur. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshasının ilk üç cildi, Leone Caetani tarafından *The Tadjârîb al-Umam or the History of Ibn Miskawayh* adıyla tıpkıbasım olarak yayımlanmıştır (London 1909-1917). Daha sonra Henry Frederick Amedroz ve David Samuel Margoliouth, Abbâsiler'in son devriyle Büveyhîler'e dair kısmı, Ebü Şücâ' er-Rüzrâverî'nin zeyiliyle birlikte *The Eclipse of the Abbaside Caliphate* başlıklı yedi ciltlik bir seri içinde neşredip İngilizce'ye çevirmişlerdir (Oxford-London 1920-1921). Bu serinin ilk üç cildi eserini Arapça tenkitli neşrini, IV, V ve VI. ciltler İngilizce tercümesini, VII. cilt de notlar, açıklamalar ve fihristi ihtiva etmektedir. Kitabın VI ve VII. ciltlerinin Kıvâmüddin Burslan tarafından yapılan tercümesi Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'ndedir. 2. *Tehzîbü'l-aḥlâk* ve taḥtîrû'l-a'râk* (*Kitâbü'l-ṭ-ṭahâre ve ṭahâretü'n-nefs*). İbn Miskeveyh'e asıl ününü kazandıran, İslâm dünyasında bu konuyla ilgili olarak yazılmış ilk sistematik eserdir. Kitabın ilk tahkiki neşri Constantine K. Züreyk tarafından yapılmış olup (Beyrut 1966) nâşir eseri *The Refinement of Character* adıyla İngilizce'ye de çevirmiştir (Beyrut 1968).

Eserin Fransızca tercümesi ise Muhammed Arkoun tarafından *Traité d'éthique* adıyla yayımlanmıştır (Dımaşk 1969). 3. *Câvîdân-ı Hîred**. Arapça *el-Hikmetü'l-ğâlîde* adıyla da tanınan ahlâkî hikemiyata dair bir eserdir. Fars, Hint, Arap, Grek ve İslâm kültür havzasının hikemiyatının derlendiği eserde, dünya entelektüel tarihinde ortak ve sürekli bir hikmet geleneğinin mevcut olduğu fikri işlenmektedir. Abdurrahman Bedevî'nin yayımladığı eserin (Kahire 1952) "Luğazü Kâbis" başlıklı bölümü René Basset tarafından *Tableau de Cébés* adıyla Fransızca'ya çevrilmiştir (Alger 1898). 4. *el-Fevzû'l-aşğar*. İbn Miskeveyh'in günümüze ulaşan metafizik ve teolojiyle ilgili en sistematik eseri olup "el-emîrû'l-muzaffer" şeklinde nitelendirilen bir devlet adamının isteği üzerine yazılmıştır. Bu emîrin kim olduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte Arkoun onun Adudüddeve (978-983) olduğunu kabul etmekte, dolayısıyla eserin yazılış tarihini de 978-983 arasındaki bir yıl olarak göstermektedir (*L'humanisme arabe*, s. 109). Eser Allah'ın varlığı ve ispatı, nefis ve halleri, nübüvvet olmak üzere üç meseleyi ele almaktadır. Çeşitli kütüphanelerde sekiz nüshası bulunan eserin Tahran Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi'nde kayıtlı yazması (II, 634/31) *el-Cevâb fi'l-mesâ'il-i's-selâs* adını taşımaktadır. Bu isim, İbn Miskeveyh'in önsözde emîrin isteği üzerine eserde üç meseleyi ele alacağını söylemesinden esinlenerek konmuş olmalıdır. Beyrut (1319) ve Kahire'de (1325) basılan eserin tahkikli neşri A. F. A. Fuâd (Bingazi 1974) ve Sâlih Uzeyme (Tunus 1987) tarafından yapılmıştır. John Windrow Sweetman Beyrut baskısına dayanarak kitabı İngilizce'ye çevirmiştir (*Islam and Christian Theology* içinde [London 1945], I, 93-185). Öte yandan Roger Arnaldez eseri *Le petit livre du salut* adıyla Fransızca'ya tercüme etmiş ve bu tercüme Sâlih Uzeyme'nin neşrine ekli olarak basılmıştır. 5. *Kitâbü'l-Hevâmil ve's-şevâmil*. Kaynaklarda Ebû Hayyân et-Tevhîdî'ye atfedilirse de Tevhîdî tarafından kaleme alınan eser, Tevhîdî'nin İbn Miskeveyh'e yönelttiği sorularla (hevâmil) İbn Miskeveyh'in bunlara verdiği cevapları (şevâmil) ihtiva ettiğinden iki yazarlı bir kitap olarak değerlendirilmelidir. Kitabın Kahire'de mevcut tek yazma nüshası Ahmed Sakr ve Ahmed Emîn tarafından neşredilmiştir (Kahire 1370). Son tarafından bazı varakları eksik olan eserin önsözünden anlaşıldığına göre aslında 180 soru ve cevap bulunması gerekirken mevcut nüshada 175

soru ve cevap yer almaktadır. Felsefî, ilmî, filolojik ve kelâmî konuların incelendiği eserde sorular Tevhîdî'ye, cevaplar İbn Miskeveyh'e ait olmakla birlikte 68, 69 ve 161. sorular İbn Miskeveyh tarafından sorulmuş ve Tevhîdî tarafından cevaplandırılmıştır. Stern, Tevhîdî'nin İbn Miskeveyh'e bu soruları Rey'de sormuş olabileceğini düşünmektedir (*EP* [İng.], I, 126-127). Ancak İbn Miskeveyh, ilki 353-360 (964-971), ikincisi 363-370 (974-981) yılları arasında olmak üzere Rey'de iki defa bulunmuştur. Muhammed Arkoun eserin yazım tarihi olarak 365 (976) yılı civarını vermektedir (*L'humanisme arabe*, s. 111). 6. *Risâle fi mâhiyyeti'l-'adl*. Adalet kavramının felsefî açıklamasını konu alan bu küçük eser, Ali b. Muhammed es-Sûfî'nin filozofa sorduğu soruya cevap olarak yazılmıştır. Varlık kavramıyla ilgili bir girişten sonra İbn Miskeveyh adaleti tabii, vaz'î ve ilâhî olmak üzere üç kısma ayırarak ele alır. Fârâbî, Eflâtun ve Aristo etkilerinin görüldüğü eser, İbn Miskeveyh'in çalışmalarının listesini veren klasik kaynaklarda yer almazsa da çağdaş yazarlar kitabı İbn Miskeveyh'e atfederler. Risâlenin sekiz varaktan oluşan tek yazma nüshası Meşhed Âsitâne-i Kuds-i Rezevî Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 137). Bu kütüphanenin katalogunda eserin ismi Farsça'ya çevrilmiş, başlıkta "mâhiyyet" in yerini "hakikat" kelimesi almıştır. Bundan ötürü eserin aslını görmeyen çağdaş yazarlar onu *Risâle fi hakikati'l-'adl* şeklinde kaydetmişlerdir (Brockelmann, I, 584; Abdülazîz İzzet, s. 131; *el-Hikmetü'l-ğâlîde*, neşredenin girişi, s. 24). Arkoun tarafından yayımlanan risâleyi ("Risala fi ma'iyat al-'adl wa bayan Aqsamih de Miskawayh", *Hesperis-Tamuda*, II [1961], s. 215-230) daha sonra Muhammed Sâlim Han İngilizce tercümesiyle (*An Unpublished Treatise of Miskawayh on Justice*, Leiden 1964) birlikte neşretmiştir. 7. *Tertîbü's-sa'âdât ve menâzilü'l-'ulûm*. *Tehzîbü'l-ahlâk*'ta zikredilen (meselâ bk. s. 23) eserin içinde Aristo'ya göre yapılmış bir ilimler tasnifi kısmı bulunmaktadır. Genel konusu mutluluk olup Ebû'l-Fazl İbnü'l-Amîd'in isteğiyle kaleme alındığına göre 358-360 (969-971) yılları arasında yazılmış olmalıdır (nşr. Ali et-Tûbacî es-Süyûtî, Kahire 1982). 8. *el-Lezzât ve'l-âlm*. Râgıb Paşa Kütüphanesi'ndeki bir mecmuada (nr. 1463) İbn Miskeveyh'e ait on iki risâle arasında yer almaktadır. 9. *Risâle fi'n-nefs ve'l-'aql*. Aynı mecmua içindedir. Muhammed Arkoun bu iki risâleyi birlikte neşretmiş ("Deux épîtres de Miskawayh",

BEO, XVII [1961-1962], s. 7-74), her iki risâle daha sonra Abdurrahman Bedevî tarafından da yayımlanmıştır (*Dirâsât ve nuşûs fi'l-felsefe ve'l-'ulûm 'inde'l-'Arab* içinde [Beyrut 1981], s. 57-97). 10. *Kitâbü'l-'Aql ve'l-ma'kûl*. Adı geçen mecmua içinde bulunan risâleyi Muhammed Arkoun neşretmiş ("Miskawayh: De l'intellect et de l'intelligible", *Arabica*, XI [Leiden 1964], s. 83-87) ve Grégoire Cuvelier Fransızca'ya çevirmiştir ("Le livre de l'intellect et de l'intelligible de Miskawayh. Présentation et essai de traduction", *a.g.e.*, XXXVII [Leiden 1990], s. 114-122). Eserin İngilizce tercümesi de Roxanne Marcotte tarafından yapılmıştır ("The Risâlah fi al-'Aql ve al-Ma'qûl of Ibn Miskawayh: An Epistle on the Intellect and the Intelligible", *IC*, LXX/2 [Haydarâbâd 1996], s. 1-17). 11. *Vaşıyye*. Filozofun hayatı boyunca bağlı kalmaya söz verdiği ahlâkî kuralları ihtiva etmekte olup Yâkût el-Hamevî tarafından nakledilmiştir (*Mu'cemü'l-üdebâ*, II, 95-96). Bu kuralları Tevhîdî de aktarmış, ancak müellifin adını zikretmemiştir (*el-Mukâbesât*, s. 306-309). Muhammed Nâsır b. Ömer metin üzerinde tasavvufî yönden bir inceleme yapmış, *Vaşıyye*'nin Arapça metnini ve İngilizce tercümesini de yayımlamıştır ("Miskawayh's Theory of Self-Purification and the Relationship between Philosophy and Sufism", *Journal of Islamic Studies*, V/1 [1994], s. 35-51).

Râgıb Paşa Kütüphanesi'ndeki mecmuada yer alan diğer risâleler de (*Risâle fi't-tabî'a*, *Risâle fi cevheri'n-nefs*, *Fi'l-Bahş 'anhâ*, *Ma'kâle fi'n-nefs*, *el-Mekûlâtü's-selâs*, *Fi İsbâti's-suverî'r-rûhâniyye*, *Fi İsbâti zâlike eydan*, *Fi İsbâti zâlike eydan fi'l-'illeti'l-ülâ*, *el-Faşl beyne'd-dehr ve'z-zamân*) Muhammed Arkoun tarafından yayımlanmış ("Textes inédits de Miskawayh", *Isl.*, V [1963], s. 181-205) ve Grégoire Cuvelier tarafından Fransızca'ya tercüme edilmiştir ("Le 'textes inédits' attribués à Miskawayh. Présentation et traduction", *Revue philosophique de Louvain*, LXXXVII [1989], s. 215-234). İbn Miskeveyh'e nisbet edilen eski kimyaya dair *el-Kenzü'l-kebir*, *Risâle fi'l-Kîmiyâ*, *Risâle fi zikri'l-ğaceri'l-a'zam* da günümüze ulaşmıştır (Sezgin, IV, 291). Onun kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Kitâb fi edviyeti'l-müfrede*, *Kitâb fi terkîbi'l-bâcât mine'l-e'ime*, *Ünsü'l-ferid* (İbnü'l-Kıftî, s. 331-332), *Kitâbü'l-Eşribe*, *Kitâbü'l-Tabîh* (İbn Ebû Usaybia, s. 331), *Kitâbü'l-Câmi'*, *Kitâbü's-Siyer*, *Kitâbü'l-Müstevfâ* (Yâkût, II, 91).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-aḥlâk*, s. 13-17, 22-27, 34-38, 41-44, 61-63, 76-81, 91, 153-154; a.m.lf., *el-Fevzû'l-aşgar* (nşr. Sâlih Uzeyme), Tunus 1987, tür.yer.; a.m.lf., *Risâle fi mâhiyyeti'l-'adl: An Unpublished Treatise of Miskawayh on Justice* (trc. ve nşr. M. S. Khan), Leiden 1964, s. 12-20; a.m.lf., *en-Nefs ve'l-'akl* (nşr. Abdurrahman Bedevî, *Dirâsât ve nuşûş fi'l-felsefe ve'l-'ulûm 'inde'l-'Arab* içinde), Beyrut 1981, s. 69-70, 80; a.m.lf., *el-Lezzât ve'l-âlam* (nşr. Abdurrahman Bedevî, a.e. içinde), s. 98-99, 100-101; a.m.lf., *Tecâribü'l-ümem*, II, 124-125, 184, 198, 231, 224-225, 276, 338, 393; a.e.: *The Tajarib al-Umam or The History of Ibn Miskawayh* (nşr. L. Caetani), London 1909, neşreden giriş, I, 11-12; a.m.lf., *el-Hikmetü'l-hâlide: Cävîdân-ḥured* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1298, neşreden giriş, s. 15, 19, 21, 24; Ebû Süleyman es-Sicistânî, *Müntehabü Şivâni'l-hikme* (nşr. D. M. Dunlop), Lahey 1979, s. 151-156; Bediüzzaman el-Hemedânî, *Resâ'il*, İstanbul 1298, s. 323; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânes* (nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn), Beyrut 1373/1953, I, 32-36, 48, 136; II, 2, 39; III, 227; a.m.lf., *el-Mukâbesât* (nşr. M. Tevfik Hüseyin), Beyrut 1989, s. 306-309; a.m.lf., *Meşâlibü'l-vezîreyn* (nşr. İbrâhim el-Kilânî), Dimaşk 1964, s. 18-19; a.m.lf., *eş-Şadâka ve's-şadîk* (nşr. İbrâhim el-Kilânî), Dimaşk 1964, s. 31, 67-68; Seâlibî, *Tetimmetü'l-Yetime* (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1353/1934, I, 96-100; Beyhakî, *Tetimme*, s. 28-29; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, II, 88-96; İbnü'l-Kiftî, *İḥbârü'l-'ulemâ'* (Lippert), s. 331-332; İbn Ebû Usaybia, *'Uyünü'l-enbâ'*, s. 331; İbn Hallikân, *Vefeyât* (Abdülhamîd), II, 91; Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, Tahran 1307/1889, s. 70-71; M. İkbâl, *The Development of Metaphysics in Persia*, London 1908, s. 26; D. S. Margoliouth, *Lectures on Arabic Historians*, Delhi 1977, s. 11, 128-137; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 582, 584; Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şi'a*, Dimaşk 1945, X, 139, 141, 164; Abdülazîz İzzet, *Ibn Miskeveyh: Felsefetühü'l-aḥlâkiyye ve meşâdiruhâ*, Kahire 1946, s. 3, 45, 71, 79, 81, 131, 134; D. M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics*, London 1953, s. 123; Zirikî, *el-'Âlam*, I, 204-205; Sezgin, *GAS*, IV, 291; Mohammed Arkoun, *L'humanisme arabe au IV^e/X^e siècle: Miskawayh philosophe et historien*, Paris 1982, s. 61, 109, 111; a.m.lf., "Deux épîtres de Miskawayh", *BEO*, XVII (1961-62), s. 7-18; a.m.lf., "Miskawayh", *EP* (İng.), VII, 143-144; J. L. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam*, Leiden 1986, s. 131-143, 209, 216; Mehmet Bayrakdar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, İstanbul 1987, s. 105-116; Abdullah Ni'me, *Felâsifetü's-Şi'a*, Beyrut 1987, s. 141-142; Majid Fakhrî, *Ethical Theories in Islam*, Leiden 1991, s. 107-123; İzmîrî İsmâil Hakkî, "Ebû Alî Miskeveyh 'İbn Miskeveyh' el-Hâzin", *DİFM*, III/10 (1928), s. 17-33; a.m.lf., "Miskeveyh'in Felsefesi Eserleri", a.e., III/11 (1929), s. 59-80; M. S. Khan, "Miskawayh and the Buwayhids", *Oriens*, XXI-XXII, Leiden 1968-69, s. 235-247; Mohammed Nasir b. Omar, "Miskawayh's Theory of Self-Purification and the Relationship between Philosophy and Sufism", *Journal of Islamic Studies*, V/1, Oxford 1994, s. 35-51; Roxanne Marcotte, "Ibn Miskawayh: Imagination and Prophecy (Nubuwwah)", *IC*, LXXI/2 (1997), s. 1-13; S. M. Stern, "Abû Ḥayyân al-Tawhîdî", *EP* (İng.), I, 126-127.



MEHMET BAYRAKDAR

İBN MUÂZ

(ابن معاذ)

Ebû Abdillâh Muhammed
b. Muâz el-Ceyyânî
(ö. 471/1079'dan sonra)

Astronomi âlimi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. 379'da (989-90) Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. Ceyyânî nisbesini taşımasından uzun süre Ceyyân'da (Jaén) yaşadığı anlaşılmaktadır; 1012 yılının başından 1017'nin sonuna kadar Kahire'de bulundu. Ölüm tarihi kesin olarak tesbit edilememekle birlikte 29 Zilhicce 471'de (1 Temmuz 1079) gerçekleşen tam güneş tutulmasını gözlemediği ve bu konuda bir eser yazdığı bilinmekte, dolayısıyla ölümünün bu tarihten sonra vuku bulduğu anlaşılmaktadır. Latince'ye çevrilen eserlerinde adı Abenmoat, Abumadh, Abhomadh veya Abumoad şeklinde geçer. İbn Beşkûvâl'in *Maḳâle fi şerḥi'n-nisbe* adlı eserinde nahiv, fıkıh ve matematik âlimi ve bir yerde de kadı diye bahsettiği İbn Muâz ile aynı kişi olduğu sanılmaktadır.

İbn Muâz'ın güneş tutulmasıyla ilgili eseri ve tan olayını (aş. bk.) konu alan diğer bir çalışması XIV. yüzyılda Samuel ben Yahuda tarafından İbrânice'ye (Paris, MS, Hebr. 1036, vr. 1^a-6^b, 7^a-9^b) ve bunların ikincisi Cremonalı Gerard tarafından *Liber de crepusculus* adıyla Latince'ye çevrilmiştir; halen her ikisinin de Arapça asılları mevcut değildir. *Liber de crepusculus* XVI. yüzyıldan itibaren uzun süre İbnü'l-Heysem'e maledilmiştir. Muhtemelen bu durum, eserin bazı mecmualarda *Perspectiva* veya *De aspectibus*'tan hemen sonra yer almasından ve bazı nüshalarda yazarının adından söz edilmemiş olmasından kaynaklanmıştır; yanlışlığı tesbit eden Sabra'dır (bk. bibl.).

İbn Muâz ve Ebû'l-Hasan İbn Yûnus gibi müslüman âlimler, güneşin doğuşundan önce ve batışından sonra ufuk üzerinde görülen aydınlığı "tan olayı" olarak adlandırmışlardır. İbn Muâz, gündüz tanının başlangıcında ve akşam tanının sona erişinde güneşin depresyon açısının ufukun altında 18 derece olduğunu tahmin etmiştir ki günümüz modern astronomisi de bunu aynen benimsemiş durumdadır. İslâm âlimleri değişik depresyon açılarını, meselâ Habeş el-Hâsib ve Neyrîzî 19 dereceyi, Bîrûnî hem 18 hem de 17 dereceyi kullanmışlardır. Diğer taraftan birçoğu da gündüz ve akşam tan olaylarının

simetrik, yani depresyon açılarının eşit olmadığını kabul eder. Bunlardan İbn Yûnus sabah tan için depresyon açısı olarak 19, akşam tan için 17 derecelerini kullanmıştır. İslâm'da namaz vakitlerinin tayininde tan olayının tesbiti önemli olduğu halde İbn Muâz konunun bu yönüyle ilgilenmeyip tan olayından faydalanarak atmosferin yüksekliğini tayin etmiş, onun bu çalışması Latin Ortaçağı'nda ve Rönesans'ta büyük ilgi görmüştür. Bunu yaparken uyguladığı yöntem, güneş ışınlarının paralel olduğu var sayılarak şu şekilde açıklanabilir: Şekilde "T" merkezli daire yeri ve "O" da yer üzerinde bulunan bir gözlemciyi gösterebilir. Gözlemciyi yer merkezine birleştiren "OT" yarı çapına "O" noktasında teğet olan düzlem gözlemcinin ufuk düzlemdir (OU). Bu durumda güneş ufukun altında 19 dereceye vardığında ufuk üzerinde aydınlattığı kısım, gönderdiği ışınla ufukun kesiştiği H noktası olacak ve HTK açısı da 9.5 dereceyi gösterecektir. Yerin yarı çapına "r" (OT) ve atmosferin yüksekliğine "h" (HL) denildiğinde de

$$\text{Sec } 9,5 = (r+h) / r = 1,01391$$

$$h = 0,1391 r$$

sonucu elde edilecek ve yerin yarı çapı yaklaşık 3818 mil olduğuna göre atmosferin yüksekliği de 53 mil civarında olacaktır.

